DOCTORIS ANGELICI

DIVI

THOMÆ AQUINATIS

SACRI ORDINIS F. F. PRÆDICATORUM

OPERA OMNIA

PARIS. — IMPRIMERIE PIERRE LAROUSSE

19, RUE NOTRE-DAME-DES-CHAMPS, 19

DOCTORIS ANGELICI
DIVI
THOMÆ AQUINATIS
SACRI ORDINIS F. F. PRÆDICATORUM
OPERA OMNIA

SIVE ANTEHAC EXCUSA,
SIVE ETIAM ANECDOTA; EX EDITIONIBUS VETUSTIS ET DECIMI TERTII SÆCULI CODICIBUS RELIGIOSE CASTIGATA;
PRO AUTHORITATIBUS AD FIDEM VULGATÆ VERSIONIS ACCURATIORUMQUE PATROLOGIÆ TEXTUUM,
NUNC PRIMUM REVOCATA;
NOTIS HISTORICIS, CRITICIS, PHILOSOPHICIS, THEOLOGICIS, CUNCTAS ILLUSTRANTIBUS CONTROVERSIAS
OCCASIONE DOGMATUM SANCTI AUTHORIS EXORTAS, SOLLICITE ORNATA,

STUDIO AC LABORE

STANISLAI EDUARDI FRETTÉ
Sacerdotis Scholæque Thomisticæ Alumni.

VOLUMEN DECIMUM-QUARTUM

QUÆSTIONES DISPUTATÆ

DE SPIRITUALIBUS CREATURIS. — DE ANIMA. — DE UNIONE VERBI INCARNATI.
DE VIRTUTIBUS. — DE VERITATE.

PARISIIS
APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM
13, VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

M DCCC LXXV

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

QUÆSTIONES DISPUTATÆ.

(CONTINUATIO.)

DE SPIRITUALIBUS CREATURIS.

QUÆSTIO UNICA[1].

DE SPIRITUALIBUS CREATURIS.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma.

Quæstio est de spiritualibus creaturis. Et primo quæritur, utrum substantia spiritualis creata sit composita ex materia et forma. Et videtur quod sic. Dicit enim Boetius in lib. *De Trin.* cap. II, *Pat. lat.* t. LXIV, col. 1250: « Forma simplex, est subjectum scientiæ et virtutis et gratiæ. » Ergo non est forma simplex. Sed nec est materia simplex, quia sic esset in potentia tantum, non habens aliquam operationem. Ergo est composita ex materia et forma.

2. Præterea, quælibet forma creata est limitata et finita. Sed forma limitatur per materiam. Ergo quælibet forma creata est forma in materia. Nulla ergo substantia creata, est forma sine materia.

3. Præterea, principium mutabilitatis est materia; unde, secundum Philosophum, necesse est ut materia imaginetur in re mota. Sed substantia spiritualis creata, est mutabilis; solus enim Deus naturaliter immutabilis est. Ergo substantia spiritualis creata habet materiam.

4. Præterea, Augustinus dicit, XII *Confessionum*, quod Deus fecit materiam communem visibilium et invisibilium. Invisibilia autem sunt substantiæ spirituales. Ergo substantia spiritualis habet materiam.

5. Præterea, Philosophus dicit in VIII *Metaph.*, comm. XVI, quod si qua substantia est sine materia, statim est ens et unum; et non est ei alia causa ut sit ens et unum. Sed omne creatum habet causam sui esse et unitatis. Ergo nullum creatum est substantia sine materia; ergo omnis substantia spiritualis creata est composita ex materia et forma.

[1] (In undecim articulos divisa.)

1° Enim quæritur utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma; 2° utrum substantia spiritualis possit uniri corpori; 3° utrum substantia spiritualis, quæ est anima humana, uniatur corpori per medium; 4° utrum tota anima sit in qualibet parte corporis; 5° utrum aliqua substantia spiritualis creata sit non unita corpori; 6° utrum substantia spiritualis cælesti corpori uniatur; 7° utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur; 8° utrum omnes Angeli differant specie ab invicem; 9° utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus; 10° utrum intellectus agens sit unus omnium hominum; 11° utrum potentiæ animæ sint idem quod animæ essentia.

6. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De quæstionibus veteris et novi Testamenti*, quod prius fuit formatum corpus Adæ quam anima ei infunderetur, quia prius est necesse fieri habitaculum quam habitatorem introduci : comparatur enim anima ad corpus sicut habitator ad habitaculum. Sed habitator est per se subsistens. Anima ergo est per se subsistens, et multo fortius Angelus. Sed substantia per se subsistens non videtur esse forma tantum. Ergo substantia spiritualis creata, non est forma tantum : est ergo composita ex materia et forma.

7. Præterea, manifestum est quod anima est susceptiva contrariorum. Hoc autem videtur esse proprium substantiæ compositæ. Ergo anima est substantia composita, et eadem ratione Angelus.

8. Præterea, forma est quo aliquid est. Quicquid ergo compositum est ex quo est et quod est est compositum ex materia et forma. Omnis autem substantia spiritualis creata composita est ex quo est et quod est, ut patet per Boetium in lib. *De hebdomadibus*. Ergo omnis substantia spiritualis creata, est composita ex materia et forma.

9. Præterea, duplex est communitas : una in divinis, secundum quod essentia est communis tribus personis ; alia in rebus creatis, secundum quod universale est commune suis inferioribus. Singulare autem videtur [1] esse primæ communitati ut id quo distinguuntur ea quæ communicant in illo communi, non sit aliud realiter ab ipso communi : paternitas enim qua Pater distinguitur a Filio, est ipsa essentia, quæ est Patri et Filio communis. In communitate autem universalis oportet quod id quo distinguuntur ea quæ continentur sub communi, sit aliud ab ipso communi. In omni ergo creato quod continetur sub aliquo genere communi, necesse est esse compositionem ejus quod commune est, et ejus per quod commune ipsum restringitur. Substantia autem spiritualis creata est in aliquo genere. Oportet ergo quod in substantia spirituali creata, sit compositio naturæ communis, et ejus per quod natura communis coarctatur. Hæc autem videtur esse compositio formæ et materiæ. Ergo [2] in substantia spirituali creata est compositio formæ et materiæ.

10. Præterea, forma generis non potest est nisi in intellectu vel materia. Sed substantia spiritualis creata, ut Angelus, est in aliquo genere. Forma ergo generis illius vel est in intellectu tantum, vel in materia. Sed si Angelus non haberet materiam, non esset in materia. Ergo esset in intellectu tantum ; et sic, supposito quod nullus intelligeret Angelum, sequeretur quod Angelus non esset ; quod est inconveniens. Oportet ergo dicere, ut videtur, quod substantia spiritualis creata, sit composita ex materia et forma.

11. Præterea, si substantia spiritualis creata esset forma tantum, sequeretur quod una substantia spiritualis esset præsens alteri. Si enim unus Angelus intelligit alium ; aut hoc est per essentiam Angeli intellecti ; et sic oportebit quod substantia Angeli intellecti sit præsens in intellectu Angeli intelligentis ipsum : aut per speciem ; et tunc idem sequitur, si species per quam Angelus ab alio intelligitur non differt ab ipsa substantia Angeli intellecti. Nec videtur posse dari in quo differat, si substantia Angeli est sine materia, sicut et ejus species intelligibilis. Hoc autem est inconveniens quod unus Angelus per sui substantiam sit præsens in alio : quia sola Trinitas menti rationali illabitur. Ergo et primum, ex quo sequitur, est inconveniens, scilicet quod substantia spiritualis creata, sit immaterialis.

12. Præterea, Commentator dicit in XI *Metaph.*, comm. XXXVI, quod si esset arca sine materia, idem esset cum arca si quæ est in intellectu ; et sic videtur idem quod prius.

13. Præterea, Augustinus dicit, VII *Super Genes. ad litteram*, cap. VI, quod sicut caro habuit materiam, id est terram, de qua fieret, sic fortasse potuit et antequam ea ipsa natura fieret quæ anima dicitur, habere aliquam materiam pro suo genere spiritualem, quæ nondum esset anima. Ergo anima videtur esse composita ex materia et forma ; et eadem ratione Angelus.

14. Præterea, Damascenus dicit, lib II *De fid. orth.* cap. III, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 867, quod « solus Deus essentialiter immaterialis est et incorporeus. » Non ergo substantia creata.

15. Præterea, omnis substantia naturæ

[1] Parm. : « videtur primæ communitati. »

[2] Parm. omittit : « Ergo in substantia, etc. »

suæ limitibus circumscripta, habet esse limitatum et coarctatum. Sed omnis substantia creata est naturæ suæ limitibus circumscripta. Ergo omnis substantia creata habet esse limitatum et coarctatum. Sed omne quod coarctatur aliquo coarctatur. Ergo in qualibet substantia creata est aliquid coarctans, et aliquid coarctatum ; et hoc videtur esse forma et materia; ergo omnis substantia spiritualis est composita ex materia et forma.

16. Præterea, nihil secundum idem agit et patitur; sed agit unumquodque per formam, patitur autem per materiam. Sed substantia spiritualis creata, ut Angelus, agit dum illuminat inferiorem Angelum, et patitur dum illuminatur a superiori : similiter in anima est intellectus agens et possibilis. Ergo tam Angelus quam anima composita est ex materia et forma.

17. Præterea, omne quod est, aut est actus purus, aut potentia pura, aut compositum ex actu et potentia. Sed substantia spiritualis non est actus purus, hoc enim solius Dei est; nec etiam potentia pura. Ergo est compositum ex potentia et actu ; quod videtur idem ei quod est componi ex materia et forma.

18. Præterea, Plato in *Timæo* inducit Deum summum loquentem diis creatis, et dicentem: « Voluntas mea major est nexu vestro ; » et inducit hæc verba[1] Augustinus in lib. *De civit. Dei*, XIII, cap. XVI. Dii autem creati videntur esse Angeli. Ergo in Angelis est nexus, sive compositio.

19. Præterea, in his quæ numerantur et essentialiter differunt, est materia : quia materia est principium distinctionis secundum numerum. Sed substantiæ spirituales numerantur, et essentialiter differunt. Ergo habent materiam.

20. Præterea, nihil patitur a corpore nisi habens materiam. Sed substantiæ spirituales creatæ patiuntur ab igne corporeo, ut patet per Augustinum *De civit. Dei*, lib. XXII, cap. X. Ergo substantiæ spirituales creatæ habent materiam.

21. Præterea, Boetius in lib. *De unitate et uno*, *Pat. lat.* t. LXIII, col. 1078, expresse dicit, quod « Angelus est compositus ex materia et forma. »

22. Præterea, Boetius dicit in lib. *De hebdomad. Pat. lat.* t. LXIV, col 1311, quod « Omne id quod est, aliquid aliud potest habere admixtum ; sed ipsum esse nihil omnino aliud habet admixtum ; » et idem possumus dicere de omnibus abstractis et concretis. Nam in homine potest aliquid aliud esse quam humanitas, utpote albedo, vel aliquid hujusmodi; sed in ipsa humanitate non potest aliud esse nisi quod ad rationem humanitatis pertinet. Si ergo substantiæ spirituales sunt formæ abstractæ, non poterit in eis esse aliquid[2] nisi quod ad eorum speciem pertineat. Sed sublato eo quod pertinet ad eorum speciem rei, corrumpitur res. Cum ergo omnis substantia spiritualis sit incorruptibilis, nihil quod inest substantiæ spirituali creatæ poterit amittere ; et ita erit omnino immobilis ; quod est inconveniens.

23. Præterea, omne quod est in genere participat principia generis. Substantia autem spiritualis creata est in prædicamento substantiæ : principia autem hujus prædicamenti sunt materia et forma ; quod patet per Boetium in *Comment. prædicamentorum*, *Pat. lat.* t. LXIV, col. 184, qui dicit, quod Aristoteles relictis extremis, scilicet materia et forma, agit de medio, scilicet de composito ; dans intelligere quod substantia quæ est prædicamentum, de qua ibi agit, sit composita ex materia et forma. Ergo substantia spiritualis creata, est composita ex materia et forma.

24. Præterea, omne quod est in genere componitur ex genere et differentia. Differentia autem sumitur a forma, genus autem a materia, ut patet in VIII *Metaphys.*, com. VI. Cum ergo substantia spiritualis sit in genere, videtur quod sit composita ex materia et forma.

25. Præterea, id quod est primum in quolibet genere, est causa eorum quæ sunt post; sicut primus actus est causa omnis entis in actu. Ergo, eadem ratione, omne illud quod est in potentia quocumque modo, habet hoc a potentia prima, quæ est potentia pura, scilicet a prima materia. Sed aliqua potentia est in substantiis spiritualibus creatis; quia solus Deus est actus purus. Ergo substantia spiritualis creata habet hoc a materia : quod non posset esse, nisi materia esset

[1] Non hæc verba præcise, sed similia.

[2] Parm. : « aliquid quod ad eorum speciem non pertineat. »

pars ejus. Est ergo composita ex materia et forma.

1. Sed contra est quod Dionysius dicit IV cap. in princ., *De divin. nom.*, de Angelis, quod « Sunt incorporei et immateriales. »

2.. Sed dices, quod dicuntur immateriales, quia non habent materiam subjectam quantitati et transmutationi. — Sed contra est quod ipse præmittit, quod ab universa materia sunt nude [1].

3. Præterea, secundum Philosophum in IV *Physic.*, com. XXXII, locus non quæritur nisi propter motum; et similiter nec materia quæreretur nisi propter motum. Secundum ergo quod aliqua habent motum, secundum hoc quærenda est in eis materia; unde illa quæ sunt generabilia et corruptibilia, habent materiam ad esse quia [2] generatio est motus ad esse, vel saltem terminus illius, vel in generabilibus et corporibus est motus ad esse. Quæ autem sunt transmutabilia secundum locum habent materiam ad ubi. Sed substantiæ spirituales non sunt transmutabiles secundum esse. Ergo non est in eis materia ad esse; et sic non sunt compositæ ex materia et forma.

4. Præterea, Hugo de sancto Victore dicit, *Super angelicam hierarchiam* Dionysii lib. V, *Pat. lat.* t. CLXXV, col. 1010, quod in substantiis spiritualibus « Idem [3] est quod vivificat et quod vivificatur. » Sed id quod vivificat, est forma; quod autem vivificatur, est materia : forma enim dat esse materiæ, vivere autem viventibus est esse. Ergo in Angelis non differt materia a forma.

5. Præterea, Avicenna et Algazel dicunt quod substantiæ separatæ, quæ spirituales substantiæ dicuntur, sunt omnino a materia denudatæ.

6. Præterea, Philosophus dicit in III *De anima*, com. XXXVIII, quod lapis non est in anima, sed species lapidis : quod videtur esse propter simplicitatem animæ, ut scilicet in ea materialia esse non possint. Ergo anima non est composita ex materia et forma.

7. Præterea, in lib. *De causis*, prop. VII, dicitur, quod intelligentia est substantia quæ non dividitur. Sed omne quod componitur dividitur. Ergo intelligentia non est substantia composita.

8. Præterea, in his quæ sunt sine materia idem est intellectus et quod intelligitur. Sed id quod [4] intelligitur a substantia spirituali est forma intelligibilis omnino immaterialis. Ergo et substantia intellectus [5] est absque materia.

9. Præterea, Augustinus dici in libr. *De Trinit.* IX, cap. IV, quod anima se tota intelligit. Non autem per materiam. Ergo materia non est aliquid ejus.

10. Præterea, Damascenus dicit lib. II *De fide orth.*, c. XI, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 923, quod « Anima est simplex. » Non ergo composita ex materia et forma.

11. Præterea, spiritus rationalis magis appropinquat primo simplicissimo, scilicet Deo, quam spiritus brutalis. Sed spiritus brutalis non est compositus ex materia et forma. Ergo multo minus spiritus rationalis.

12. Præterea, plus appropinquat primo simplici substantia angelica quam forma materialis. Sed forma materialis non est composita ex materia et forma. Ergo nec substantia angelica.

13. Præterea, forma accidentalis est ordine dignitatis [6] inferior et indignior quam substantia. Sed Deus facit aliquam formam accidentalem subsistere sine materia, ut patet in sacramento altaris. Ergo fortius facit aliquam formam in genere substantiæ sine materia; et hoc maxime videtur [7] esse substantiæ spiritualis.

14. Præterea, Augustinus dicit, XII *Confess.*, cap. VII, in fin. : « Duo fecisti, Domine : unum prope te, » id est subtantiam angelicam; « aliud prope nihil, » scilicet materiam. Sic ergo materia non est in Angelo, cum contra ipsum dividatur.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem contrarie aliqui opinantur. Quidam enim asserunt substantiam spiritualem creatam esse compositam ex materia et forma; quidam vero hoc negant. Unde ad hujus veritatis inquisitionem, ne in ambiguo procedamus, considerandum est quid nomine materiæ significetur. Manifestum est enim quod cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et poten-

[1] Parm. : « mundi. »
[2] Parm. omitttit : « quia generatio, etc.. »
[3] « In eis aliud non est quod vivificat, et aliud quod vivificatur. »
[4] Parm. omittit : « a substantia spirituali. »
[5] Parm. : « substantia intelligens. »
[6] Parm. : « dignitatis infra substantiam. »
[7] Parm. : « videtur substantia spiritualis. »

tiam dividatur, id communiter materia prima nominatur quod est in genere substantiæ ut potentia quædam intellecta præter omnem speciem et formam, et etiam præter privationem; quæ tamen est susceptiva et formarum et privationum, ut patet per Augustinum XII *Confess.*, et I *Super Genes. ad litteram*, cap. XIV et XV, et per Philosophum in VII *Metaph.* Sic autem accepta materia, quæ est propria ejus acceptio et communis, impossibile est quod materia sit in substantiis spiritualibus : licet enim in uno et eodem quod quandoque est in actu, quandoque in potentia, prius tempore sit potentia quam actus ; actus tamen naturaliter est prior potentia. Illud autem quod est prius, non dependet a posteriori, sed e converso. Et ideo invenitur aliquis purus actus absque omni potentia; nunquam tamen invenitur in rerum natura potentia quæ non sit perfecta per aliquam actum ; et propter hoc semper in materia prima est aliqua forma. A primo autem actu perfecto simpliciter, qui habet se in omnem plenitudinem perfectionis causatur esse actu in aliis [1] omnibus ; sed tamen secundum quemdam ordinem. Nullus enim actus causatus habet omnem perfectionis plenitudinem ; sed respectu primi actus, omnis actus causatus est imperfectus : quanto tamen actus est perfectior tanto est Deo propinquior. Inter omnes autem creaturas Deo maxime appropinquant spirituales substantiæ, ut patet per Dionysium cap. IV *Cœlestis hierar.*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 179; unde maxime accedunt ad perfectionem primi actus, cum comparentur ad inferiores creaturas sicut perfectum ad imperfectum, et sicut actus ad potentiam. Nullo ergo modo hæc ratio ordinis rerum habet quod substantiæ spirituales ad esse suum requirant materiam primam, quæ est incompletissimum inter omnia entia : sed sunt longe supra totam materiam et omnia materialia elevatæ. Hoc etiam maxime [2] apparet, si quis propriam operationem substantiarum spiritualium consideret. Omnes enim spirituales substantiæ intellectuales sunt. Talis autem est uniuscujusque rei potentia, qualis reperitur perfectio ejus : nam proprius actus propriam potentiam requirit : perfectio autem cujuslibet intellectualis substantiæ, inquantum hujusmodi, est intelligibile prout est in intellectu. Talem igitur potentiam oportet in substantiis spiritualibus requirere quæ sit proportionata ad susceptionem formæ intelligibilis. Hujusmodi autem non est potentia materiæ primæ : nam materia prima recipit formam contrahendo ipsam ad esse individuale ; forma vero intelligibilis est in intellectu absque hujusmodi contractione : sic enim intelligit intellectus unumquodque intelligibile, secundum quod forma ejus est in eo et e converso [3]. Intelligit autem intellectus intelligibile præcipue secundum naturam ipsius [4] communem et universalem; et sic forma intelligibilis in intellectu est secundum rationem suæ communitatis. Non est ergo substantia intellectualis receptiva formæ ex ratione materiæ primæ [5] sed magis per oppositam quamdam rationem. Unde manifestum fit quod in substantiis spiritualibus illa prima [6] quæ de se omni specie caret [7] pars esse non potest. Si tamen quæcumque duo se habent ad invicem ut potentia et actus nominentur materia et forma, nihil obstat dicere, ut non fiat vis in verbis, quod in substantiis spiritualibus est materia et forma. Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum : quod sic patet. Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse ejus non sit esse quasi inditum alicui naturæ quæ non sit suum esse ; quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio : sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatæ; sed si esset albedo separata ab omni subjecto et recipiente, esset una tantum; ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum. Omne igitur quod est post primum ens, cum non [8] sit suum esse, habet esse in aliquo receptum; per quod ipsum esse

[1] Parm. omittit. : « aliis. »
[2] Parm. : « manifestum. »
[3] Parm. omittit : « et e converso. »
[4] Parm. omittit : « ipsius. »
[5] Parm. omittit : « primæ.
[6] Parm. addit : « materia. »
[7] Parm. omittit : « pars. »
[8] Al. deest : « non. »

contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quæ participat esse, et aliud ipsum esse participatum; et cum quælibet res participet per assimilationem primum actum [1], inquantum res participant, habent esse; et necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam; forma enim adveniens materiæ facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formæ, et forma est actus ejus; et iterum natura constituta ex materia et forma est ut potentia respectu ipsius esse, inquantum est susceptiva ejus. Remoto igitur fundamento materiæ, si remaneat aliqua forma determinatæ naturæ per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum. Non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiæ, quæ non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentiæ et actus, et per consequens formæ et materiæ; si tamen omnis potentia nominetur forma. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio formæ opponitur rationi subjecti. Nam omnis forma, inquantum hujusmodi, est actus; omne autem subjectum comparatur ad id cujus est subjectum, ut potentia ad actum. Si qua ergo forma est quæ sit actus tantum, ut divina essentia, illa nullo modo potest esse subjectum; et de hac Boetius loquitur. Si autem aliqua forma sit quæ secundum aliquid sit in actu, et secundum aliquid in potentia; secundum hoc tantum erit subjectum, secundum quod est in potentia. Substantiæ autem spirituales licet sint formæ subsistentes, sunt tamen in potentia, inquantum habent esse finitum et limitatum. Et quia intellectus est cognoscitivus omnium secundum sui rationem, et voluntas est amativa universalis boni, remanet semper in intellectu et voluntate quod substantiæ creatæ potentia ad aliquid est extra se. Unde si quis recte consideret, substantiæ spirituales non inveniuntur esse subjectum [2] nisi accidentium quæ pertinent ad intellectum et voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod duplex est limitatio formæ. Una quidem secundum quod forma speciei limitatur ad individuum; et talis limitatio formæ est per materiam. Alia vero secundum quod forma generis limitatur ad naturam speciei; et talis limitatio formæ non fit per materiam, sed per formam magis determinatam, a qua sumitur differentia; differentia enim addita super genus contrahit ipsum ad speciem; et talis limitatio est in subtantiis spiritualibus, secundum scilicet quod sunt formæ determinatarum specierum.

Ad tertium dicendum, quod mutabilitas non invenitur in substantiis spiritualibus secundum earum esse, sed secundum intellectum et voluntatem; sed talis mutabilitas non est ex materia, sed ex potentialitate intellectus et voluntatis.

Ad quartum dicendum, quod non est intentio Augustini dicere, quod eadem numero sit materia visibilium et invisibilium, cum ipse dicat duplicem informitatem intelligi per cœlum et terram, quæ dicuntur primo creata; ut per cœlum intelligatur substantia spiritualis adhuc informis, per terram autem materia rerum corporalium, quæ in se considerata informis est, quasi omni specie carens: unde etiam dicitur *inanis et vacua*, vel *invisibilis et incomposita* secundum aliam litteram. Cœlum autem non describitur inane et vacuum. Per quod manifeste apparet quod materia, quæ caret omni specie, non est pars substantiæ angelicæ. Sed informitas substantiæ spiritualis est secundum quod nondum est conversa ad verbum a quo illuminatur; quod pertinet ad potentiam intelligibilem. Sic ergo materiam communem visibilium et invisibilium nominat utrumque, prout est informe suo modo.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus loquitur ibi non de causa agente, sed de causa formali. Illa enim quæ sunt

[1] Parm. : « primum actum inquantum habet esse. »

[2] Parm. erronee : « non inveniuntur esse subjectum accidentium. »

composita ex materia et forma, non statim [1] sunt ens et unum; sed materia est ens in potentia, et fit ens actu per adventum formæ, quæ est ei causa essendi. Sed forma non habet sic esse per aliam formam; unde si sit aliqua forma subsistens, statim est ens et unum, nec habet causam formalem sui esse; habet tamen causam influentem ei esse, non autem causam moventem, quæ reducit ipsam de potentia præexistenti in actum.

Ad sextum dicendum, quod licet anima sit per se subsistens, non tamen sequitur quod sit composita ex materia et forma; quia per se subsistere potest convenire formæ absque materia. Cum enim materia habeat esse per formam, et non e converso, nihil prohibet aliquam formam sine materia subsistere, licet materia sine forma esse non posset [2].

Ad septimum dicendum, quod esse susceptivum contrariorum est substantiæ in potentia aliqualiter existentis, sive sit composita ex materia et forma, sive sit simplex. Substantia autem spiritualium non est subjectum contrarium, nisi pertinentium ad voluntatem et intellectum, secundum quæ est in potentia, ut ex dictis in corp. art. patet.

Ad octavum dicendum, quod non idem est componi ex quod est et quo est, et ex materia et forma; licet enim forma possit dici quo aliquid est, tamen materia non proprie potest dici quod est, cum non sit nisi in potentia; sed quod est est id quod subsistit in esse, quod quidem in substantiis corporeis est ipsum compositum ex materia et forma, in substantiis autem incorporeis est ipsa forma simplex; quo est autem, est ipsum esse participatum; quia intantum unumquodque est, inquantum ipsum [3] esse participat; unde et Boetius sic utitur istis vocabulis in lib. *De hebdomad.*, dicens quod in aliis præter primum, non idem est quod est, et esse.

Ad nonum dicendum, quod sub aliquo communi est aliquid dupliciter: uno modo sicut individuum sub specie; alio modo sicut species sub genere. Quandocumque igitur sub una communi specie sunt multa individua, distinctio multorum individuorum est per materiam individualem, quæ est præter naturam speciei; et hoc in rebus creatis. Quando vero sunt multæ species sub uno genere, non oportet quod formæ quibus distinguuntur species ad invicem sint aliud secundum rem a forma communi generis. Per unam enim et eamdem formam hoc individuum collocatur in genere substantiæ, et in genere corporis, et sic usque ad specialissimam speciem. Si enim secundum aliquam aliam formam hoc individuum habeat quod sit substantia; de necessitate oportet quod aliæ formæ supervenientes, secundum quas collocatur in inferioribus generibus et speciebus, sint formæ accidentales; quod ex hoc patet. Forma enim accidentalis a substantiali differt, quia forma substantialis facit hoc aliquid; forma autem accidentalis advenit rei jam hoc aliquid existenti. Si igitur prima forma, per quam collocatur in genere, facit individuum esse hoc aliquid, omnes aliæ formæ advenient individuo subsistenti in actu; et ita erunt formæ accidentales. Sequetur etiam quod per adventum posteriorum formarum, quibus collocatur aliquid in specie specialissima vel subalterna, non sit generatio simpliciter [4], neque per subtractionem corruptio simpliciter, sed secundum quid. Cum enim generatio sit transmutatio ad esse rei, illud simpliciter generari dicitur quod simpliciter fit ens de non ente in actu, sed ente in potentia tantum. Si igitur aliquid fiat de præexistenti in actu, non generabitur simpliciter ens, sed hoc ens; et eadem ratio est de corruptione. Est ergo dicendum, quod formæ rerum specie differentium sunt ordinatæ, et una addit super alteram perfectionem; et hoc patet etiam per Philosophum in VIII *Metaph.*, text. com. x; qui dicit, quod definitiones et species rerum sunt sicut numeri, in quibus species multiplicantur per additionem unitatis; cum etiam hoc per inductionem appareat gradatim species rerum multiplicari secundum perfectum et imperfectum. Sic igitur per hoc excluditur positio Avicebron in lib. *Fontis vitæ*, quod materia prima, quæ omnino sine forma consideratur, primo recipit formam substantiæ; qua quidem suscepta in aliqua sui parte, super formam substantiæ recipit aliam formam, per quam fit corpus; et sic deinceps usque ad ultimam speciem; et

[1] Parm. erronee: « illa enim quæ sunt composita ex materia et forma statim sunt.. « quia materia. »

[2] Parm.: « possit. »

[3] Parm.: « ipso. »

[4] Parm. omittit: « simpliciter. »

in illa parte in qua non recipit formam corpoream, est substantia incorporea, cujus materiam non subjectam quantitati aliqui nominant materiam spiritualem. Ipsam autem materiam jam perfectam per formam substantiæ, quæ est subjectum quantitatis et aliorum accidentium, dicit esse clavem ad intelligendum substantias incorporeas. Non enim ex hoc contingit quod aliquod individuum sit corpus inanimatum et aliud corpus animatum, per hoc quod individuum animatum habet formam aliquam, cui substernatur forma substantialis corporis ; sed quia hoc individuum animatum habet formam perfectiorem, per quam habet non solum subsistere et corpus esse, sed etiam vivere ; aliud autem habet formam imperfectiorem, per quam non attingit ad vitam, sed solum ad subsistere corporaliter.

Ad decimum dicendum, quod forma generis de cujus ratione est materia non potest esse extra intellectum nisi in materia, ut forma plantæ aut metalli. Sed hoc genus quod est substantia, non est tale de cujus ratione sit materia ; alioquin non esset metaphysicum, sed naturale. Unde forma hujus generis non dependet a materia secundum suum esse, sed potest inveniri etiam extra materiam.

Ad undecimum dicendum, quod species intelligibilis quæ est in intellectu Angeli intelligentis differt ab Angelo intellecto non secundum abstractum a materia et materiæ concretum, sed sicut ens intentionale ab ente quod dicit esse ratum in natura ; sicut differt species coloris in oculo a colore qui est in pariete.

Ad duodecimum dicendum, quod si arca esset sine materia per se subsistens, esset intelligens seipsam : quia immunitas a materia est ratio intellectualitatis ; et secundum hoc arca sine materia non differret ab arca intelligibili.

Ad decimumtertium dicendum, quod Augustinus inducit illud inquirendo : quod patet ex hoc quod illam positionem improbat.

Ad decimumquartum dicendum, quod solus Deus dicitur immaterialis et incorporeus, quia omnia ejus simplicitati comparata possunt reputari quasi corpora materialia, licet in se sint incorporea et immaterialia.

Ad decimumquintum dicendum, quod esse substantiæ spiritualis creatæ est coarctatum et limitatum non per materiam, sed per hoc quod est receptum et participatum in natura determinatæ speciei, ut dictum est in corp. art.

Ad decimumsextum dicendum, quod agit et patitur substantia spiritualis creata, non secundum formam vel materiam, sed secundum quod est in actu vel potentia.

Ad decimumseptimum dicendum, quod substantia spiritualis nec est actus purus, nec potentia pura ; sed habens potentiam cum actu ; non tamen composita ex materia et forma, ut ex dictis in corp. art. patet.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Plato appellat deos secundos, non Angelos, sed corpora cœlestia.

Ad decimumnonum dicendum, quod materia est principium distinctionis secundum numerum in eadem specie, non autem distinctionis specierum. Angeli autem non sunt multi numero in eadem specie ; sed multitudo eorum est sicut multæ naturæ specierum per se subsistentes.

Ad vicesimum dicendum quod substantiæ spirituales non patiuntur ab igne corporeo per modum alterationis materialis, sed per modum alligationis, ut Augustinus dicit lib. XXI *De civit. Dei*, cap. x ; unde non oportet quod habeant materiam.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod liber *De unitate et uno* non est Boetii, ut ipse [1] stilus indicat.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod forma separata, inquantum est actus, non potest aliquid extraneum habere admixtum, sed solum inquantum est in potentia ; et hoc modo substantiæ spirituales, inquantum sunt in potentia secundum intellectum et voluntatem, recipiunt aliqua accidentia.

Ad vicesimumtertium dicendum quod intentio Boetii non est dicere quod de ratione substantiæ, quod est genus, sit esse compositum ex materia et forma, cum substantia sit de consideratione Metaphysici, non Naturalis ; sed intendit dicere quod cum forma et materia non pertineant ad genus substantiæ tamquam species, sola substantia quæ est compositum collocatur in genere ut species.

[1] Al. : « ipse solus. »

Ad vicesimumquartum dicendum quod in rebus compositis ex materia et forma, genus sumitur a materia, et differentia a forma ; ita tamen quod per materiam non intelligatur materia prima, sed [1] quoddam esse imperfectum et materiale respectu esse specifici quod per formam recipit, sicut esse animalis est imperfectum et materiale respectu hominis. Tamen illud duplex esse non est secundum aliam et aliam formam, sed secundum unam formam quæ homini dat non solum hoc quod est esse animal, sed hoc quod est esse hominem. Anima autem alterius animalis dat ei solum esse animal ; unde animal commune non est unum re [2], sed ratione tantum ; quia non ab una et eadem forma homo est animal et asinus. Subtracta ergo materia a substantiis spiritualibus, remanebit ibi genus et differentia non secundum materiam et formam, sed secundum quod consideratur in substantia spirituali tam id quod est commune sibi et imperfectioribus substantiis, quam etiam id quod est sibi proprium.

Ad vicesimumquintum dicendum, quod quanto aliquid est plus in actu, tanto perfectius est ; quanto autem aliquid est plus in potentia, tanto est imperfectius. Imperfecta autem a perfectis sumunt originem, et non e converso. Unde non oportet quod omne quod quocumque modo est in potentia, hoc habeat a pura potentia quæ est materia. Et in hoc videtur fuisse deceptus Avicebron in libro *Fontis vitæ*, dum credidit quod omne illud quod est in potentia vel subjectum, quodammodo hoc habeat ex prima materia.

ARTICULUS II.

Utrum substantia spiritualis possit uniri corpori.

Secundo quæritur , utrum substantia spiritualis possit uniri corpori. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius I cap. *De div. nomin.*, quod incorporalia sunt incomprehensibilia a corporalibus. Sed omnis forma comprehenditur a materia, cum sit actus ejus. Ergo substantia spiritualis incorporea non potest esse forma corporis. Ergo [3] nec uniri sibi.

2. Præterea, secundum Philosophum in lib. *De somno et vigilia*, cap. I, ante med., cujus est potentia ejus est actio. Sed operatio propria substantiæ spiritualis est intelligere, quæ non potest esse corporis : quia non contingit intelligere per organum corporeum, ut probatur in III *De anima*, com. VI. Ergo potentia intellectiva non potest esse forma corporis : ergo neque substantia spiritualis, in qua fundatur talis potentia, potest esse forma corporis.

3. Præterea, quod advenit alicui post esse completum advenit ei accidentaliter. Sed substantia spiritualis habet in se esse subsistens. Si igitur adveniat ei corpus, adveniet ei accidentaliter. Non ergo potest ei uniri ut forma substantialis.

4. Sed dicebat [4], quod anima, inquantum est spiritualis [5], est per se subsistens ; inquantum autem est anima, unitur corpori [6] ut forma. — Sed contra, anima secundum essentiam suam est forma corporis [7], et sic habetur propositum, aut secundum aliquid additum essentiæ. Si autem secundum aliquid additum essentiæ ; cum omne illud quod advenit alicui supra essentiam suam , sit accidentale , sequitur quod anima per aliquod accidens uniatur corpori ; et sic homo est ens per accidens, quod est inconveniens. Ergo unitur ei per suam essentiam, inquantum est spiritus.

5. Præterea, forma non propter materiam, sed materia propter formam ; unde anima non unitur corpori ut perficiatur corpus ; sed magis corpus, si anima est forma, unitur ei propter animæ perfectionem. Sed anima ad sui perfectionem non indiget corpore, cum sine corpore possit esse et intelligere. Ergo anima non unitur corpori ut forma.

6. Præterea, unio formæ et materiæ est naturalis. Sed unio animæ ad corpus non est naturalis, sed miraculosa : dicitur enim in libro *De spiritu et anima*, cap. XIV : « Plenum fuit miraculo ut tam diversa et tam divisa ad invicem potuerunt conjungi. » Ergo anima non unitur corpori ut forma.

[1] Parm. : « sed secundum quod per formam recipit quoddam esse imperfectum et materiale respectu esse specifici, sicut esse, etc. »
[2] Parm. : « numero. »
[3] Parm. omittit : « ergo nec uniri sibi. »

[4] Parm. : « dicendum. »
[5] Parm. : « spiritus. »
[6] Parm. omittit : « corpori. »
[7] Parm. omittit : « et sic habetur propositum. »

7. Præterea, secundum Philosophum in lib. *De cœlo*, omnis debilitatio est præter naturam. Quicquid ergo debilitat aliquid non unitur ei naturaliter. Sed anima debilitatur per unionem corporis ; et quantum ad esse, quia corpus prægravat animam, ut dicitur in lib. *De spiritu et anima*, cap. xiv ; et quantum ad operationem, quia non potest se cognoscere, nisi retrahendo se ab omnibus corporeis nexibus, ut in eodem lib. dicitur. Ergo unio animæ ad corpus non est naturalis : et sic idem quod prius.

8. Præterea, Commentator dicit in VIII *Metaph.*, quod cum id quod est in potentia fit actu, hoc non fit per aliquod additum. Sed cum anima unitur corpori, additur corpori aliquod extrinsecum ; quia anima creatur a Deo, et corpori infunditur. Ergo anima non est actus, seu forma corporis.

9. Præterea, forma educitur de potentia materiæ. Sed substantia spiritualis non potest educi de potentia materiæ corporalis. Ergo substantia spiritualis non potest uniri corpori ut forma.

10. Præterea, major est convenientia spiritus ad spiritum quam spiritus ad corpus. Sed spiritus non potest esse forma alterius spiritus. Ergo neque substantia spiritualis potest esse forma corporis.

11. Præterea, Augustinus dicit, quod anima et Angelus sunt natura pares, officio dispares. Sed Angelus non potest esse forma corporis. Ergo neque anima.

12. Præterea, Boetius dicit in lib. *De duab. naturis*, cap. i, *Pat. lat.* t. LXIV, col. 1342 : « Natura est unumquodque [1] informans specifica differentia. » Sed eadem est specifica differentia animæ et Angeli, scilicet rationale. Ergo eadem est natura ; et sic idem quod prius.

13. Præterea, anima eodem modo se habet ad totum et partes ; quia est tota in toto, et tota in qualibet parte. Sed substantia spiritualis, quæ est intellectus, nullius partis corporis est actus, ut dicitur in III *De anima*, com. vi. Ergo substantia spiritualis non est forma totius corporis.

14. Præterea, forma naturalis existens in corpore, non operatur extra corpus. Sed anima existens in corpore operatur extra corpus : dicitur enim in Concilio Aquilejensi [2] de mulieribus quæ putant se ad Dianam de nocte ire, quod eis advenit in spiritu quod putant se in corpore pati ; et sic etiam eorum extra corpus operatur. Non ergo substantia spiritualis unitur corpori ut forma naturalis ejus.

15. Præterea, in lib. *De articulis fidei* dicitur : « Neque forma sine materia, neque materia sine forma subjectum esse potest. » Sed corpus est subjectum aliquorum accidentium. Ergo corpus non est materia sine forma. Si igitur substantia spiritualis advenit ei ut forma, sequitur quod duæ formæ erunt in uno et eodem ; quod est impossibile.

16. Præterea, corruptibile et incorruptibile differunt genere ; nec aliquid de eis dicitur univoce, ut patet per Philosophum et Commentatorem ejus in X *Metaph.*, com. xxvi. Plus ergo differt corruptibile et incorruptibile quam duo contraria, quæ sunt species unius generis. Sed unum contrariorum non est nec esse potest forma alterius ; Boetius enim dicit, quod unum contrarium non juvat aliud ad esse. Ergo substantia spiritualis cum sit incorruptibilis, non juvat corpus corruptibile ad esse ; et ita non est forma ejus, cum forma det esse materiæ.

17. Præterea, quidquid unitur alteri per id quod non est de essentia ejus non unitur ei ut forma. Sed intellectus unitur corpori per phantasma, quod non est de [3] substantia intellectus, ut Commentator dicit in III *De anima*, com. v et xxxvi. Ergo substantia spiritualis, quæ est intellectus, non unitur corpori ut forma.

18. Præterea, omnis substantia spiritualis est intellectualis. Omnis autem substantia intellectualis est abstracta a materia, cum per immunitatem a materia sit aliquid intellectuale. Nulla ergo substantia spiritualis est forma in materia ; et ita non potest uniri corpori ut forma.

19. Præterea, ex materia et forma fit unum. Si igitur substantia spiritualis unitur corpori ut forma, oportet quod ex spirituali substantia et corpore fiat unum. Formæ ergo intelligibiles quæ recipiuntur in intellectu, reciperentur in materia corporali ; quod est impossibile ; quia formæ receptæ in materia corporali, sunt intelligibiles tantum in potentia. Non ergo substantia spiritualis unitur corpori ut forma.

Sed contra est quod Dionysius dicit

[1] « Unamquamque rem. »
[2] Ancyrano aliis apud Reginonem Prumiensem. Vide Gratianum *can.* Episcopi.
[3] Parm. omittit : « de. »

cap. IV *De divin. nomin.* § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 695, quod anima est substantia intellectualis habens vitam indeficientem. Sed anima est forma corporis, ut patet per ejus definitionem, quæ ponitur in II *De anima*, com. VI. Ergo aliqua substantia spiritualis, sive intellectualis, unitur corpori ut forma.

Respondeo dicendum, quod difficultas hujus quæstionis ex hoc accidit, quia substantia spiritualis est quædam res per se subsistens. Formæ autem debetur esse in alio, id est in materia, cujus est actus et perfectio ; unde contra rationem substantiæ spiritualis esse videtur quod sit corporis forma; et propter hoc Gregorius Nyssenus in suo lib. quem *De anima* fecit, imposuit Aristoteli, cap. VI, quod posuit animam non per se subsistentem esse, et corrumpi corrupto corpore, quia posuit eam entelechiam, quasi actum vel perfectionem physici corporis. Sed tamen si aliquis diligenter consideret, evidenter apparet quod necesse est aliquam spiritualem substantiam formam humani corporis esse. Manifestum est enim quod huic homini singulari, ut Socrati vel Platoni, convenit intelligere. Nulla autem operatio convenit alicui nisi per aliquam formam in ipso existentem, vel substantialem vel accidentalem : quia nihil agit aut operatur nisi secundum quod est actu. Est autem unumquodque actu per formam aliquam vel substantialem vel accidentalem; cum forma sit actus; sicut ignis est actu ignis per igneitatem, actu calidus per calorem. Oportet igitur principium hujus operationis, quod est intelligere, formaliter inesse huic homini; principium autem hujus operationis non est forma aliqua cujus esse sit dependens a corpore, et materiæ obligatum sive immersum; quia hæc operatio non fit per corpus, ut probatur in III *De anima*, com. VI; unde principium hujus operationis habet operationem sine communicatione materiæ corporalis [1] quoniam unumquodque operatur secundum quod est; unde oportet quod esse illius principii sit esse elevatum supra materiam corporalem, et non dependens ab ipsa. Hoc autem proprium est spiritualis substantiæ. Oportet autem dicere, si prædicta conjungantur, quod quædam spiritualis substantia, sit forma humani corporis.

Quidam vero concedentes quod intelligere sit actus spiritualis substantiæ, negaverunt illam spiritualem substantiam uniri corpori ut forma. Quorum Averroes docuit intellectum possibilem, secundum esse, separatum a corpore; vidit tamen quod nisi esset aliqua unio ejus ad hunc hominem, actio ejus ad hunc hominem pertinere non posset. Si enim sint duæ substantiæ omnino disjunctæ, una agente vel operante, alia non dicitur operari. Unde posuit intellectum illum, quem dicebat separatum omnino secundum esse a corpore, continuari cum hoc homine per phantasmata, hac ratione, quia species intelligibilis, quæ est perfectio intellectus possibilis, fundatur in phantasmatibus a quibus abstrahitur. Sic ergo habet duplex esse ; unum in intellectu possibili, cujus est forma; et aliud in phantasmatibus, a quibus abstrahitur. Phantasmata autem sunt in hoc homine, quia virtus imaginativa est virtus in corpore, id est habens organum corporale. Ipsa ergo species intelligibilis est medium conjungens intellectum possibilem homini singulari. Sed hæc continuatio nullo modo sufficit ad hoc quod hic homo singularis intelligat. Ut enim Aristoteles dicit in lib. III *De anima*, com. XXXVIII et XXXIX, phantasmata comparantur ad intellectum possibilem sicut color ad visum. Sic igitur species intelligibilis a phantasmatibus abstracta est in intellectu possibili, sicut species coloris in sensu visus; sic autem est in phantasmatibus intelligibilis species sicut species visibilis est in colore parietis. Per hoc autem quod species visibilis, quæ est forma visus, fundatur in colore parietis, non conjungitur visus parieti ut videnti, sed ut viso ; non enim per hoc paries videt, sed videtur. Non enim hoc facit cognoscentem, ut sit in eo forma cujus similitudo est in potentia cognoscente; sed ut sit in ipso cognoscitiva potentia. Neque igitur hic homo per hoc erit intelligens quod sunt in eo phantasmata, quorum similitudo, quæ est species intelligibilis, est in intellectu possibili; sed sequitur per hoc quod sua phantasmata sint aliorum intellecta. Sed oportet ipsum intellectum possibilem, qui est potentia intelligens, formaliter inesse huic homini ad hoc quod hic homo intelligat. Videtur etiam in ipsa ratione continuationis defecisse; cum species in-

[1] Parm. : « corporalis. Sic autem unumquodque. »

telligibilis non sit unum cum intellectu possibili nisi inquantum est abstracta a phantasmatibus; sic enim solum est intellecta in actu; secundum autem quod est in phantasmatibus, est intellecta solum in potentia. Per hoc igitur magis demonstratur disjunctio intellectus possibilis a phantasmatibus quam continuatio. Oportet enim illa esse omnino disjuncta, quorum uni aliquid uniri non potest, nisi fuerit ab altero separatum.

Hac igitur opinione rejecta tamquam impossibili, considerandum est quod Plato efficacius posuit hunc hominem intelligere, nec tamen substantiam spiritualem uniri corpori ut formam. Ut enim Gregorius Nyssenus narrat, lib. XIII, qui est *De scientia* et lib. XXXII, qui est *De natura*, et lib. V *De natura hominis* [1], Plato posuit substantiam intellectivam, quæ dicitur anima, uniri corpori per quemdam spiritualem contactum; quod quidem intelligitur secundum quod movens vel agens tangit motum aut passum, etiam si sit incorporeum. Ex qua ratione dicit Aristoteles in I *De generat.*, com. XLV, XLVII, LIII, quod quædam tangunt et non tanguntur; quia agunt, et non patiuntur. Unde dicebat Plato, ut dictus Gregorius refert, quod homo non est aliquid compositum ex anima et corpore, sed est anima utens corpore, ut intelligatur esse in corpore quodammodo sicut nauta in navi. Quod videtur tangere Aristoteles in II *De anima*, cap. X. Sic igitur et hic homo intelligit inquantum hic homo est ipsa substantia spiritualis, quæ est anima, cujus actus proprius est intelligere; hac tamen substantia forma corporis non existente. Sed ad hujus rationis improbationem unum sufficiat, quod Aristoteles in II *De anima*, com. XXV et XXVI, inducit directe contra hanc positionem. Si enim anima non uniretur corpori ut forma, sequeretur quod corpus et partes ejus non haberent esse specificum per animam; quod manifeste falsum apparet; quia recedente anima non dicitur oculus aut caro et os nisi æquivoce, sicut oculus pictus [2] vel lapideus. Unde manifestum est quod anima est forma et quod quid erat esse hujus corporis; id est a qua hoc corpus habet rationem suæ speciei. Qualiter autem hoc esse possit, inquirendum est.

Considerandum est autem, quod quanto aliqua forma est perfectior, tanto magis supergreditur materiam corporalem; quod patet inducenti in diversis formarum ordinibus. Forma enim elementi non habet aliquam operationem nisi quæ fit per qualitates activas et passivas, quæ sunt dispositiones materiæ corporalis. Forma autem corporis mineralis habet aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas, quæ consequitur speciem ex influentia corporis cœlestis; ut quod magnes attrahit ferrum, et quod sapphyraus [3] curat apostema. Ulterius autem anima vegetabilis habet operationem, cui quidem deserviunt qualitates activæ et passivæ organicæ; sed tamen supra posse hujusmodi qualitatum ipsa effectum proprium sortitur in nutriendo et augendo usque ad determinatum terminum, et alia hujusmodi complendo. Anima autem sensitiva ulterius habet operationem, ad quam nullo modo se extendunt qualitates activæ et passivæ, nisi quatenus exiguntur ad compositionem organi per quod talis operatio exercetur: ut videre, audire, appetere et hujusmodi. Perfectissima autem formarum, id est anima humana, quæ est finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quæ non fit per organum corporale, scilicet intelligere. Et quia esse rei proportionatur ejus operationi, ut dictum est, cum unumquodque operetur secundum quod est ens; oportet quod esse animæ humanæ superexcedat materiam corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa; sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. Inquantum igitur supergreditur esse materiæ corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis; inquantum vero attingitur a materia, et esse suum communicat illi, est corporis forma. Attingitur autem a materia corparali ea ratione quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi, ut patet per Dionysium cap. VII *De divin. nomin.*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 871; et ideo anima humana quæ est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima et corpore unum sicut

[1] Qui tamen non est Gregorii Nysseni, sed Nemesii, ut sæpius notatum.

[2] Al.: « fictus. »

[3] Al.: sapphyrus.

ex forma et materia. Si vero substantia spiritualis esset composita ex materia et forma, impossibile esset quod esset forma corporis [1] : quia de ratione materiæ est quod non sit in alio, sed quod ipsa sit primum subjectum.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia spiritualis, licet non comprehendatur a corpore, attingitur tamen aliqualiter ab eo, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod intelligere est operatio animæ humanæ secundum quod superexcedit proportionem materiæ corporalis; et ideo non fit per aliquod organum corporale. Potest tamen dici, quod ipsum conjunctum, idest homo, intelligit, inquantum anima, quæ est pars ejus formalis, habet hanc operationem propriam, sicut operatio cujuslibet partis attribuitur toti; homo enim videt oculo, ambulat pede, et similiter intelligit per animam.

Ad tertium dicendum, quod habet anima esse subsistens, inquantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum ; et tamen ad hujus esse communionem recipit corpus; ut sic sit unum esse animæ et corporis, quod est esse hominis. Si autem secundum aliud esse uniretur sibi corpus, sequeretur quod esset unio accidentalis.

Ad quartum dicendum, quod anima secundum suam essentiam est forma corporalis, et non secundum aliquid additum. Tamen inquantum attingitur a corpore, est forma; inquantum vero superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus, vel spiritualis substantia.

Ad quintum dicendum, quod nulla pars habet perfectionem naturæ separata a toto. Unde anima, cum sit pars humanæ naturæ, non habet perfectionem suæ naturæ nisi in unione ad corpus; quod patet ex hoc quod in virtute ipsius animæ est quod fluant ab ea quædam potentiæ quæ non sunt actus organorum corporalium, secundum quod excedit corporis proportionem; et iterum quod fluant ab ea potentiæ quæ sunt actus organorum, inquantum potest contingi a materia corporali. Non est autem aliquid perfectum in sua natura nisi actu explicari possit quod in eo virtute continetur, unde anima licet possit esse et intelligere a corpore separata, tamen non habet perfectionem suæ naturæ cum est separata a corpore; ut Augustinus dicit, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. XXXV.

Ad sextum dicendum, quod miraculum non accipitur ibi secundum quod dividitur contra naturalem operationem, sed secundum quod etiam ipsa naturalia opera miracula dicuntur, prout ab incomprehensibili divina virtute procedunt. Et hoc modo dicit Augustinus *Super Joan.* tract. XXIV, quod mirabilius est quod Deus ex paucis granis tantam segetum multitudinem producit quæ sufficiat ad totius humani generis satietatem, quam quod ex quinque panibus quinque millia hominum satiavit [2].

Ad septimum dicendum, quod illud per quod debilitatur aliquid præintellecta sua natura, non est naturale. Contingit tamen plerumque quod aliquid est pertinens ad naturam alicujus, ex quo sequitur in eo aliqua debilitatio aut defectus; sicut componi ex contrariis est naturale animali; ex quo sequitur in eo mors et corruptio. Et similiter naturale est animæ quod indigeat phantasmatibus ad intelligendum; ex quo tamen sequitur quod diminuatur in intelligendo a substantiis superioribus. Quod autem dicitur, quod anima a corpore prægravatur, hoc non est ex ejus natura, sed ex ejus corruptione, secundum illud Sapient. IX, 15 : *Corpus quod corrumpitur aggravat animam.* Quod vero dicitur quod abstrahit se a nexibus corporalibus ut se intelligat, intelligendum est quod abstrahit se ab eis quasi ab objectis; quia anima intelligitur per remotionem omnis corporeitatis; non tamen ab eis abstrahitur secundum esse; quinimmo quibusdam corporeis organis læsis, non potest anima directe nec se nec aliud intelligere, ut quando læditur cerebrum.

Ad octavum dicendum quod quanto aliqua forma est altior, tanto plus indiget a potentiori agente produci; unde cum anima humana sit altissima omnium formarum producitur a potentissimo agente, scilicet Deo; alio tamen modo quam aliæ formæ a quibuscumque agentibus. Nam aliæ formæ non sunt subsistentes; unde esse non est earum, sed eis aliqua sunt; unde fieri earum est secundum quod materia vel subjectum

[1] Al. : « esset formalis. — Parm. : « corporalis. »

[2] Sensus est Augustini. »

reducitur de potentia in actum : et hoc est formam educi de potentia materiæ absque additione alicujus extrinseci. Sed ipsa anima habet esse subsistens; unde sibi proprie debetur fieri ; et corpus trahitur ad esse ejus. Et propter hoc dicitur, quod est ab extrinseco, et quod non educitur de potentia materiæ. Unde patet solutio ad nonum.

Ad decimum dicendum, quod spiritus magis convenit cum spiritu quam cum corpore convenientia naturæ; sed convientia proportionis, quæ requiritur inter formam et materiam, magis convenit spiritus cum corpore quam spiritus cum spiritu; cum duo spiritus sint duo actus; corpus autem comparetur ad animam sicut potentia ad actum.

Ad undecimum dicendum, quod Angelus et anima sunt pares natura generis, inquantum utrumque est intellectualis substantia; sed Angelus natura speciei est superior, ut patet per Dionysium, cap. IV *Cœlest. hierarchiæ*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 179.

Ad duodecimum dicendum, quod « rationale » proprie acceptum est differentia animæ, non Angeli, sed magis « intellectuale, » ut Dionysius utitur; quia Angelus non cognoscit veritatem per discursum rationis, sed simplici intuitu, quod est proprie intelligere. Si tamen « rationale » large accipiatur, tunc dicendum est quod non est ultima differentia specifica, sed dividitur per alias specificas differentias propter diversos gradus intelligendi.

Ad decimumtertium dicendum quod intellectus non dicitur esse actus partis alicujus corporis, inquantum est potentia non utens organo; ipsa tamen substantia animæ unitur corpori ut forma, sicut dictum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod illis mulieribus discursus dicitur accidere in spiritu; non quod spiritus, id est substantia animæ, extra corpus operetur; sed quia in spiritu, hoc est in phantastico animæ, hujusmodi visa formantur.

Ad decimumquintum dicendum, quod materia sine forma, proprie loquendo, non potest esse subjectum, secundum quod subjectum proprie dicitur aliquid ens actu; sed quod corpus animatum sit ens actu, ut possit esse subjectum, non habet ab alia forma quam ab anima, ut infra, art. seq., patebit.

Ad decimumsextum dicendum quod corruptibile et incorruptibile non conveniunt in genere secundum considerationem naturalem, propter diversum modum essendi, et diversam rationem potentiæ in utroque; licet possint convenire in genere logico, quod accipitur secundum intentionem intelligibilem solum. Anima autem licet sit incorruptibilis, non tamen est in alio genere quam corpus ; quia cum sit pars humanæ naturæ, non competit sibi esse in genere vel specie, vel esse personam aut hypostasim, sed composito, Unde etiam nec hoc aliquid dici potest, si per « hoc aliquid » intelligatur hypostasis, vel persona, vel individuum in genere aut specie collocatum. Sed si « hoc aliquid » dicatur omne quod potest per se subsistere, sic anima est hoc aliquid.

Ad decimumseptimum dicendum, quod illa positio Commentatoris est impossibibilis, ut ostensum est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod de ratione substantiæ intellectualis est quod sit immunis a materia a qua dependeat ejus esse sicut totaliter comprehensum a materia ; unde nihil prohibet animam esse substantiam intellectualem et formam corporis, ut supra dictum est.

Ad decimumnonum dicendum quod ex anima humana et corpore ita fit unum, quod cum [1] anima superexcedit corporis proportionem, ex ea parte qua corpus excedit, attribuitur ei potentia intellectiva; unde non oportet quod species intelligibiles quæ sunt in intellectu recipiantur in materia corporali.

ARTICULUS III.

Utrum substantia spiritualis , quæ est anima humana, uniatur corpori per medium.

Tertio quæritur, utrum substantia spiritualis, quæ est anima humana, uniatur corpori per medium. Et videtur quod sic. Dionysius enim dicit cap. VIII *Cœlest. hierar.* § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 239, quod suprema conjunguntur infimis per media. Sed inter substantiam spiritualem et corpus sunt media anima vegetabilis et sensibilis. Ergo substantia spiritualis, quæ est anima rationalis, unitur corpori mediante vegetabili et sensibili.

2. Præterea, Philosophus dicit in II *De*

[1] Parm. : « quod tamen anima superexcedat... et ex ea parte. »

anima, com. VI, quod anima est actus corporis organici physici potentia vitam habentis. Corpus ergo physicum organicum potentia vitam habens comparatur ad animam ut materia ad formam. Sed hoc, scilicet corpus physicum organicum, non est nisi per aliquam formam substantialem. Ergo illa forma substantialis, quæcumque sit, præcedit in materia substantiam spiritualem, quæ est anima rationalis; et eadem ratione aliæ formæ consequentes, quæ sunt anima sensibilis et vegetabilis.

3. Præterea, quamvis materia non sit genus, nec differentia forma, quia eorum neutrum prædicatur de composito; genus autem et differentia de specie prædicantur, tamen, secundum Philosophum in VIII *Metaphys.* com. VI, genus sumitur a materia, et differentia a forma. Sed genus hominis est « animal », quod sumitur a natura sensitiva; differentia vero « rationale, » quod sumitur ab anima rationali. Natura ergo sensitiva se habet ad animam rationalem ut materia ad formam. Sed natura sensitiva perficitur per animam sensitivam. Ergo anima sensitiva præexistit animæ rationali in materia; et eadem ratione omnes aliæ formæ præcedentes.

4. Præterea, ut probatur in VIII *Phys.*, com. III, omne movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia mota. Sed homo et quodlibet animal est movens seipsum: pars autem ejus movens est anima: pars autem mota non potest esse materia nuda, sed oportet esse corpus; quia omne quod movetur, est corpus, ut probatur VI *Phys.* (com. XXXII). Corpus autem est per aliquam formam. Præexistit ergo aliqua forma in materia ante animam; et sic idem quod prius.

5. Præterea, Damascenus dicit, lib. III *De fid. orth.* cap. II, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 987, quod tanta est simplicitas divinæ essentiæ, ut non congruat Verbum uniri carni nisi mediante anima. Distinctio ergo secundum simplex et compositum impedit quod aliqua non possint conjungi sine medio. Sed anima rationalis et corpus maxime distant secundum simplex et compositum. Ergo oportet quod uniantur per medium.

6. Præterea, Augustinus, (alius Auctor) dicit in libro *De spiritu et anima*, cap. XIV, circa med., quod anima quæ vere spiritus est, et caro quæ vere corpus est, in suis extremitatibus facile et convenienter conjunguntur [0]; id est in phantastico animæ, quod corpus non est, sed simile corpori, et sensualitate corporis, quæ fere [2] spiritus est, quia sine anima fieri non potest, conjunguntur. [1] Ergo anima conjungitur corpori per duo media; scilicet per phantasticum et sensualitatem.

7. Præterea, in eodem libro, cap. XV in princ., dicitur: « Cum anima sit incorporea, per subtiliorem naturam corporis sui, id est per ignem et aerem, corpus administrat. » Eadem autem ratione corpus administrat qua ei unitur: deficientibus enim his quibus administrat corpus, anima discedit a corpore, ut Augustinus dicit, VII *Super Genes. ad litt.*, cap. XIX, a med. Ergo anima unitur corpori per medium.

8. Præterea, ea quæ maxime differunt non conjunguntur nisi per medium. Sed corruptibile et incorruptibile maxime differunt, ut dicitur in X *Metaphys.*, com. XXVI. Anima ergo humana, quæ est incorruptibilis, non unitur corpori corruptibili nisi per medium.

9. Præterea, philosophus quidam dicit in libro *De differentia spiritus et animæ*, quod anima unitur corpori mediante spiritu. Unitur ergo ei per medium.

10. Præterea, quæ sunt diversa per essentiam non uniuntur sine medio. Oportet enim aliquid esse quod faciat ea unum, ut patet VIII *Metaph.*, com. XV et XVI. Sed anima et corpus differunt per essentiam. Ergo non possunt uniri nisi per medium.

11. Præterea, anima unitur corpori, ut perficiatur per hujusmodi unionem: quia forma non est propter materiam, sed materia propter formam. Perficitur autem anima ex unione corporis, præcipue quantum ad intelligere phantasticum; inquantum scilicet intelligit abstrahendo a phantasmatibus. Ergo unitur corpori per phantasmata, quæ non sunt neque de essentia corporis, neque de essentia animæ. Ergo anima unitur corpori per medium.

12. Præterea, corpus ante adventum animæ rationalis in materno utero habet aliquam formam. Adveniente autem anima

[1] Parm. : « distinguuntur; et. »

[2] Parm. : « vere. »

rationali, non est dicere quod illa forma deficiat; quia neque cedit in nihilum, neque esset dare in quid rediret. Ergo forma aliqua præexistit in materia ante animam rationalem.

13. Præterea, in embryone ante adventum animæ rationalis apparent opera vitæ, ut patet in XVI *De animalibus*, lib. *De gener. animalium*, cap. IV. Sed opera vitæ non sunt nisi ab anima. Ergo alia anima præexistit in corpore ante adventum animæ rationalis; et sic videtur quod anima rationalis uniatur corpori mediante alia anima.

14. Præterea, cum abstrahentium non sit mendacium, ut dicitur in II *Physicor.*, com. XIX, oportet corpus de quo Mathematici loquuntur, aliqualiter esse. Cum ergo non sit separatum a sensibilibus, sequitur quod sit in sensibilibus. Sed ad hoc quod sit corpus, requiritur forma corporeitatis. Ergo forma corporeitatis ad minus præintelligitur in corpore humano, quod est corpus sensibile, ante animam humanam.

15. Præterea, in VII *Metaphysic.* com. XXVII, dicitur, quod omnis definitio habet partes; et quod partes definitionis sunt formæ. In quolibet ergo definito oportet esse plures formas. Cum ergo homo sit quoddam definitum, necesse est in eo ponere plures formas; et ita aliqua forma præexistit ante animam rationalem.

16. Præterea, nihil dat quod non habet. Sed anima rationalis non habet corporeitatem, cum sit incorporea. Ergo non dat homini corporeitatem; et ita oportet quod homo habeat hoc ab alia forma.

17. Præterea, Commentator dicit, quod materia prima prius recipit formas universales quam particulares, utpote prius formam corporis quam formam animati corporis; et sic deinceps. Cum ergo anima humana sit ultima forma, et maxime specifica, videtur quod præsupponat alias formas universales in materia.

18. Præterea, Commentator dicit in libro *De substantia orbis*, cap. I, a med., quod dimensiones præexistunt in materia ante formas elementares. Sed dimensiones sunt accidentia, et præsupponunt aliquam formam substantialem in materia; alioquin esse accidentale præcederet esse substantiale. Ergo ante formam simplicis elementi præexistit in materia aliqua alia forma substantialis. Multo igitur fortius ante animam rationalem.

19. Præterea, secundum Philosophum in lib. *De generatione* I, com. XXV et XXXIV, facilius aer convertitur in ignem quam aqua, propter hoc quod convenit cum eo in una qualitate, scilicet calore. Cum ergo ex aere fit ignis, oportet quod maneat idem calor specie: quia si differret specie calor ignis et calor aeris, essent octo qualitates primæ, et non quatuor tantum. Eadem enim ratio esset de aliis qualitatibus, quarum quælibet in duobus elementis invenitur. Si ergo dicatur quod remaneat idem specie, sed differens numero; non erit facilior conversio aeris in ignem quam aquæ in ignem; quia forma ignis habebit corrumpere duas qualitates in aere sicut in aqua. Relinquitur ergo quod sit idem calor numero. Sed hoc non potest esse nisi præexistente aliqua forma substantiali, quæ utrobique remanet una, et conservat subjectum caloris unum: non enim potest esse accidens unum numero, nisi subjectum fuerit unum. Oportet ergo dicere quod ante formam corporis simplicis, præintelligatur in materia aliqua forma substantialis. Multo igitur magis ante animam rationalem.

20. Præterea, materia prima, quantum est de se, indifferenter se habet ad omnes formas. Si igitur non præexistant quædam formæ et dispositiones ante alias per quas approprietur ad hanc formam vel ad illam, non magis recipietur in ea hæc forma quam illa.

21. Præterea, materia unitur formæ per potentiam qua ei potest subesse. Sed potentia illa non est idem quod essentia materiæ: sic enim esset æqualis simplicitatis cum Deo, quod est sua potentia. Cadit ergo aliquid medium inter materiam et animam et quamlibet aliam formam.

Sed contra est in libro *De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. XV, in princ.: « Neque duas in homine animas dicimus: unam animalem, quæ corpus vivificet, aliam spiritualem, quæ rationem ministret.» Ex hoc sic arguitur. Sicut homo est in genere animalis, ita est in genere animati corporis et substantiæ. Sed per unam et eamdem formam, quæ est anima, est homo et animal, ut prædicta auctoritate patet. Ergo, eadem ratione, per unam et eamdem formam collocatur in omnibus generibus superioribus; et sic non præexistit ante animam aliqua forma in materia.

Præterea, plus distat Deus et anima, quam anima et corpus. Sed in mysterio Incarnationis Verbum est unitum animæ

immediate. Ergo multo fortius anima potest uniri corpori immediate.

Præterea, medium oportet participare cum utroque extremorum. Sed non potest esse aliquid quod partim sit corporale et partim spirituale. Ergo non potest aliquid cadere medium inter animam et corpus.

Præterea, Magister dicit in I distint. II libri *Sententiarum*, quod unio animæ ad corpus est exemplum iliius beatæ unionis qua anima beata conjungitur Deo [1]. Sed illa conjunctio fit sine medio. Ergo et ista unio.

Præterea, Philosophus dicit in I *De anima*, text. com. xc, quod corpus non continet animam, sed magis anima corpus ; et dicit ibidem Commentator, quod anima est causa continuitatis corporis. Sed continuitas corporis dependet a forma substantiali [2], per quam corpus est corpus. Ergo ipsa anima rationalis est forma in homine, qua corpus est corpus.

Præterea, efficacior est et virtuosior anima rationalis quam forma simplicis elementi. Sed a forma simplicis elementi habet corpus simplex quidquid substantialiter est. Ergo multo fortius ab anima corpus humanum ; et sic non præexistit aliqua forma, vel aliquod medium.

Respondeo dicendum quod hujus quæstionis veritas aliqualiter dependet ex præmissa, art. præced.. Si enim anima rationalis unitur corpori solum per contactum virtualem, ut motor, ut aliqui posuerunt, nihil prohibebit dicere quod sint multa media inter animam et corpus ; et magis inter animam et materiam primam. Si vero ponatur anima uniri corpori ut forma, necesse est dicere quod uniatur ei immediate. Omnis enim forma, sive substantialis, sive accidentalis, unitur materiæ vel subjecto. Unumquodque enim secundum hoc est unum, secundum quod est ens : est autem unumquodque ens actu per formam, sive secundum esse substantiale, sive secundum esse accidentale ; unde omnis forma est actus ; et per consequens est ratio unitatis qua aliquid est unum. Sicut igitur non est dicere quod sit aliquod aliud medium quo materia habeat esse per suam formam ; ita non potest dici quod sit aliquod aliud medium uniens formam materiæ vel subjecto. Secundum igitur quod anima est forma corporis, non potest esse aliquid medium inter animam et corpus. Secundum vero quod est motor, sic nihil prohibet ibi ponere multa media ; manifeste enim anima per corpus movet alia membra, et etiam per spiritum movet corpus. Sed tunc dubium restat, quod sit proprium subjectum animæ quod comparetur ad ipsam sicut materia ad formam. Circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod sunt multæ formæ substantiales in eodem individuo, quarum una substernitur alteri ; et sic materia prima non est immediatum subjectum ultimæ formæ substantialis, sed subjicitur ei mediantibus formis mediis ; ita quod ipsa materia, secundum quod est sub forma prima, est subjectum proximum formæ secundæ ; et sic deinceps usque ad ultimam formam. Sic igitur subjectum animæ rationalis proximum est corpus perfectum anima sensitiva ; et huic unitur anima rationalis immediate ut forma. Alia opinio est, quod in uno individuo non est nisi una forma substantialis ; et secundum hoc oportet dicere, quod per formam substantialem, quæ est forma humana, habet hoc individuum non solum quod sit homo, sed quod sit animal, et quod sit vivum, et quod sit corpus, et substantia et ens ; et sic nulla alia forma susbtantialis præcedit in hoc homine animam humanam, et per consequens nec accidentalis ; quia tunc oporteret dicere, quod materia prius perficiatur per formam accidentalem quam substantialem ; quod est impossibile ; oportet enim omne accidens fundari in substantia. Harum autem duarum opinionum diversitas ex hoc procedit, quod quidam ad inquirendam veritatem de natura rerum processerunt ex rationibus intelligibilibus ; et hoc fuit proprium Platonicorum ; quidam vero ex rebus sensibilibus ; et hoc fuit proprium Philosophiæ Aristotelis, ut dicit Simplicius in *Commento super prædicamenta*. Consideraverunt Platonici ordinem quemdam generum et specierum ; et quod superius potest intelligi sine inferiori, sicut homo sine hoc homine, et animal sine homine, et sic deinceps. Existimaverunt etiam quod quidquid est abstractum in intellectu sit abstractum in re ; alias videbatur eis quod intellectus abstrahens esset falsus

[1] Sensus est Magistri.

[2] Al. : « substantialiter. »

aut vanus, si nulla res abstracta ei responderet; propter quod etiam crediderunt mathematica esse abstracta a sensibilibus, quia sine eis intelliguntur. Unde Plato[1] posuit hominem abstractum ab his hominibus, et sic deinceps usque ad ens et unum et bonum, quod posuit summam rerum virtutem. Viderunt enim quod semper inferius particularius est suo superiori, et quod natura superioris participatur in inferiori; participans autem se habet ut materiale ad participatum; unde posuerunt quod inter abstracta quanto aliquid est universalius, tanto est formalius. Quidam vero secundum eamdem viam ingredientes, ex opposito posuerunt quod quanto aliqua forma est universalior, tanto est magis materialis. Et hæc est positio Avicebron in libro *Fontis vitæ*; posuit enim materiam primam absque omni forma, quam vocavit materiam universalem, et dixit eam communem substantiis spiritualibus et corporalibus : cui dixit advenire formam universalem quæ est forma substantiæ. Materiam autem sic sub forma substantiæ existentem in aliquo sui[2] dixit recipere formam corporeitatis, alia parte ejus, quæ pertinet ad spirituales substantias, sine hujusmodi forma remanente : et sic deinceps posuit in materia formam sub forma secundum ordinem generum et specierum usque ad ultimam speciem specialissimam. Et hæc positio, quamvis videatur discordare a prima, tamem secundum rei veritatem cum ea concordat, et est sequestris[3] ejus. Posuerunt enim Platonici, quod quanto aliqua causa est universalior et formalior, tanto ejus perfectio in aliquo individuo magis est substracta[4]; unde effectum primi abstracti, quod est bonum, posuerunt materiam primam, ut supremo agenti respondeat primum subjectum; et sic deinceps secundum ordinem causarum abstractarum et formarum participatarum in materia, sicut universalius abstractum est formalius, ita universalior forma participata est materialior. Sed hæc positio, secundum vera Philosophiæ principia, quæ consideravit Aristoteles, est impossibilis. Primo quidem, quia nullum individuum substantiæ esset simpliciter unum. Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu, inquantum id quod est potentia, fit actu; et propter hoc homo albus non est simpliciter unum; sed animal bipes est simpliciter unum, quia hoc ipsum quod est animal, est bipes. Si autem esset seorsum animal et seorsum bipes, homo non esset unum, sed plura, ut Philosophus argumentatur in III et VIII *Metaph.*, com. xv. Manifestum est ergo, quod si multiplicarentur multæ formæ substantiales in uno individuo substantiæ, individuum substantiæ non esset unum simpliciter, sed secundum quid, sicut homo albus. Secundo vero, quia in hoc consistit ratio accidentis quod sit in sebjecto; ita tamen quod per subjectum intelligatur aliquod ens actu, et non in potentia tantum; secundum quem modum forma substantialis non est in subjecto, sed in materia. Cuicumque ergo formæ substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens. Manifestum est autem quod quælibet forma substantialis, quæcumque sit, facit ens actu, et constituit; unde sequitur quod sola prima forma, quæ advenit materiæ, sit substantialis, omnes vero subsequenter advenientes sint accidentales. Nec hoc excluditur per hoc quod quidam dicunt quod prima forma est in potentia ad secundam; quia omne subjectum comparatur ad suum accidens ut potentia ad actum. Completior etiam esset forma corporalis quæ præstaret susceptibilitatem vitæ, quam illa quæ non præstaret. Unde si forma corporis inanimati facit ipsum esse subjectum, multo magis forma corporis potentia vitam habentis facit ipsum esse subjectum; et sic anima esset forma in subjecto, quod est ratio accidentis. Tertio, quia sequeretur quod in adeptione postremæ formæ, non esset generatio simpliciter, sed secundum quid tantum. Cum enim generatio sit transmutatio de non esse in esse, id simpliciter generatur quod fit ens, simpliciter loquendo, de non ente simpliciter. Quod autem præexistit ens actu, non potest fieri ens simpliciter; sed potest fieri ens hoc, ut album vel magnum; quod est fieri secundum quid. Cum igitur forma præcedens in materia faciat esse actu, subsequens forma non faciet esse simpliciter, sed esse hoc, ut esse hominem vel asinum vel plantam. Et sic non erit generatio simpliciter. Et propter hoc omnes

[1] Parm. : « unde posuerunt. »
[2] Parm. : « suo. »
[3] Parm. : « sequela. »
[4] Al. : « abstracta. »

antiqui, qui posuerunt materiam primam esse aliquid actu, ut ignem, aerem aut aquam, aut aliquid medium, dixerunt quod fieri nihil erat nisi alterari; et Aristoteles eorum dubitationem solvit ponendo materiam esse in potentia tantum; quam dicit esse subjectum generationis et corruptionis simpliciter. Et quia materia nunquam denudatur ab omni forma; propter hoc quandocumque recipit unam formam, perdit aliam, et e converso. Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis; et quod per eam homo non solum est homo, sed animal, et vivum, et corpus, et substantia et ens. Quod quidem sic considerari potest. Forma enim est similitudo agentis in materia. In virtutibus autem activis et operativis hoc invenitur quod quanto aliqua virtus est altior, tanto in se plura comprehendit, non composite, sed unite; sicut secundum unam virtutem, sensus communis se extendit ad omnia sensibilia quæ secundum diversas potentias sensus proprii apprehendunt. Perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam; unde perfectior forma facit per unum omnia quæ inferiores faciunt per diversa, et adhuc amplius; puta, si forma corporis inanimati dat materiæ esse, et esse corpus; et forma plantæ dabit ei et hoc, et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc, insuper et sensibile esse; anima vero rationalis et hoc, et insuper rationale esse. Sic enim inveniuntur differre formæ rerum naturalium secundum perfectum et magis perfectum, ut patet intuenti omnibus[1] generibus et speciebus rerum naturalium. Propter quod species comparantur numeris, ut dicitur in VIII *Metaph.*, com. 10: quorum species per additionem et subtractionem unitatis variantur. Unde etiam Aristoteles in II *De anima*, com. xxx et xxviii dicit, quod vegetativum eet in sensitivo, et intellectivum in vegetativo, sicut trigonum in tetragono, et tetragonum in pentagono; pentagonum enim virtute continet tetragonum: habet enim hoc et adhuc amplius: non autem quod seorsum in pentagono sit id quod est tetragoni, et id quod est pentagoni proprium, tamquam duæ figuræ. Sic etiam anima intellectiva virtute continet sensitivam, quia habet hoc, et adhuc amplius; non tamen ita quod sint duæ animæ. Si autem diceretur quod anima intellectiva differret per essentiam a sensitiva in homine, non posset assignari ratio unionis animæ intellectivæ ad corpus; cum nulla operatio propria animæ intellectivæ sit per organum corporale.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas Dionysii intelligenda est de causis agentibus, non de causis formalibus.

Ad secundum dicendum quod cum forma perfectissima det omnia quæ dant formæ imperfectiores, et adhuc amplius; materia, prout ab ea perficitur eo modo perfectionis quo perficitur a formis imperfectioribus, consideratur ut materia propria etiam illius modi perfectionis quam addit perfectior forma super alias; ita tamen quod non intelligatur hæc distinctio in formis secundum essentiam, sed solum secundum intelligibilem rationem. Sic ergo ipsa materia, secundum quod intelligitur ut perfecta in esse corporeo susceptivo vitæ, est proprium subjectum animæ.

Ad tertium dicendum quod cum animal sit id quod vere est homo, distinctio naturæ animalis ab homine non est secundum diversitatem realem formarum, quasi alia forma sit per quam sit animal, et superaddatur altera per quam sit homo; sed secundum rationes intelligibiles. Secundum enim quod intelligitur corpus perfectum in esse sensibili ab anima, sic comparatur ad perfectionem ultimam, quæ est ab anima rationali, inquantum hujusmodi, ut materiale ad formale. Cum enim genus et species significent quasdam intentiones intelligibiles, non requiritur ad distinctionem speciei et generis distinctio realis formarum, sed intelligibilis tantum.

Ad quartum dicendum quod movet corpus per cognitionem et appetitum; vis autem sensitiva et appetitiva in animali habent determinatum organum; et sic ab illo organo incipit motus animalis, quod est cor; secundum Aristotelem lib. II *De gener. animal.*, cap. iv. Sic igitur una pars animalis est movens, et altera est mota; ut pars movens accipiatur primum organum animæ appetitivæ, et reliquum corpus sit motum. Sed quia in homine movent voluntas et intellectus, quæ non

[1] Parm. omittit: « omnibus generibus etc. »

sunt alicujus organi actus, movens erit ipsa anima secundum partem intellectivam; motum autem corpus secundum quod est perfectum ab ipsa anima in esse corporeo.

Ad quintum dicendum quod in incarnatione Verbi anima ponitur medium inter Verbum et carnem, non necessitatis, sed congruentiæ; unde et separata anima a carne in morte Christi, remansit Verbum immediate carni unitum.

Ad sextum dicendum quod liber ille non est Augustini, nec est multum authenticus, et in hoc verbo satis improprie loquitur; utrumque enim ad animam pertinet, et phantasticum et sensualitas; tamen dicitur sensualitas ad carnem referri, inquantum est appetitus rerum ad corpus pertinentium; phantasticum autem ad animam, inquantum in eo sunt similitudines corporum sine corporibus. Hæc autem dicuntur esse media inter animam et carnem, non prout anima est forma corporis, sed prout est motor.

Ad septimum dicendum quod administratio corporis pertinet ad animam inquantum est motor, non inquantum est forma. Et licet ea quibus anima administrat corpus sint necessaria ad hoc quod anima sit in corpore, ut propriæ dispositiones talis materiæ, non tamen propter hoc sequitur quod eadem sit ratio administrationis et formalis unionis; sicut enim eadem est secundum substantiam anima quæ est motor et forma, sed differt ratione; ita et eadem sunt quæ sunt necessaria ad unionem formalem et ad administrationem, licet non secundum eamdem rationem.

Ad octavum dicendum quod per hoc quod anima differt a corpore ut corruptibile ab incorruptibili non tollitur quin sit forma ejus, ut ex supradictis patet; unde sequitur quod immediate uniatur.

Ad nonum dicendum quod anima dicitur uniri corpori per spiritum, inquantum est motor; quia primum [1] quod movetur ab anima in corpore, est spiritus, ut Aristoteles dicit in libro *De causa motus animalium* cap. VI; tamen etiam ille liber non est magnæ auctoritatis.

Ad decimum dicendum quod si aliqua duo sunt diversa per essentiam, ita quod utrumque habeat naturam suæ speciei completam, non possunt uniri nisi per medium aliquod ligans et uniens. Anima autem et corpus non sunt hujusmodi, cum utrumque naturaliter sit pars hominis; sed comparantur ad invicem ut materia ad formam, quarum unio est immediata, ut ostensum est.

Ad undecimum dicendum quod anima unitur corpori ut perficiatur non solum quantum ad intelligere phantasticum, sed etiam quantum ad naturam speciei, et quantum ad alias operationes quas exercet per corpus. Tamen dato quod solum propter intelligere phantasticum ei uniretur, non sequeretur quod unio esset mediante phantasmate; sic enim unitur anima corpori propter intelligere, ut per eam homo intelligat; quod non esset, si fieret unio per phantasmata, ut ostensum est supra.

Ad duodecimum dicendum quod corpus antequam animetur habet aliquam formam: illa autem forma non manet anima adveniente. Adventus enim animæ est per quamdam generationem; generatio autem unius est non sine corruptione alterius; sicut cum recipitur forma ignis in materia aeris, desinit esse actu in ea forma aeris, et remanet in potentia tantum. Nec est dicendum quod forma fiat vel corrumpatur; quia ejus est fieri et corrumpi, cujus est esse; quod non est formæ ut existentis, sed sicut ejus quo aliquid est. Unde et fieri non dicitur nisi compositum, inquantum reducitur de potentia in actum.

Ad decimumtertium dicendum quod in embryone apparent quædam opera vitæ; sed quidam dixerunt hujusmodi opera esse ab anima matris. Sed hoc est impossibile; quia de ratione operum vitæ est quod sint a principio intrinseco; quod est anima. Quidam vero dixerunt quod a principio inest anima vegetabilis; et illa eadem, cum fuerit magis perfecta, fit anima sensitiva, et tandem fit anima intellectiva, sed per actionem exterioris agentis quod est Deus. Sed hoc est impossibile. Primo, quia sequeretur quod forma substantialis reciperet magis et minus, et quod generatio esset motus continuus. Secundo, quia sequeretur animam rationalem esse corruptibilem, cum vegetabilis et sensibilis corruptibiles sint, dum ponitur fundamentum animæ rationalis esse substantia vegetabilis et sen-

[1] Al.: « principium. »

sibilis. Non autem dici potest quod sint tres animæ in uno corpore, ut ostensum est. Relinquitur ergo dicendum quod in generatione hominis vel animalis sunt multæ generationes et corruptiones sibi invicem succedentes. Adveniente enim perfectiori forma, deficit imperfectior. Et sic cum in embryone primo sit anima vegetativa tantum, cum perventum fuerit ad majorem perfectionem, tollitur forma imperfecta, et succedit forma perfectior, quæ est anima vegetativa et sensitiva simul; et ultimo cedente, succedit ultima forma completissima, quæ est anima rationalis.

Ad decimumquartum dicendum quod corpus mathematicum dicitur corpus abstractum; unde dicere corpus mathematicum esse in sensibilibus, est dicere duo opposita simul, ut Aristoteles argumentatur in III *Metaph.*, com. VI, contra quosdam Platonicos hoc ponentes. Nec tamen sequitur quod abstrahentium sit mendacium, si corpus mathematicum sit tantum in intellectu; quia non intelligit intellectus abstrahens corpus aliquod esse non in sensibilibus; sed intelligit ipsum, non intelligendo sensibilia; sicut si quis intelligat hominem non intelligendo ejus risibilitatem, non mentitur; mentiretur autem, si intelligeret hominem non esse risibilem. Dico tamen quod si corpus mathematicum esset in corpore sensibili, cum corpus mathematicum sit dimensionale, tantum pertineret ad genus quantitatis; unde non requireretur ad ipsum aliqua forma substantialis. Corpus autem quod est in genere substantiæ habet formam substantialem, quæ dicitur corporeitas, quæ non est tres dimensiones, sed quæcumque forma substantialis, ex qua sequuntur in materia tres dimensiones; et hæc forma in igne est igneitas, in animali anima sensitiva, et in homine anima intellectiva.

Ad decimumquintum dicendum quod partes definitionis sunt partes formæ vel speciei, non propter realem differentiam formarum, sed secundum distinctionem intelligibilem, ut dictum est ad tertium.

Ad decimumsextum dicendum quod licet anima non habeat corporeitatem in actu, habet tamen virtute, sicut sol calorem.

Ad decimumseptimum dicendum quod ordo ille quem Commentator tangit, est secundum rationem intelligibilem tantum; quia prius intelligitur materia perfici secundum rationem formæ universalis quam specialis; sicut prius intelligitur aliquid ens quam vivum, et vivum quam animal, et animal quam homo.

Ad decimumoctavum dicendum quod quodlibet esse generis vel speciei consequuntur propria accidentia illius generis vel speciei; unde quando jam materia intelligitur perfecta secundum rationem hujus generis quod est corpus, possunt in ea intelligi dimensiones, quæ sunt propria accidentia hujus generis; et sic consequentur ordinem intelligibilem in materia, secundum diversas ejus partes, diversæ formæ elementares.

Ad decimumnonum dicendum quod idem specie calor est in igne et aere; quia quælibet qualitas specialiter attribuitur uni elemento in quo est perfecte; et per concomitantiam vel derivationem alteri, tamen imperfectius. Cum ergo ex hoc aere fit hic ignis, calor manet idem specie, sed augmentatus; non tamen idem numero, quia non manet idem subjectum. Nec hoc facit ad difficultatem conversionis, cum corrumpatur per accidens ex corruptione subjecti, et non ex contrarietate agentis.

Ad vicesimum dicendum quod materia prout nuda consideratur se habet indifferenter ad omnes formas, sed determinatur ad speciales formas per virtutem moventis, ut traditur in II *De generatione*, com. LIII. Et secundum ordinem intelligibilem formarum in materia est ordo agentium naturalium. Inter ipsa enim corpora cœlestia unum est universalius activum quam alterum; nec universalius agens agit seorsum ab inferioribus agentibus, sed ultimum agens proprium agit in virtute omnium superiorum. Unde non imprimuntur a diversis agentibus diversæ formæ in uno individuo; sed una forma est quæ imprimitur a proximo agente, continens in se virtute omnes formas præcedentes; et materia, secundum quod consideratur perfecta sub ratione formæ universalioris et accidentium consequentium, fit propria ad subsequentem perfectionem.

Ad vicesimumprimum dicendum quod cum unumquodque genus dividatur per potentiam et actum, ipsa potentia, quæ est in genere substantiæ, materia est, sicut forma actus; unde materia non subest formæ mediante alia [1] potentia.

[1] Parm.: « aliqua. »

ARTICULUS IV.

Utrum tota anima sit in qualibet parte corporis.

Quarto quæritur, utrum tota anima sit in qualibet parte corporis. Et videtur quod non. Dicit enim Aristoteles in libro *De causa motus animalium*, cap. VII : « Nihil opus est in unoquoque corporis esse animam, sed in quodam corporis principio existere. » In natura autem nihil est frustra. Non est ergo anima in qualibet parte corporis.

2. Præterea, ex corpore et anima constituitur animal. Si igitur in qualibet parte corporis esset anima, quælibet pars animalis esset animal ; quod est inconveniens.

3. Præterea, in quocumque est subjectum, et proprietas subjecti. Sed omnes potentiæ animæ sunt in essentia animæ, sicut et proprietates in subjecto. Ergo si anima esset in qualibet parte corporis, sequeretur quod in qualibet parte corporis essent omnes potentiæ animæ ; et sic auditus erit in oculo, et visus in aure ; quod est inconveniens.

4. Præterea, nulla forma quæ requirit dissimilitudinem partium, invenitur in qualibet parte ; ut patet de forma domus, quæ non est in quacumque parte domus, sed in tota domo : formæ vero quæ non requirunt dissimilitudinem partium , sunt in singulis partibus, ut forma aeris et ignis. Anima autem est forma requirens dissimilitudinem partium, ut patet in omnibus animatis. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

5. Præterea, nulla forma quæ extenditur secundum extensionem materiæ, est tota in qualibet parte suæ materiæ. Sed anima extenditur secundum extensionem materiæ ; dicitur enim in libro *De quantitate animæ* : «Tantam[1] æstimo esse animam, quantam[2] eam spatia corporis esse patiuntur. » Ergo anima non est tota in qualibet parte corporis.

6. Præterea, quod anima sit in qualibet corporis parte, præcipue videtur ex hoc quod in qualibet corporis parte agit. Sed anima operatur ubi non est : quia, ut Augustinus dicit *Ad Volusianum ep.* III, anima sentit et videt in cœlo, ubi non est. Non est ergo necessarium animam esse in qualibet corporis parte.

7. Præterea, secundum Philosophum lib. II *Topic.*, cap. III, moventibus[3] nobis, moventur ea quæ in nobis sunt. Contingit autem unam partem corporis moveri alia quiescente. Si ergo anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod simul moveatur et quiescat ; quod videtur impossibile[4].

8. Præterea, si anima est in qualibet parte corporis, unaquæque pars corporis immediatum ordinem habebit ad animam, et sic non dependent aliæ partes a corde ; quod est contra Hieronymum *Super Matthæum* cap. XV, super illud : *De corde exeunt cogitationes*, qui dicit quod principale hominis non est in cerebro secundum Platonem, sed in corde secundum Christum.

9. Præterea, nulla forma quæ requirit determinatam figuram, potest esse ubi non est illa figura. Sed anima est in corpore secundum determinatam figuram : dicit enim Commentator in I *De anima*, com. LII, quod quolibet corpus animalis habet figuram propriam. Et hoc manifestatur in speciebus animalium : membra enim leonis non differunt a membris cervi[5] nisi propter diversitatem animæ. Ergo cum in parte non inveniatur figura totius, anima non erit in parte. Et hoc est quod idem Commentator dicit in eodem libro, quod si cor habet naturam recipiendi animam quia habet talem figuram, manifestum est quod pars ejus non recipit illam animam, quia non habet talem figuram.

10. Præterea, quanto aliquid est magis abstractum, tanto minus determinatur ad aliquod corporale. Sed Angelus est magis abstractus quam anima : determinatur autem Angelus ad aliquam partem mobilis quod movet, et non est in qualibet parte ejus ut patet per Philosophum in VIII *Physic.*, com. LXXXIV, ubi dicit quod motor cœli non est in centro, sed in quadam parte circumferentiæ. Multo minus igitur anima est in qualibet parte sui corporis.

11. Præterea, si, in quacumque parte corporis est operatio animæ, est ipsa[6] anima; pari ratione in quacumque parte

[1] Parm. : « tamen. »
[2] Parm. : « quantum. »
[3] Parm. : « motis. »
[4] Parm. : « inconveniens. »
[5] Al. : « corvi. »
[6] Parm. omittit : « ipsa. »

corporis est operatio visivæ potentiæ, ibi est ipsa visiva potentia. Sed operatio visivæ potentiæ esset in pede, si ibi esset organum visivæ potentiæ; unde quod desit operatio visiva, erit propter defectum organi tantum. Erit igitur ibi potentia visiva, si ibi sit anima.

12. Præterea, si anima est in qualibet parte corporis, oportet quod ubicumque sit aliqua pars corporis, ibi sit anima. Sed pueri crescentis partes incipiunt esse per augmentum ubi prius non erant. Ergo et anima ejus incipit esse ubi prius non erat. Sed hoc videtur impossibile. Tribus enim modis aliquid incipit esse ubi prius non erat. Aut per hoc quod de novo fit; sicut cum anima creatur et infunditur corpori. Aut per propriam transmutationem; sicut cum corpus transfertur de loco ad locum. Aut per transmutationem alterius in ipsum, sicut cum corpus Christi incipit esse in altari. Quorum nullum dici potest. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

13. Præterea, anima non est nisi in corpore cujus est actus. Est autem actus corporis organici, ut dicitur II *De anima*, com. VI. Cum igitur non quælibet pars corporis sit corpus organicum; non erit in qualibet parte corporis.

14. Præterea, plus differunt caro et os unius hominis quam duæ carnes duorum hominum. Sed anima una non potest esse in duobus corporibus diversorum. Ergo non potest esse in omnibus partibus unius hominis.

15. Præterea, si anima est in qualibet parte corporis, oportet quod ablata quacumque parte corporis, vel auferatur anima, quod patet esse falsum, cum remaneat homo vivens; vel transferatur de illa parte ad alias; quod est impossibile, cum anima sit simplex, et per consequens immobilis. Non ergo est in qualibet parte corporis.

16. Præterea, nullum indivisibile potest esse nisi in indivisibili, cum locum oporteat æquari locato. In corpore autem contingit signare infinita indivisibilia. Si igitur anima sit in qualibet parte corporis; sequetur quod sit in infinitis : quod esse non potest, cum sit finitæ virtutis.

17. Præterea, cum anima sit simplex absque quantitate dimensiva, nulla totalitas videtur posse ei attribui nisi virtutis. Sed non est in qualibet parte corporis secundum suas potentias, in quibus consideratur totalitas virtutis ejus. Non ergo in qualibet parte corporis est tota anima.

18. Præterea, quod aliquid possit esse totum in toto et in omnibus partibus, videtur provenire ex ejus simplicitate; in corporibus tamen hoc videmus non posse accidere (*a*). Sed anima non est simplex, sed composita ex materia et forma. Ergo non est in qualibet parte corporis. Probatio mediæ. Philosophus in II *Metaph.*, reprehendit ponentes materiam corporalem primum principium, quia ponebant solum elementa corporum, non corporum autem non. Igitur incorporeorum est etiam aliquod elementum. Sed elementum est materiale principium. Ergo etiam substantiæ incorporeæ, ut Angelus et anima, habent materiale principium.

19. Præterea, quædam animalia decisa vivunt. Non est autem dicere quod altera pars vivat per totam animam. Ergo nec ante decisionem tota anima erat in illa parte, sed pars animæ.

20. Præterea, totum et perfectum idem est, ut dicitur in III *Phys.* com. LXIII. Perfectum autem est quod attingit propriam virtutem, ut dicitur etiam in III *Physic.*, com LXIV. Propria autem virtus animæ secundum intellectum est quod non est actus alicujus partis corporis. Non ergo anima est tota in qualibet parte corporis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in III *De Trin.*, quod anima in toto tota est, et in qualibet ejus parte, tota.

Præterea, Damascenus dicit II *De fid. orth.* et lib. III, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 870, quod anima ibi est ubi operatur; sed anima operatur in qualibet parte corporis, quia quælibet pars corporis nutritur, augetur et sentit. Ergo anima est in qualibet parte corporis.

Præterea, anima est majoris virtutis quam formæ materiales. Sed formæ materiales, ut ignis aut aeris, sunt in qualibet parte. Multo igitur magis anima.

Præterea, in libro *De spiritu et anima*, cap. IX, in princ. dicitur, quod anima præsentia sua vivificat; sed quælibet pars corporis vivificatur ab anima. Ergo anima est cuilibet parti corporis præsens.

(*a*) Sic corporeum elementum, quamvis sit simplex, non potest esse totum in toto et in omnibus partibus. — Parm. autem hic habet : « Nam hoc in corporibus. »

Respondeo dicendum quod veritas hujus quæstionis ex præcedentibus dependet. Ostensum est enim prius quod anima unitur corpori non solum ut motor, sed etiam [1] ut forma. Posterius vero ostensum est quod anima non præsupponit alias formas substantiales in materia, quæ dent esse substantiale corpori aut partibus ejus; sed et quod [2] totum corpus et omnes ejus partes habent esse substantiale et specificum per animam; qua recedente, sicut non manet homo aut animal, aut vivum; ita non manet manus, aut oculus, aut caro, aut os, nisi æquivoce, sicut depicta aut lapidea. Sic igitur cum omnis actus sit in eo cujus est actus, oportet animam, quæ est actus, quia [3] est forma corporis, et non solum motor totius corporis et omnium partium, esse in toto corpore et in qualibet ejus parte. Sed tamen aliter se habet ad [4] totum corpus et aliter ad partes ejus. Anima enim totius quidem corporis actus est primo et per se; partium vero in ordine ad totum. Ad cujus evidentiam considerandum, quod cum materia sit propter formam, talem oportet esse materiam ut competit formæ. In istis rebus corruptibilibus formæ imperfectiores, quæ sunt debilioris virtutis, habent paucas operationes, ad quas non requiritur partium dissimilitudo; sicut patet in omnibus inanimatis corporibus. Anima vero, cum sit forma altioris et majoris virtutis, potest esse principium diversarum operationum, ad quarum executionem requiruntur dissimiles partes corporis. Et ideo omnis anima requirit diversitatem organorum in partibus corporis cujus est actus; et tanto majorem diversitatem, quanto anima fuerit perfectior. Sic igitur formæ infimæ uniformiter perficiunt suam materiam; sed anima difformiter, ut ex dissimilibus partibus constituatur integritas corporis cujus primo et per se anima est actus.

Sed restat inquirendum quod dicitur, totam animam esse in toto, et totam in singulis partibus. Ad cujus evidentiam considerandum est quod triplex totalitas invenitur. Prima quidem est manifestior secundum quantitatem, prout totum quantum dicitur, quod natum est dividi in partes quantitatis: et hæc totalitas non potest attribui formis nisi per accidens, inquantum scilicet per accidens dividuntur divisione quantitatis, sicut albedo divisione superficiei. Sed hoc est illarum tantum formarum quæ coextentæ [5] dicuntur quantitati; quod ex hoc competit aliquibus formis, quia habent materiam similem et in toto et in parte; unde formæ quæ requirunt magnam dissimilitudinem in partibus, non habent hujusmodi extensionem et totalitatem, sicut animæ, præcipue animalium perfectorum. Secunda autem totalitas attenditur secundum perfectionem essentiæ, cui totalitati etiam respondent partes essentiæ; physice quidem in compositis materia et forma; logice vero genus et differentia; quæ quidem perfectio in formis accidentalibus recipit magis et minus, non autem in substantialibus. Tertia autem totalitas est secundum virtutem. Si ergo loqueremur de aliqua forma habente extensionem in materia, puta de albedine, possemus dicere quod est tota in qualibet parte totalitate essentiæ et virtutis, non autem totalitate prima, quæ est ei per accidens; sicut tota ratio speciei albedinis invenitur in qualibet parte superficiei, non autem tota quantitas quam habet per accidens, sed pars in parte. Anima autem, et præcipue humana, non habet extensionem in materia; unde in ea prima totalitas locum non habet. Relinquitur ergo quod secundum totalitatem essentiæ simpliciter enuntiari possit esse tota in qualibet corporis parte, non autem secundum totalitatem virtutis; quia partes difformiter perficiuntur ab ipsa ad diversas operationes; aliqua [6] enim operatio est ejus, scilicet intelligere, quam per nullam partem corporis exequitur. Unde sic accepta totalitate animæ secundum virtutem, non solum non est tota in qualibet parte corporis [7], sed nec est tota in toto: quia virtus animæ capacitatem corporis excedit, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de anima quantum ad potentiam motivam, quæ primo fundatur in corde.

Ad secundum dicendum, quod anima non est in qualibet parte corporis primo et per se, sed in ordine ad totum, ut dic-

[1] Parm. omittit : « etiam. »
[2] Parm. : « et. »
[3] Parm. omittit : « quia est forma corporis, et non solum motor. »
[4] Parm. : « habet totum corpus ad animam. »
[5] Parm. : « coextenduntur. »
[6] Parm. : « et aliqua operatio. »
[7] Parm. omittit : « corporis. »

tum in corp. art.; et ideo non quælibet pars animalis est animal.

Ad tertium dicendum quod secundum Philosophum in libro *De somno et vigilia* cap. I, ante med., cujus est potentia, ejus est actio. Unde potentiæ illæ quarum operationes non sunt solius animæ, sed conjuncti, sunt in organo sicut in subjecto; in anima autem sicut in radice. Solum autem illæ potentiæ sunt in anima sicut in subjecto, quarum operationes anima non per organum corporis exequitur; quæ tamen sunt animæ secundum quod excedit corpus. Unde non sequitur quod in qualibet parte corporis sint omnes potentiæ animæ.

Ad quartum dicendum quod forma domus, cum sit accidentalis, non dat esse specificum singulis partibus domus, sicut dat anima singulis partibus corporis; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum quod auctoritas illa non sic intelligitur quod anima humana extendatur secundum extensionem corporis; sed quod virtualis animæ quantitas non porrigitur in majorem quantitatem quam corporis.

Ad sextum dicendum quod omnis operatio aliquo modo accipitur ut media inter operantem et objectum [1] operationis; vel realiter, sicut in illis actionibus quæ procedunt ab agente in aliquod extrinsecum transmutandum; vel secundum modum intelligere et velle, et hujusmodi, quæ licet sint actiones in agente manentes, ut dicitur in IX *Metaph.*, cap. XVI, tamen significantur per modum aliarum actionum, ut ab uno tendentes in aliud. Sic ergo cum dicitur aliquis operari hic vel ibi, dupliciter potest intelligi. Uno modo quod per hujusmodi adverbium determinetur verbum, ex quo operatio exit ab agente; et sic verum est quod anima ubicumque operatur, ibi est. Alio modo ex ea parte qua operatio intelligitur terminari ad alterum; et sic non ubicumque operatur, ibi est: sic enim sentit et videt in cœlo, inquantum cœlum sentitur et videtur ab ea.

Ad septimum dicendum quod anima moto corpore movetur per accidens, et non per se. Non est autem inconveniens quod aliquid simul moveatur et quiescat per accidens secundum diversa; esset autem inconveniens, si per se simul quiesceret et moveretur.

Ad octavum dicendum quod licet anima sit actus cujuslibet partis corporis, non tamen uniformiter omnes partes corporis perficiuntur ab ea, ut dictum est; sed una altera principalius et perfectius.

Ad nonum dicendum quod anima per determinatam figuram dicitur esse in corpore, non quod figura sit causa quare sit in corpore; sed potius figura corporis est ex anima; unde ubi non est figura conveniens huic animæ, non potest esse hæc anima. Sed aliam figuram requirit anima in toto corpore, cujus est actus in ordine ad totum, sicut dictum est. Unde in animalibus in quibus figura partis fere est conformis figuræ totius, pars recipit animam ut quoddam totum ita quod [2] decisa vivit. In animalibus tamen perfectis, in quibus figura partis multum differt a figura totius, pars non recipit animam sicut totum et primum perfectibile, ut decisa vivat; recipit tamen animam in ordine ad totum, ut conjuncta vivat.

Ad decimum dicendum quod Angelus comparatur ad corpus cœleste quod movet, non sicut forma, sed sicut motor; unde non est simile de ipso et de anima, quæ est forma totius et cujuslibet partis.

Ad undecimum dicendum, quod si esset oculus in pede, esset ibi potentia visiva, quia hæc potentia est actus talis organi animati. Remoto autem organo, remanet ibi anima, non tamen potentia visiva.

Ad duodecimum dicendum quod augmentum non fit sine motu locali, ut dicit Philosophus IV *Physic.*; unde augmentato puero, sicut aliqua pars corporis incipit esse per se ubi prius non erat, ita anima per accidens, et per transmutationem suam, inquantum per accidens movetur, moto corpore.

Ad decimumtertium dicendum quod corpus organicum est perfectibile ab anima primo et per se; singula autem organa et organorum partes, ut [3] in ordine ad totum, sicut dictum est in corp. art.

Ad decimumquartum dicendum quod caro mea cum carne tua magis convenit secundum rationem speciei, quam

[1] In cod. Mazarin. 396: « subjectum. »
[2] Parm.: « totum: quare. »
[3] Parm. omittit: « ut. »

caro meą cum osse meo ; sed secundum analogiam ad totum est e converso. Nam caro mea et os meum possunt ordinari ad unum totum constituendum, non autem caro mea et caro tua.

Ad decimumquintum dicendum quod præcisa parte non sequitur quod auferatur anima, vel quod ad aliam partem transmutetur; nisi poneretur quod in illa sola parte anima esset; sed sequitur quod illa pars desinat perfici ab anima totius.

Ad decimumsextum dicendum quod anima non est indivisibilis ut punctum habens situm in continuo ; contra cujus rationem esset in loco divisibili esse ; sed anima est indivisibilis per abstractionem a toto genere continui ; unde non est contra ejus rationem, si sit in aliquo divisibili toto.

Ad decimumseptimum dicendum quod anima ex hoc quod est indivisibilis, sequitur quod non habeat totalitatem quantitatis ; nec propter hoc relinquitur quod sit in ea sola totalitas potentiarum : est enim in ea totalitas secundum essentiæ rationem, ut dictum est in corp. art.

Ad decimumoctavum dicendum quod Philosophus in libro illo intendit inquirere de principiis omnium entium, non solum materialibus, sed etiam formalibus, efficientibus, et finalibus; et ideo redarguuntur ab ipso antiqui naturales, qui posuerunt tantum causam materialem, quæ non habet locum in rebus incorporalibus ; et sic non poterant ponere principia omnium entium. Non ergo intendit dicere quod sit aliquod elementum materiale rerum incorporalium; sed quod illi sunt reprehendendi qui principia rerum incorporalium neglexerunt, ponentes causam materialem tantum.

Ad decimumnonum dicendum quod in illis animalibus quæ decisa vivunt, est una anima in actu, et multæ in potentia; per decisionem autem reducuntur in actum multitudinis, sicut contingit in omnibus formis quæ habent extensionem in materia.

Ad vicesimum dicendum quod cum dicitur anima esse tota in qualibet parte, accipitur totum et perfectum secundum rationem essentiæ, et non secundum rationem potentiæ, seu virtutis, ut ex supradictis patet.

ARTICULUS V.

Utrum aliqua substantia spiritualis creata, sit non unita corpori.

Quinto quæritur, utrum aliqua substantia spiritualis creata sit non unita corpori. Et videtur quod non. Dicit enim Origenes I *Periarchon*, cap. VI, in fin. : « Solius Dei, id est Patris et Filii et Spiritus sancti, proprium est ut absque ulla corporeæ societatis adjectione intelligatur existere. » Nulla ergo substantia spiritualis creata potest esse corpori non unita.

2. Præterea, Paschasius [1] Papa dicit, quod spiritualia sine corporalibus subsistere non possunt. Non est ergo possibile spirituales substantias non unitas corporibus esse.

3. Præterea, Bernardus *Super can.*, ser. V, inquit : « Liquet omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio.» Manifestum est autem quod cum natura non deficiat in necessariis, multo minus deficit Deus. Non ergo spiritus creatus sine corpore invenitur.

4. Præterea, si aliqua substantia spiritualis creata est [2] omnino corpori non unita, necesse est quod sit supra tempus; tempus enim corporalia non excedit. Sed substantiæ spirituales creatæ non omnino sunt supra tempus. Cum enim ex nihilo creatæ sint, et per consequens a non esse incipiant, necesse est eas vertibiles esse, ut possint deficere in non esse, nisi ab alio continerentur. Quod autem potest in non esse deficere, non omnino est supra tempus ; potest enim nunc esse, et in alio nunc non esse. Non est ergo possibile aliquas creatas substantias absque corporibus esse.

5. Præterea, Angeli quædam corpora assumunt. Corpus autem assumptum ab Angelo, movetur ab eo. Cum igitur moveri secundum locum præsupponat sentire et vivere, ut patet in II *De anima*, com. XXVIII, XXIX, XXXI, videtur quod corpora assumpta ab Angelis sentiant et vivant, et ita sint corporibus naturaliter uniti ; de quibus tamen maxime videtur quod sint a corporibus absoluti. Nulla ergo spiritualis substantia creata est corpori non unita.

6. Præterea, Angelus naturaliter est

[1] In cod. Mazarin. : « Paschalis. »

[2] Al. : « non est. »

perfectior quam anima. Perfectius autem est quod vixit et dat vitam quam illud quod vivit tantum. Cum igitur anima vivat, et det vitam corpori per hoc quod est forma ejus ; videtur quod multo fortius Angelus non solum vivat, sed etiam uniatur alicui corpori cui det vitam ; et sic idem quod prius.

7. Præterea, manifestum est quod Angeli singularia cognoscunt ; alioquin frustra hominibus in custodiam deputarentur. Non possunt autem singularia cognoscere per formas universales : quia sic æqualiter se haberet eorum cognitio ad præteritum et futurum, cum tamen futura cognoscere solius Dei sit. Cognoscunt igitur Angeli singularia per formas particulares, quæ requirunt organa corporalia sibi unita in quibus recipiantur. Ergo Angeli habent organa corporalia sibi unita ; et sic nullus spiritus creatus videtur esse omnino a corpore absolutus.

8. Præterea, principium individuationis est materia. Angeli autem sunt quædam individua : alioquin non haberent proprias actiones ; agere enim per materiam est. Cum igitur non habeant materiam ex qua sint, ut supra, art. 1, dictum est ; videtur quod habeant materiam in qua, scilicet corpora quibus uniuntur.

9. Præterea, cum spiritus creati sint in substantiæ finitæ, necesse est quod sint in determinato genere et specie. Est igitur in eis invenire naturam universalem speciei. Ex ipsa autem natura universali non habent quod individuentur. Ergo oportet esse aliquid additum per quod individuentur. Hoc autem non potest esse aliquid materiale, quod intret compositionem Angeli ; cum Angeli sint immateriales substantiæ, ut supra, art. 1, dictum est. Necesse est ergo quod addatur eis aliqua materia corporalis, per quam individuantur ; et sic idem quod prius.

10. Præterea, substantiæ spirituales creatæ non sunt materia tantum, quia sic essent in potentia solum, et non haberent aliquam actionem ; nec iterum sunt compositæ ex materia et forma , ut supra, art. 1, ostensum est. Relinquitur igitur quod sint formæ tantum. De ratione autem formæ est quod sit actus materiæ cui unitur. Videtur ergo quod spirituales substantiæ uniantur materiæ corporali.

11. Præterea, de similibus simile est judicium. Sed aliquæ spirituales substantiæ creatæ sunt unitæ corporibus. Ergo omnes.

Sed contra est quod Dionysius dicit cap. IV *De div. nom.* § I, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 694, quod Angeli sunt incorporales et immateriales.

Præterea, secundum Philosophum in VII *Physic.*, si aliqua duo inveniuntur conjuncta, quorum unum sine altero inveniri potest ; oportet et alterum sine alio inveniri. Invenitur enim aliquid movens motum ; unde si aliquid est motum non movens, invenitur etiam aliquid movens non motum. Sed invenitur aliquid compositum et substantia corporali et spirituali. Cum igitur inveniatur aliquod corpus sine spiritu , videtur quod aliquis spiritus inveniri possit corpori non unitus.

Præterea , Richardus de S. Victore, lib. III *De Trin.,* cap. IX, sic argumentatur : In divinis plures inveniuntur personæ in una natura. In rebus autem humanis una persona in duabus naturis, scilicet anima et corpore. Ergo et invenitur medium ; scilicet quod sit una persona in una natura [1] : quod non esset, si natura spiritualis corpori uniretur.

Præterea, Angelus est in corpore assumpto. Si ergo corpus aliud sibi naturaliter uniretur, sequeretur quod duo corpora simul essent in eodem ; quod est impossibile. Sunt ergo aliquæ spirituales substantiæ creatæ non habentes corpora naturaliter sibi unita.

Respondeo dicendum quod quia nostra cognitio a sensu incipit, sensus autem corporalium est ; a principio homines de veritate inquirentes solum naturam corpoream capere potuerunt, intantum quod primi naturales [2] philosophi nihil esse nisi corpora existimabant. Unde et ipsam animam corpus esse dicebant. Quos etiam secuti videntur Manichæi hæretici , qui Deum lucem quamdam incorpoream per infinita distinctam spatia esse existimabant. Sic etiam et Anthropomorphitæ, qui Deum lineamentis humani corporis figuratum esse astruebant, nihil ultra corpora esse suspicabantur. Sed posteriores philosophi rationabiliter per intellectum corporalia transcendentes ad cognitionem incorporeæ substantiæ pervenerunt. Quorum

[1] Al. : « quod sit una natura », intermediis omissis. »

[2] Al. : « materiales. »

Anaxagoras primus, quia ponebat a principio omnia corporalia invicem esse immixta, coactus fuit ponere supra corporalia aliquod incorporeum non mixtum, quod corporalia distingueret et moveret. Et hoc vocabat intellectum distinguentem et moventem omnia, quem nos dicimus Deum. Ex lib. I *Physic.*, com. xxiii; et VIII *Physic.*, com. xxxvii; et III *De anim.*, com. iv. Plato vero, dialog. X *De republic*, , est alia via usus ad ponendum substantias incorporeas. Existimavit enim quod ante omne esse participans, necesse est ponere aliquid abstractum participatum. Unde cum omnia corpora sensibilia participent ea quæ de ipsis prædicantur, scilicet naturas generum et specierum et aliorum universaliter de ipsis dictorum, posuit hujusmodi naturas abstractas a sensibilibus per se subsistentes, quas substantias separatas nominabat. Aristoteles vero, XIII *Metaph.*, text. xliv, processit ad ponendum substantias incorporeas separatas ex perpetuitate cœlestis motus. Oportet enim cœlestis motus aliquem finem ponere. Si autem finis alicujus motus non semper eodem modo se habeat, sed moveatur per se vel per accidens, necesse est illum motum non semper uniformiter se habere; unde motus naturalis gravium et levium magis intenditur cum appropinquat ad hoc quod est esse in loco proprio. Videmus autem in motibus cœlestium corporum semper uniformitatem servari; ex quo existimavit hujus uniformis motus perpetuitatem. Oportebat igitur ut poneret finem hujus motus non moveri nec per se nec per accidens. Omne autem corpus, vel quod est in corpore, mobile est per se vel per accidens. Sic ergo necessarium fuit quod poneret aliquam substantiam omnino a corpore separatam, quæ esset finis motus cœlestis. In hoc autem videntur tres prædictæ positiones differre, quod Anaxagoras non habuit necesse ponere secundum principia ab eo supposita nisi unam substantiam incorpoream. Plato autem necesse habuit ponere multas, et ad invicem ordinatas secundum multitudinem et ordinem generum et specierum et aliorum, quæ abstracta ponebat; posuit enim primum abstractum, quod essentialiter esset bonum et unum, et consequenter diversos ordines intelligibilium et intellectuum. Aristoteles autem, loc. cit., posuit plures substantias separatas. Cum enim in cœlo appareant multi motus, quorum quemlibet ponebat esse uniformem et perpetuum; cujuslibet autem motus oportet esse aliquem proprium finem; ex quo finis talis motus debet esse substantia incorporea, consequens fuit ut poneret multas substantias incorporeas ad invicem ordinatas secundum naturam et ordinem cœlestium motuum; nec ultra in eis ponendis processit, quia proprium ejus philosophiæ fuit a manifestis non discedere.

Sed istæ viæ non sunt nobis multum accommodæ: quia neque ponimus mixtionem sensibilium cum Anaxagora, neque abstractionem universalium cum Platone, neque perpetuitatem motus cum Aristotele. Unde oportet nos aliis viis procedere ad manifestationem propositi. Primo igitur apparet esse aliquas substantias omnino a corpore absolutas ex perfectione universi. Talis enim videtur esse universi perfectio, ut non desit ei aliqua natura quam possibile sit esse; propter quod Genes. i, singula dicuntur bona, omnia autem simul valde bona. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt, quorum unum ex altero non dependeat secundum suam rationem, possibile est illud sine alio inveniri; sicut animal secundum suam rationem non dependet a rationali; unde possibile est inveniri animalia non rationalia. Est autem de ratione substantiæ quod per se subsistat; quod nullo modo dependet a corporis ratione, cum ratio corporis quædam accidentia, scilicet dimensiones, aliquo modo respiciat, a quibus non causatur subsistere. Relinquitur igitur quod post Deum, qui non continetur in aliquo genere, inveniantur in genere substantiæ aliquæ substantiæ a corporibus absolutæ. Secundo potest idem considerari ex ordine rerum, qui talis esse invenitur ut ab uno extremo ad alterum non perveniatur nisi per media: sicut sub corpore cœlesti invenitur immediate ignis, sub quo aer, sub quo aqua, sub qua [1] terra, secundum scilicet convenientiam nobilitatis et subtilitatis horum corporum. Est autem in summo rerum vertice id quod est omnibus modis simplex et unum, scilicet Deus. Non igitur possibile est quod immediate sub Deo collocetur corporalis substantia, quæ est omnino composita et

[1] Parm. : « sub quo. »

divisibilis; sed oportet ponere multa media per quæ deveniatur a summa simplicitate divina ad corpoream multiplicitatem; quorum mediorum aliqua sunt substantiæ incorporeæ corporibus non unitæ, aliqua vero substantiæ incorporeæ corporibus unitæ. Tertio apparet idem ex proprietate intellectus. Manifestum est enim quod intelligere est operatio quæ per corpus fieri non potest, ut probatur in III *De anima*, com. VI; unde oportet quod substantia cujus est hæc operatio, habeat esse non dependens a corpore, sed supra corpus elevatum; sicut enim est unumquodque, ita operatur. Si ergo aliqua substantia intelligens corpori uniatur, hoc non erit ei [1] inquantum est intelligens, sed secundum aliquid aliud : sicut supra art. II et III dictum est, quod necessarium est, animam humanam uniri corpori, inquantum indiget operationibus per corpus exercitis ad complementum intellectualis operationis, prout intelligit a phantasmatibus abstrahendo; quod quidem accidit intellectuali operationi, et pertinet ad imperfectionem ipsius, ut ex his quæ sunt intelligibilia solum in potentia, scientiam capiat; sicut est de imperfectione visus vespertilionis, quod necesse habeat videre in obscuro. Quod autem per accidens adjungitur alicui, non in omnibus cum eo invenitur. Oportet etiam quod ante esse imperfectum in aliquo genere inveniatur id quod est perfectum in genere illo; quia perfectum est naturaliter prius imperfecto, sicut actus potentia. Relinquitur igitur quod oportet ponere aliquas substantias incorporeas corpori non unitas, utpote non indigentes aliquo corpore ad intellectualem operationem.

Ad primum ergo dicendum quod in hoc non est auctoritas Origenis recipienda; quia multa in libro erronea loquitur, sequens opiniones antiquorum philosophorum.

Ad secundum dicendum quod Paschasius [2] loquitur de spiritualibus quibus sunt annexa temporalia, cum quorum venditione vel emptione ipsa spiritualia emi vel vendi intelliguntur; jura enim spiritualia vel consecrationes non per se seorsum subsistunt a corporalibus vel temporalibus, quæ eis annectuntur.

Ad tertium dicendum quod omnis spiritus creatus indiget solatio corporeo; quidam propter se, ut anima rationalis; quidam propter nos, ut Angeli qui in corporibus assumptis nobis apparent.

Ad quartum dicendum quod substantiæ spirituales creatæ quantum ad suum esse ponuntur mensurari ævo, licet eorum motus tempore mensurentur, secundum illud Augustini, *Super Genes. ad litteram*, lib. VIII, cap. XX, XXII, XXIII, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Quod autem dicitur quod possit verti in non esse, non pertinet ad aliquam potentiam in eis existentem, sed ad potentiam agentis. Sicut enim antequam essent, poterant esse per solam potentiam agentis; ita possunt non esse per solam potentiam Dei, qui potest subtrahere manum conservantem. In eis vero nulla est potentia ad non esse, ut sic tempore mensurentur, sicut quæ possunt moveri. Licet autem non moveantur, tamen tempore mensurantur.

Ad quintum dicendum quod moveri secundum locum a movente intrinseco et conjuncto præsupponit sentire et vivere. Sic autem non moventur corpora ab Angelis assumpta. Unde ratio non sequitur.

Ad sextum dicendum, quod vivere et dare vitam effective, nobilius est quam vivere tantum; sed dare vitam formaliter, hoc est ignobilioris substantiæ quam ea quæ vivit per se subsistendo sine corpore. Esse enim illius intellectualis substantiæ quæ est forma corporis, est magis infimum, et affine corporeæ naturæ, intantum ut possit ei communicari.

Ad septimum dicendum quod Angeli cognoscunt particularia per formas universales quæ sunt similitudines rationum idealium, quibus Deus et universalia et singularia cognoscit. Nec tamen oportet quod cognoscant singularia futura, quæ nondum participaverunt materiam et formam, quæ repræsentatur per species intellectus angelici. Secus est autem de intellectu divino, qui in nunc æternitatis constitutus, totum tempus uno intuitu circumspicit.

Ad octavum dicendum quod materia est individuationis principium, inquantum non est nata in alio recipi. Formæ vero quæ natæ sunt recipi in aliquo subjecto, de se individuatæ esse non possunt; quia quantum est de sui ratione, indifferens est eis quod recipiantur in uno, vel

[1] Parm. omittit : « ei. »

[2] Cod. Mazarin. : « Paschalis. »

pluribus. Sed si aliqua forma sit quæ non sit in aliquo receptibilis, ex hoc ipso individuationem habet, quia non potest in pluribus esse, sed ipsa sola manet in seipsa. Unde Aristoteles, in VII *Metaph.*, contra Platonem arguit, quod si formæ rerum sint abstractæ, oportet quod sint singulares.

Ad nonum dicendum quod in compositis ex materia et forma, individuum addit supra naturam speciei designationem materiæ et accidentia individualia; sed in formis abstractis non addit individuum supra naturam speciei aliquid secundum rem, quia in talibus essentia ejus est ipsummet individuum subsistens, ut patet per Philosophum in VII *Metaph.* Addit tamen aliquid secundum rationem; scilicet hoc quod est non posse existere in pluribus.

Ad decimum dicendum quod substantiæ quæ sunt a corporibus separatæ, sunt formæ tantum, non tamen sunt actus alicujus materiæ; licet enim materia non possit esse sine forma, tamen forma potest esse sine materia, quia materia habet esse per formam, et non e converso.

Ad undecimum dicendum quod anima, quia est infima inter substantias spirituales, majorem habet affinitatem cum natura corporea, ut possit esse ejus forma, quam superiores substantiæ.

ARTICULUS VI.

Utrum substantia spiritualis cœlesti corpori uniatur.

Sexto quæritur, utrum substantia spiritualis cœlesti corpori uniatur. Et videtur quod sic. Dicit enim Dionysius cap. VII, *De divinis nominibus*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 871, quod divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. Ex quo potest accipi quod natura inferior in sui summo attingat superiorem in sui infimo. Supremum autem in natura corporea est corpus cœleste, infimum autem in natura spirituali est anima. Ergo corpus cœleste est animatum.

2. Præterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Corpus autem cœleste est nobilissimum corporum, et anima est nobilissima formarum. Si ergo aliqua inferiora corpora sunt animata, multo magis corpus cœleste animatum erit.

3. Sed dicebat [1] quod licet corpus cœleste non sit animatum, tamen forma qua illud corpus est corpus, est nobilior quam forma qua corpus hominis est corpus. — Sed contra, aut in corpore humano est alia forma substantialis præter animam rationalem quæ dat esse corpori, aut non. Si non, sed ipsa anima dat esse substantiale corpori; cum anima sit nobilissima formarum, sequetur quod forma per quam corpus humanum est corpus, sit nobilior quam forma per quam corpus cœleste est corpus. Si autem sit alia forma substantialis in homine dans esse corpori præter animam rationalem, manifestum est quod per illam formam corpus humanum sit susceptivum animæ rationalis. Quod autem est susceptivum perfectæ bonitatis, est melius eo quod non est susceptivum, ut dicitur II *De cœlo et mundo*, com. LXII et seq. Si ergo corpus cœleste non est susceptivum animæ rationalis, adhuc sequetur quod forma per quam corpus humanum est corpus, sit nobilior quam forma per quam corpus cœleste est corpus; quod videtur inconveniens.

4. Præterea, perfectio universi requirit ut nulli corpori denegetur id ad quod naturaliter inclinatur. Omne autem corpus habet naturalem inclinationem ad id quo indiget ad suam operationem. Operatio autem propria corporis cœlestis est motus circularis, ad quem [2] indiget substantia spirituali; non enim hic motus potest consequi aliquam formam corporalem, sicut motus gravium et levium; quia oporteret quod motus cessaret cum perveniretur ad aliquod ubi determinatum, sicut accidit in gravibus et levibus; quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod corpora cœlestia habent substantias spirituales sibi unitas.

5. Præterea, omne quod in aliqua dispositione existens movetur naturaliter, in eadem dispositione existens non potest quiescere nisi violenter, sicut corpus grave aut leve extra suum ubi existens. Sed si motus cœli sit a forma naturali, oportet quod in quolibet ubi existens naturaliter moveatur. Ergo in quocumque ubi ponatur quiescere, non quiescet nisi

[1] Parm. : « dicendum. »

[2] Parm. : « ad quam. »

per violentiam. Nullum autem violentum potest esse perpetuum. Non ergo in perpetuum quiescet cœlum post diem judicii, ut secundum fidem ponimus. Cum ergo hoc sit inconveniens, necesse videtur dicere quod cœlum movetur motu voluntario; et sic sequitur quod cœlum sit animatum.

6. Præterea, in quolibet genere, quod est per se prius est eo quod est per aliud. Sed cœlum est primum in genere mobilium. Ergo est per se motum tamquam movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens per appetitum, ut anima, et alia mota, ut corpus. Corpus igitur cœleste est animatum.

7. Præterea, nihil quod movetur a motore totaliter extrinseco, habet motum naturalem. Cum ergo motus cœli sit a substantia spirituali : quia secundum Augustinum, III *De Trin.*, cap. III et IV, Deus administrat corporalem substantiam per spiritualem; si illa substantia non uniretur ei, sed esset totaliter extrinseca, motus cœli non esset naturalis; quod est contra Philosophum in I *De cœlo*, com. LXVIII, et seq.

8. Præterea, substantia illa spiritualis movens cœlum si esset extrinseca tantum, non posset dici quod moveret cœlum solum volendo : quia sic ejus velle esset ejus agere, quod est solius Dei. Oporteret igitur quod aliquid immitteret ad movendum; et sic cum ejus virtus sit finita, sequeretur quod accideret ei fatigatio in movendo etiam [1] per diuturnitatem temporis : quod est inconveniens, et maxime secundum ponentes æternitatem motus. Ergo substantia spiritualis quæ movet cœlum, est ei unita.

9. Præterea, sicut habetur in IV *Physic.*, motores inferiorum orbium moventur per accidens, non autem motor superioris orbis. Sed motor superioris orbis unitur suo orbi ut motor. Ergo motores inferiorum orbium uniuntur eis non solum ut motores, sed ut formæ; et sic, ad minus, inferiores orbes sunt animati.

10. Præterea, ut in XI *Metaph.*, com. XLVIII, Commentator dicit, substantiæ separatæ sunt in optima dispositione in qua esse possunt; et hoc est ut unaquæque earum moveat corpus cœleste et ut agens, et ut finis. Non autem hoc esset, nisi aliquo modo eis uniretur. Ergo corporibus cœlestibus sunt unitæ substantiæ incorporeæ; et sic corpora cœlestia videntur esse animata.

11. Præterea, Commentator in eodem libro, com. XXV, expresse dicit, corpora cœlestia animata esse.

12. Præterea, nihil agit extra suam speciem : effectus enim non potest esse potior sua causa. Substantia autem vivens est melior non vivente, ut dicit Augustinus, *De vera religione* [2], cap. IV. Cum ergo corpora cœlestia causent vitam, maxime in animalibus ex putrefactione generatis; videtur quod corpora cœlestia vivant, et sint animata.

13. Præterea, Commentator dicit in lib. *De substantia orbis*, cap. LII, quod motus circularis proprius est animæ. Maxime ergo videntur illa corpora esse animata quibus est naturale circulariter moveri. Talia autem sunt corpora cœlestia. Ergo corpora cœlestia sunt animata.

14. Præterea, laudare, narrare et exultare, non convenit nisi rei animatæ et cognoscenti. Sed præmissa attribuuntur cœlis in sacra Scriptura, secundum illud Psalm. CXLVIII, 4 : *Laudate eum cœli cœlorum;* et Psal. XVIII, 1 : *Cœli enarrant gloriam Dei;* et Apocal. XVIII, 20 : *Exulta super eam cœlum.* Ergo cæli sunt animati.

1. Sed contra est quod Damascenus dicit lib. II. *De fid. orth.* cap. VI, *Pat. græc. lat.* t. XCIV col. 886 : « Nullus animatos cœlos vel luminaria existimet; inanimati sunt enim et insensibiles. »

2. Præterea, anima unita corpori non separatur ab eo nisi per mortem. Sed corpora cœlestia non possunt esse mortalia, cum sint incorruptibilia. Ergo si aliquæ substantiæ spirituales uniantur eis ut animæ, perpetuo erunt eis alligatæ; et hoc videtur inconveniens quod aliqui Angeli perpetuo aliquibus corporibus deputentur.

3. Præterea, cœlestis societas beatorum ex Angelis et animabus constat. Sed cœlorum animæ, si sunt cœli animati, sub neutra parte continentur. Ergo aliquæ creaturæ rationales essent quæ non possent esse participes beatitudinis; quod videtur inconveniens.

4. Præterea, omnis creatura rationalis secundum suam naturam considerata potest peccare. Si igitur aliquæ rationales

[1] Parm. omittit : « etiam. »

[2] Cod. Mazarin. : « in libro *De natura cœli.* »

creaturæ sunt corporibus cœlestibus unitæ, nihil prohibuit aliquam earum peccasse; et sic sequeretur quod aliquod cœlestium corporum moveretur a malo spiritu; quod videtur absurdum.

5. Præterea, bonorum spirituum suffragia implorare debemus. Si igitur spiritus aliqui corporibus cœlestibus sunt uniti; cum non sit conveniens ponere eos malos, sed oporteat eos bonos ponere, utpote in administratione naturæ corporeæ Deo servientes; sequeretur quod eorum suffragia essent imploranda. Videretur autem absurdum, si quis diceret : sol vel [1] luna ora pro me. Non est ergo ponendum spiritus aliquos corporibus cœlestibus esse unitos.

6. Præterea, anima continet corpus cui unitur, secundum Philosophum in I *De anima*, com. xc. Si igitur corpora cœlestia sunt animata, sequeretur quod aliqua substantia spiritualis creata contineat totum cœlum : quod est absurdum; cum hoc solius sapientiæ increatæ sit, ex cujus persona dicitur Eccli. xxiv. 8 : *Gyrum cœli circuivi sola.*

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem fuerunt diversæ opiniones tam inter antiquos philosophos, quam etiam inter doctores ecclesiasticos. Anaxagoras autem existimavit corpora cœlestia esse inanimata; unde ab Atheniensibus occisus est : dixit enim, solem esse lapidem accensum. Plato vero et Aristoteles et eorum sequaces [2] posuerunt corpora cælestia esse animata. Similiter inter doctores Ecclesiæ Origenes, I *Periar.*, cap. vii, *in Ecclesiast. Pat. lat.* t. XXIII, col. 1016, posuit corpora cœlestia animata : quem secutus est Hieronymus [3], ut patet in quadam *Glossa* [4] super illud Eccle. xvi : *Lustrans universa circuitu pergit spiritus.* Damascenus vero, lib. II, cap. vi, asserit corpora cælestia inanimata esse, ut patet in auctoritate inducta. Augustinus vero relinquit sub dubio in II *Super Genesim ad litteram*, cap. xv, et in *Enchir.*, cap. lviii. Utraque autem opinio rationem probabilitatis habet. Consideratio enim nobilitatis corporum cœlestium inducit ad ponendum ea esse animata, cum in rerum genere viventia omnibus non viventibus præferantur; sed consideratio nobilitatis substantiarum spiritualium ad contrarium nos inducit. Non enim superiores spirituales substantiæ habere possunt de operibus animæ, nisi quæ pertinent ad intellectum : quia aliæ operationes vitæ sunt actus animæ inquantum est forma corporis corruptibilis et transmutabilis; cum quadam enim transmutatione et alteratione corporali sunt : nec intellectus superiorum substantiarum indigere videtur ut a sensibilibus cognitionem accipiat, sicut intellectus noster. Si ergo nulla est in eis de operationibus vitæ nisi intelligere et velle, quæ non indigent organo corporali; earum dignitas unionem ad corpus excedere videtur. Harum autem duarum considerationum secunda efficacior est quam prima. Unio enim corporis et animæ non est propter corpus, ut corpus scilicet nobilitetur; sed propter animam, quæ indiget corpore ad sui perfectionem, sicut supra dictum est. Si quis autem magis intime consideret, forte inveniet in his duabus opinionibus aut nullam aut modicam dissonantiam esse : quod sic intelligendum est. Non enim potest dici quod motus corporis cœlestis consequatur aliquam formam corpoream, sicut motus sursum consequitur formam ignis. Manifestum est enim quod una forma naturalis non inclinat nisi ad unum. Ratio autem motus repugnat unitati, quia de ratione motus est quod aliquid aliter se habeat nunc et prius; unde non inclinat forma naturalis ad motum propter ipsum motum, sed propter esse in aliquo ubi; quo adepto quiescit motus : et sic accideret in motu cœli, si consequeretur aliquam formam naturalem. Oportet igitur dicere, quod motus cœli sit ab aliqua substantia intelligente. Nam finis hujus motus non potest esse nisi quoddam bonum intelligibile abstractum, propter quod movet substantia intellectualis quæ movet cœlum, ut scilicet assequatur ejus similitudinem in operando, et ut explicet in actu id quod virtute continetur in illo intelligibili bono; et præcipue completio numeri electorum, propter quos omnia alia esse videntur. Sic igitur erit duplex ordo substantiarum spiritualium. Quarum quædam erunt motores cœlestium corporum, et unientur eis sicut motores mobilibus, sicut et Augustinus dicit in III

[1] Parm. : « et. »
[2] Ut, V. g., Avicenna et Rabbi-Moyses.
[3] Codex Mazarin. : « O. »
[4] *Glossa* ordinaria ex Hieronymo super illud Eccl, i, 5 : *Oritur sol*, etc.

De Trinit., cap. IV, quod omnia corpora reguntur a Deo per spiritum vitæ rationalem[1]; et idem a Gregorio habetur in IV *Dialogorum*, cap. VI, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 329. Quædam vero erunt fines horum motuum, quæ sunt omnino abstractæ, et corporibus non unitæ. Aliæ vero uniuntur corporibus cœlestibus per modum quo motor unitur mobili. Et hoc videtur sufficere ad salvandum intentionem Platonis et Aristotelis. De Platone quidem manifestum est. Plato enim, sicut supra art. II dictum est, etiam corpus humanum non dixit aliter animatum, nisi inquantum anima unitur corpori ut motor. Ex dictis vero Aristotelis manifestum est quod non posuit in corporibus cœlestibus de virtutibus animæ nisi intellectivam. Intellectus vero, secundum ipsum, nullius corporis actus est. Dicere autem ulterius quod corpora cœlestia hoc modo sint animata sicut inferiora corpora quæ per animam vegetantur et sensificantur, repugnat incorruptibilitati cœlestium corporum. Sic igitur negandum est corpora cœlestia esse animata eo modo quo ista inferiora corpora animantur; non est tamen negandum corpora cœlestia esse animata, si per animationem nihil aliud intelligatur quam unio motoris ad mobile. Et istos duos modos videtur Augustinus tangere in I[2] *Super Genesim ad litteram*, cap. XVIII; dicit enim. « Solet quæri, utrum cœli luminaria ista conspicua corpora sola sint, an habeant rectores quosdam spiritus suos; et si habent, utrum ab eis etiam vitaliter inspirentur; sicut animantur carnes per animas animalium. » Sed licet ipse sub dubio utrumque relinquat, ut per sequentia patet, secundum præmissa dicendum est, quod habent rectores spiritus, a quibus tamen non sic animantur sicut inferiora animalia a suis animabus.

Ad primum ergo dicendum quod corpus cœleste attingit substantias spirituales, inquantum inferior ordo substantiarum spiritualium corporibus cœlestibus unitur per modum motoris.

Ad secundum dicendum quod secundum opinionem Averrois cœlum est compositum ex materia et forma, sicut animal in inferioribus. Sed tamen materia utrobique æquivoce dicitur : nam in superioribus non est potentia ad omne, sicut in inferioribus, sed ad ubi tantum. Unde ipsum corpus actu existens est materia, nec indiget forma quæ det ei esse, cum sit ens actu, sed quæ det ei motum solum. Et sic corpus cœleste habet nobiliorem formam quam corpus humanum, sed alio modo. Si autem dicatur, sicut alii dicunt, quod ipsum corpus cœleste est compositum ex materia et forma corporali; tunc adhuc dici poterit quod illa forma corporalis erit nobilissima inquantum est forma et actus, quæ implet totam potentialitatem materiæ, ut non remaneat in ea potentialitas ad aliam formam.

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum quod corpus cœleste ex hoc quod movetur a spirituali substantia, sequitur quod habeat inclinationem ad ipsam sicut ad motorem, et non aliter.

Et similiter dicendum ad quintum et sextum.

Ad septimum dicendum quod substantia spiritualis quæ movet cœlum habet virtutem naturalem determinatam ad talis corporis motum. Et similiter corpus cœli habet naturalem aptitudinem ut tali motu moveatur. Et per hoc motus cœli est naturalis, licet sit a substantia intelligente.

Ad octavum dicendum quod probabiliter dicitur quod imperio voluntatis substantia spiritualis movet corpus cœleste; quamvis enim materia corporalis secundum formalem transmutationem non obediat ad nutum spiritui creato, sed soli Deo, ut Augustinus dicit in III *De Trin.*, cap. VIII; tamen quod ei obedire ad nutum possit secundum transmutationem localem, etiam in nobis apparet, in quibus statim ad imperium voluntatis sequitur motus corporalium membrorum. Si tamen supra imperium voluntatis addatur etiam influxus virtutis, non propter hoc sequitur fatigatio ex finitate virtutis; quælibet enim virtus superioris[3] ordinis, licet sit finita in se et respectu sui superioris, est tamen infinita respectu suorum inferiorum; sicut etiam virtus solis est infinita respectu generabilium et corruptibilium, per quorum productionem, etiam si in infinitum esset, non minoraretur. Et similiter virtus intellectus est infinita respectu formarum sensibilium; et sic

[1] Aug. : « omnia corpora per spiritum vitæ; et spiritus vitæ irrationalis per spiritum vitæ rationalem. »

[2] Codex Mazarin. : « in secundo. »

[3] Al. : « virtutis ordinis. »

etiam virtus substantiæ spiritualis quæ movet cœlum est infinita respectu motus corporalis; unde non sequitur in ea fatigatio.

Ad nonum dicendum quod anima quæ movet animalia corruptibilia unitur eis secundum esse; sed substantia spiritualis quæ movet cœlestia corpora unitur eis secundum moveri tantum. Unde moveri per accidens attribuitur animæ corruptibilis animalis ratione sui ipsius; oportet enim quod moto corpore, cum quo est unum secundum esse, ipsamet per accidens moveatur. Sed moveri per accidens attribuitur motori inferioris orbis non ratione sui ipsius, sed ratione mobilis; inquantum scilicet inferior orbis movetur per accidens, ut delatus motu superioris. Motor vero superioris orbis neutro modo per accidens movetur; quia orbis ejus non defertur, sed alios defert.

Ad decimum dicendum quod super hoc invenitur Averroes varie locutus. In libro enim *De substantia orbis*, cap. I, dixit, quod idem est quod movet corpora cœlestia ut agens et finis; quod quidem est valde erroneum, præsertim secundum ejus opinionem, qua ponit quod prima causa non est supra substantiam [1] moventem primum cœlum. Sic enim sequitur quod Deus sit anima primi cœli, secundum quod substantiæ quæ movet primum cœlum ut agens dicitur anima ejus. Et ratio quia hoc dixit, est valde insufficiens; quia enim in substantiis separatis a materia est idem intellectus et intellectum, existimavit quod sit idem desiderans et desideratum; quod non est simile. Nam cognitio cujuslibet rei fit secundum quod cognitum est in cognoscente; desiderium autem fit secundum conversionem desiderantis ad rem desideratam. Si autem bonum desideratum inesset desideranti ex seipso, non competeret ei quod moveret ad consequendum bonum desideratum. Unde oportet dicere quod bonum desideratum quod movet ut finis, est aliud a desiderante, quod movet ut agens. Et hoc etiam idem dicit in comment. XI *Metaph.*, com. XLI et XXXVII : ponit enim ibi duos motores; unum conjunctum, quem vocat animam; et aliud separatum, qui movet ut finis. Tamen ex toto hoc non habetur amplius quam quod substantia spiritualis unitur corpori cœlesti ut motor.

Ad undecimum dicendum quod corpora cœlestia dicit esse animata, quia substantiæ spirituales uniuntur ei ut motores, et non ut formæ; unde super VII *Metaph.*, com. XXXI, dicit quod virtus formativa seminis non agit nisi per calorem qui est in semine; non ita quod sit forma in eo, sicut anima in calore naturali; sed ita quod sit ibi inclusa, sicut anima est inclusa in corporibus cœlestibus.

Ad duodecimum dicendum quod corpus cœleste, inquantum movetur a substantia spirituali, est instrumentum ejus; et ita movetur in virtute substantiæ spiritualis ad causandum vitam in istis inferioribus, sicut agit in virtute artis ad causandum arcam.

Ad decimumtertium dicendum quod ex illa ratione amplius haberi non potest, quam quod corpora cœlestia a substantiis spiritualibus moveantur.

Ad decimumquartum dicendum quod secundum Damascenum cœli dicuntur enarrare gloriam Dei, laudare et exultare, materialiter, inquantum sunt hominibus materia laudandi vel enarrandi vel exultandi. Similia enim inveniuntur in Scripturis de montibus et collibus, et aliis inanimatis creaturis.

Ad primum vero eorum quæ in contrarium objiciuntur, dicendum quod Damascenus removet corpora cœlestia esse animata, ita quod substantiæ spirituales uniantur eis ut formæ, sicut corruptibilibus animalibus.

Ad secundum dicendum quod unus Angelus deputatur ad custodiam unius hominis quamdiu vivit. Unde non est inconveniens si deputatur ad movendum cœleste corpus quamdiu movetur.

Ad tertium dicendum quod si corpora cœlestia sunt animata, spiritus eis præsidentes in societate Angelorum computantur; unde Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. LVIII : « Nec illum certum habeo, utrum ad societatem Angelorum pertineant sol et luna, et cuncta sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora, non tamen sensitiva vel intellectiva videantur.»

Ad quartum dicendum quod in hoc nulla est dubitatio, si sequamur opinionem Damasceni, lib. II *De fid. orth.* cap. IV, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 875, ponentis Angelos qui peccaverunt de numero eorum fuisse qui corporibus corruptibilibus præferuntur. Si vero secundum sen-

[1] Parm. : « prima causa non est supra substantias moventes primum cœlum.

tentiam Gregorii, *Homil.* XXIV *in Evang.* etiam de superioribus aliqui peccaverunt; dicendum quod Deus eos quos ad hoc ministerium deputavit, custodivit a casu, sicut et plurimos aliorum.

Ad quintum dicendum quod non dicimus : Ora pro me sol; quia substantia spiritualis non unitur corpori cæli ut forma, sed ut motor tantum; ut auferatur idololatriæ occasio.

Ad sextum dicendum quod secundum Philosophum in IV *Physicorum*, motor cœli est in aliqua parte ejus, et non in toto; et sic non circuit gyrum cœli. Secus autem est de anima, quæ dat esse corpori secundum totum et partes.

ARTICULUS VII.

Utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur.

Septimo quæritur, utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus III *Super Genes. ad litteram*, cap. XX, et IV *De civ. Dei*, quod dæmones habent corpora aerea. Sed dæmones sunt substantiæ spirituales. Ergo substantia spiritualis corpori aereo unitur.

2. Præterea, Augustinus in lib. *De divinatione dæmonum*, cap. III, dicit, quod dæmones subtilitate aerei corporis sensum humanum transcendunt. Hoc autem non esset, nisi aereo corpori naturaliter unirentur. Ergo substantiæ spirituales aereo corpori uniuntur.

3. Præterea, medium non discrepat ab extremis. Sed in regione cœlestium corporum invenitur vita secundum ponentes corpora cœlestia animata; in regione autem terræ invenitur vita in animalibus et plantis. Ergo et in regione media, quæ est aeris, invenitur vita. Nec hoc potest referri ad vitam avium, quia aves ad modicum spatium aeris supra terram elevantur; nec videretur conveniens quod totum aliud spatium aeris vacuum vita remaneret. Oportet ergo ponere, ut videtur, ibi esse aliqua aerea animalia; ex quo sequitur quod aliquæ substantiæ spirituales aereo corpori uniantur.

4. Præterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed aer est nobilius corpus quam terra, cum sit formalius et subtilius. Si ergo corpori terrestri, scilicet humano, unitur substantia spiritualis, quæ est anima, multo fortius corpori aereo uniretur.

5. Præterea, eorum quæ magis conveniunt facilior est unio. Sed aer magis videtur convenire cum anima quam corpus commixtum, quale est corpus hominis; quia ut Augustinus dicit *Super Genes. ad litter.*, lib. VII, cap. XV, anima per aerem administrat corpus. Ergo magis nata est uniri anima corpori aereo quam etiam corpori commixto.

6. Præterea, dicitur in lib. *De substantia orbis* : « Motus circularis proprius est animæ : » et hoc ideo quia anima, quantum est de se, indifferens est ut moveat in omnem partem. Sed hoc etiam videtur aeri convenire; quia est cum levibus levis, et cum gravibus gravis. Ergo anima maxime videtur aeri uniri.

Sed contra, anima est actus corporis organici. Sed corpus aereum non potest esse organicum; quia cum non sit terminabilis termino proprio, sed solum alieno, non est figurabilis. Ergo substantia spiritualis quæ est anima, non potest corpori aereo uniri.

Respondeo dicendum quod impossibile est substantiam spiritualem corpori aereo uniri; quod potest manifestari tripliciter. Primo quidem, quia inter omnia alia corpora, corpora simplicia elementorum sunt imperfectiora, cum sint materialia respectu omnium aliorum corporum; unde non est conveniens secundum rationem ordinis rerum, quod alicui corpori simplici elementari spiritualis substantia uniatur ut forma. Secunda ratio est, quia aer est corpus simile in toto et in omnibus suis partibus; unde si alicui parti aeris unitur aliqua spiritualis substantia, eadem ratione et toti aeri unietur, et similiter cuilibet alteri elemento [1], cum quodlibet elementum sit simile in toto et in partibus, quia simplex; quod videtur absurdum. Tertia ratio est, quia substantia spiritualis dupliciter alicui corpori invenitur uniri. Uno modo ad exhibendum corpori motum; sicut dictum est, quod corporibus cœlestibus substantiæ spirituales uniuntur. Alio modo ut substantia spiritualis per corpus uniatur ad propriam suam operationem exercendam [2],

[1] Parm. omittit : « Cum quodlibet elementum sit simile in toto et in partibus, quia simplex;

[2] Parm. omittit : « exercendam. »

quæ est intelligere; sicut anima humana unitur corpori, ut per sensus corporeos scientias acquirat. Aeri autem substantia spiritualis non potest uniri neque ratione motus, quia aeri est connaturalis motus quidam, qui consequitur formam ejus naturalem; nec invenitur aliquis motus aut in toto aere aut in aliqua ejus parte, qui non possit reduci in aliquam causam corporalem; unde ex motu ejus non apparet quod aliqua substantia spiritualis ei uniatur. Neque etiam unitur spiritualis substantia corpori aereo propter perfectionem intellectualis operationis; corpus enim simplex non est[1] instrumentum sensus, ut probatur in lib. *De anima*, lib. II, com. CXXIX; et lib. III com. LXII. Unde relinquitur quod spiritualis substantia nullo modo aereo[2] corpori uniatur.

Ad primum ergo dicendum quod ubicumque Augustinus dicit dæmones habere aerea corpora, non loquitur asserendo quasi ex sententia propria, sed secundum opiniones[3] aliorum : unde dicit in XXI *De civit Dei*, cap. X : « Sunt quædam sua etiam dæmonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est, ex isto aere crasso atque humido. Si autem quisquam nulla habere corpora dæmones asserat, non est de hac re aut laborandum operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum. »

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod in inferiori regione, scilicet circa terram, est locus mixtionis elementorum. Corpora autem mixta quanto magis ad æqualitatem mixtionis perveniunt, tanto magis recedunt ab extremis contrariorum; et sic quamdam similitudinem consequuntur cœlestium corporum, quæ sunt sine contrarietate. Et sic patet quod vita magis potest esse in suprema et infima regione quam in media; præsertim cum in istis inferioribus tanto aptius est corpus ad vitam, quanto propinquius fuerit æqualitati complexionis.

Ad quartum dicendum quod corpus aeris est nobilius quam terra; sed corpus æqualis complexionis est nobilius utroque, quasi magis elongatum a contrarietate; et hoc solum invenitur substantiæ spirituali uniri; in quo tamen inferiora elementa plus necesse est abundare materialiter ad aequalitatem constituendam, propter excessum activæ virtutis in aliis elementis.

Ad quintum dicendum quod anima dicitur administrare corpus suum per aerem, quantum ad motum; quia est susceptibilior motus aliis corporibus spissis.

Ad sextum dicendum quod aer non est indifferens ad omnem motum; sed respectu quorumdam est levis, respectu aliorum gravis; unde ex hoc non habetur quod sit perfectibile per animam.

ARTICULUS VIII.

Utrum omnes Angeli differant specie ab invicem.

Octavo quæritur, utrum omnes Angeli differant specie ab invicem. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus in *Enchir.* : « Creatura rationalis quæ in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppli ciis toto perierat, ex parte reparari meruit.» Ex quo sic arguitur. Si omnes Angeli ab invicem differunt secundum naturam speciei; pluribus Angelis irreparabiliter cadentibus, plures naturæ irreparabiliter periissent. Sed hoc non patitur divina providentia ut aliqua natura rationalis ex toto pereat, ut patet ex auctoritate inducta. Ergo non omnes Angeli differunt ab invicem secundum naturam speciei.

2. Præterea, quanto sunt aliqua propinquiora Deo, in quo nulla est diversitas; tanto minus sunt diversa. Angeli autem secundum ordinem naturæ propinquiores sunt Deo quam homines. Magis vero diversa sunt ab invicem quæ differunt numero et specie, quam quæ differunt numero, et conveniunt in specie. Cum ergo homines non differant specie, sed numero solum; videtur quod nec Angeli specie differant.

3. Præterea, convenientia aliquorum in formali principio facit aliqua idem esse specie; differentia vero in principio materiali, facit differre numero solum. In Angelis autem ipsum esse se habet ut formale ad essentiam Angeli, ut supra art. I dictum est. Cum ergo omnes Angeli conveniant in esse, differant vero secundum essentiam; videtur quod Angeli non differant specie, sed numero solo.

[1] Parm. : « non potest esse. »
[2] Al. : « deest aereo. »
[3] Parm. : « opinionem. »

4. Præterea, omnis substantia subsistens creata, est individuum contentum sub aliqua natura communi speciei; ita quod si individuum sit compositum, natura speciei prædicabitur de eo secundum rationem compositi; si vero individuum fuerit simplex, natura speciei prædicabitur de eo secundum simplices rationes. Angelus autem est substantia creata subsistens. Sive ergo sit compositus ex materia et forma, sive simplex; oportet quod contineatur sub aliqua natura speciei. Sed naturæ speciei non derogat quod possit habere plura supposita; similiter etiam nec individuo sub ea existenti derogat, si habeat aliquod secum compar in eadem specie. Ergo videtur quod possibile sit esse plures Angelos unius speciei. In perpetuis autem non differunt esse et posse, ut dicitur in III *Physic.*, com. XXXII. Ergo in Angelis sunt plura individua unius speciei.

5. Præterea, in Angelis est perfecta dilectio. Nihil ergo eis subtrahendum est quod ad perfectionem dilectionis pertineat. Sed quod sint plures unius speciei pertinet ad perfectionem dilectionis; quia omnia animalia unius speciei naturaliter se invicem diligunt, secundum illud Eccli. XIII, 19: *Omne animal diligit simile sibi.* Ergo in Angelis sunt plures unius speciei.

6. Præterea, cum sola species definiatur, secundum Boetium; quæcumque in definitione conveniunt, videntur in specie convenire. Sed omnes Angeli conveniunt in illa definitione quam Damascenus ponit in III *De fid. orth.* cap. III, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 867: « Angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea, Deo ministrans; secundum gratiam, non natura, immortalitatem suscipiens. » Ergo omnes Angeli sunt unius speciei.

7. Præterea, Angeli secundum ordinem naturæ sunt propinquiores Deo quam homines. Sed in Deo sunt tres personæ unius naturæ secundum numerum. Cum ergo in hominibus sint plures personæ unius naturæ secundum speciem, videtur quod multo fortius in Angelis sint plures personæ in una natura speciei convenientes.

8. Præterea, Gregorius dicit, *Homil.* XXXIV in *Evang. Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1246, quod in illa cœlesti patria, ubi plenitudo boni est, licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter; omnia in omnibus sunt, non quidem æqualiter, quia aliqui aliis sublimius possident quæ tamen omnes habent. Non est ergo differentia in Angelis nisi secundum magis et minus. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo Angeli non differunt specie.

9. Præterea, quæcumque conveniunt in nobilissimo, conveniunt in specie; quia nobilius est quod ponitur sub specie quam quod ponitur sub genere; est enim differentia specifica formalis respectu generis. Sed omnes Angeli conveniunt in nobilissimo quod in eis est, scilicet in natura intellectuali. Ergo omnes Angeli conveniunt in specie.

10. Præterea, si aliquod genus dividatur per duas differentias, quarum una altera sit imperfectior; differentia imperfectior magis est multiplicabilis quam perfectior; sicut irrationale per plures species multiplicatur quam rationale. Substantia autem spiritualis dividitur per unibile et non unibile; unibile autem corpori est imperfectius in spiritualibus substantiis. Cum ergo substantia spiritualis unibilis corpori, scilicet anima humana, non distinguatur in multas species, multo fortius substantia spiritualis non unibilis, scilicet Angelus, non multiplicatur per multas species.

11. Præterea, Bonifacius Papa dicit, quod ministrationes in Ecclesia militante sunt ad exemplum cœlestis militiæ, in qua Angeli differunt in ordine et potestate. Sed in Ecclesia militante differentia ordinis et potestatis non facit homines differre secundum speciem. Ergo nec in cœlesti militia Angelorum Angeli specie differunt, quia sunt diversorum ordinum vel hierarchiarum.

12. Præterea, sicut inferiora elementa sunt ornata plantis et animalibus, et cœlum sidereum stellis et sole et luna; ita etiam cœlum empyreum ornatum est Angelis. Sed in plantis et animalibus inveniuntur multa ejusdem speciei: similiter etiam videtur quod omnes stellæ sint unius speciei; quia communicant in una forma nobilissima, quæ est lux. Ergo videtur, pari ratione, quod vel omnes Angeli vel aliqui conveniant in una specie.

13. Præterea, si plures Angeli non ponantur convenire in una specie; hoc non est nisi quia in eis non est materia. Sed remotio materiæ non solum tollit pluralitatem individuorum, sed etiam unitatem: quia individuum non ponitur sub specie

nisi per materiam; quia materia est individuationis principium. Si ergo necesse est poni Angelos esse individua quædam; pari etiam ratione poni poterit quod sint plures in una specie.

14. Præterea, in his quæ sunt separata a materia, idem est intellectum et intelligens, secundum Philosophum, lib. III *De anima*, text. xv. Si igitur Angeli essent sine materia, idem esset Angelus intellectus et Angelus intelligens. Sed quilibet Angelus intelligit Angelum quemlibet. Ergo sequeretur quod non esset nisi unus Angelus; quod est falsum. Non est ergo ponendum quod Angeli sint sine materia; et ita neque ponendum est quod omnes Angeli differant specie.

15. Præterea, numerus est species quantitatis, quæ non est sine materia. Si ergo in Angelis non esset materia, non esset in eis numerus; quod est falsum. Ergo idem quod prius.

16. Præterea, in his quæ sunt sine materia, non est multiplicatio nisi secundum causam et causatum, ut Rabbi Moyses dicit. Si igitur Angeli sunt sine materia; aut non est in eis multitudo, aut unum est causa alterius; quorum utrumque est falsum. Ergo idem quod prius.

17. Præterea, creaturæ a Deo sunt conditæ, ut in eis divina bonitas repræsentetur. Sed in una specie Angeli repræsentatur divina bonitas perfectius quam in una specie hominis. Non ergo oportet ponere plures species Angelorum.

18. Præterea, diversæ species secundum differentias specificas differunt, quæ ex opposito dividuntur. Non possunt autem designari tot differentiæ specificæ oppositæ, quanta ponitur multitudo Angelorum. Non ergo omnes Angeli differunt specie.

Sed contra, si aliqui Angeli in specie conveniant, maxime hoc videtur de illis qui sunt unius ordinis. Sed illi qui sunt unius ordinis, non conveniunt in specie; cum in eodem ordine sint primi, medii et ultimi, ut Dionysius dicit cap. x, *Angelicæ hierar.*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 274. Species autem non prædicatur de suis individuis secundum prius et posterius, ut dicitur in III *Metaphys.*, com. xi. Non ergo sunt plures Angeli unius speciei.

Præterea, illa sola videntur multiplicari secundum numerum in una specie, quæ sunt corruptibilia; ut natura speciei, quæ non potest conservari in uno, conservetur in pluribus. Sed Angeli sunt incorruptibiles. Ergo non sunt plures Angeli unius speciei.

Præterea, multiplicatio individuorum in una specie est per divisionem materiæ. Sed Angeli sunt immateriales: quia, ut Augustinus dicit XII [1] *Confess.*, cap. VII, in fin., materia est prope nihil, Angeli autem prope Deum. Ergo in Angelis non est multiplicatio individuorum in eadem specie.

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem diversimode aliqui sunt locuti. Quidam enim dixerunt quod omnes spirituales substantiæ sunt unius speciei; alii vero, quod omnes Angeli unius hierarchiæ, aut etiam unius ordinis; alii autem, quod omnes Angeli ab invicem specie differunt; quod et mihi videtur, propter tres rationes. Prima sumitur ex conditione substantiæ eorum. Necesse est enim dicere, quod vel sint formæ simplices subsistentes absque materia, ut supra, art. I, habitum est; vel quod sint formæ compositæ ex materia et forma. Si autem Angelus est forma simplex abstracta a materia; impossibile est etiam fingere quod sint plures Angeli unius speciei: quia quæcumque forma, quantumcumque materialis et infima, si ponatur abstracta vel secundum esse, vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una. Si enim intelligatur albedo absque omni subjecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines; cum videamus quod hæc albedo non differt ab alia nisi per hoc quod est in hoc vel in illo subjecto; et similiter si esset humanitas abstracta, non esset nisi una tantum. Si vero Angelus sit substantia ex materia et forma composita, necesse est dicere quod materiæ diversorum Angelorum sint aliquo modo distinctæ. Distinctio autem materiæ a materia non invenitur nisi duplex. Una secundum propriam rationem materiæ; et hæc est secundum habitudinem ad diversos actus: cum enim materia secundum propriam rationem sit in potentia; potentia autem ad actum dicatur; necesse est quod secundum originem actuum attendatur distinctio in potentiis et mate-

[1] Codex Mazarin.: « in XIII. »

riis ; et hoc modo materia inferiorum corporum, quæ est potentia ad esse differt a materia cœlestium corporum, quæ est potentia ad ubi. Secunda distinctio materiæ est secundum divisionem quantitatis ; prout materia existens sub his dimensionibus distinguitur ab ea quæ est sub aliis dimensionibus. Et prima quidem materiæ distinctio facit diversitatem secundum genus : quia, secundum Philosophum in V *Metaph.*, lib. IV, com. XXXIII, genere differunt secundum materiam diversa [1]. Secunda autem distinctio materiæ facit diversitatem individuorum in eadem specie. Hæc autem secunda distinctio materiæ non potest esse in diversis Angelis, cum Angeli sint incorporei, et omnino absque dimensionibus quantitativis. Relinquitur ergo, si sint plures Angeli compositi ex materia et forma, quod sit in eis distinctio materiarum secundum primum modum ; et ita sequitur quod non solum specie, sed et genere differunt.

Secunda ratio sumitur ex ordine universi. Manifestum est enim quod duplex est bonum universi : quoddam separatum, scilicet Deus, qui est sicut dux in exercitu ; et quoddam in ipsis rebus ; et hoc est ordo partium universi, sicut ordo partium exercitus et bonum exercitus. Unde Apostolus dicit Rom. XIII, 1 : *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt.* Oportet autem quod superiores universi partes magis de bono universi participent, quod est ordo. Perfectius autem participant ordinem ea in quibus est ordo per accidens tantum. Manifestum est autem quod in omnibus individuis unius speciei non est ordo nisi secundum accidens : conveniunt enim in natura, et differunt secundum principia individuantia, et diversa accidentia, quæ per accidens se habent ad naturam speciei. Quæ autem specie differunt ordinem habent per se, et secundum essentialia principia. Invenitur enim in speciebus rerum una abundare super aliam, sicut et in speciebus numerorum, ut dicitur in VIII *Metaph.*, com. x. In istis autem inferioribus, quæ sunt generabilia et corruptibilia, et infima pars universi, et minus participant de ordine, invenitur non omnia diversa habere ordinem per se ; sed quædam habent ordinem per accidens tantum, sicut individua unius speciei. In superiori autem parte universi, scilicet in corporibus cœlestibus non invenitur ordo per accidens, sed solum per se ; cum omnia corpora cœlestia ab invicem specie differant, nec sint in eis plura individua unius speciei, sed unus tantum sol et una luna, et sic de aliis. Multo ergo magis in suprema parte universi non inveniuntur aliqua ordinata per accidens et non per se. Et sic relinquitur quod omnes Angeli ab invicem specie differunt secundum majorem et minorem perfectionem formarum simplicium, ex majori vel minori propinquitate ad Deum, qui est actus purus, et infinitæ perfectionis.

Tertia vero ratio sumitur ex perfectione naturæ angelicæ. Perfectum enim dicitur unumquodque quando nihil deest ei eorum quæ ad ipsum pertinent ; et hujus quidem perfectionis gradus ex extremis rerum perpendi potest. Deo enim, qui est in supremo perfectionis, nihil deest eorum quæ pertinent ad rationem totius esse : præhabet enim in se omnes rerum perfectiones simpliciter et excellenter, ut Dionysius cap. I *Myst. Theologiæ*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 999, dicit. Individuum autem aliquod in infima parte rerum, quæ continet generabilia et corruptibilia, perfectum invenitur ex eo quod habet quicquid ad se pertinet secundum rationem individuationis suæ ; non autem quicquid pertinet ad naturam suæ speciei, cum natura suæ speciei etiam in aliis individuis inveniatur. Quod manifeste ad imperfectionem pertinere apparet, non solum in animalibus generabilibus, in quibus unum indiget alio suæ speciei ad convictum ; sed etiam in omnibus animalibus ex semine qualicumque generatis, in quibus mas indiget femina suæ speciei ad generandum ; et ulterius in omnibus generabilibus et corruptibilibus, in quibus necessaria est multitudo individuorum unius speciei, ut natura speciei, quæ non potest perpetuo conservari in uno individuo propter ejus corruptibilitatem, conservetur in pluribus. In parte autem superiori universi invenitur altior gradus perfectionis ; ubi unum individuum, ut sol, sic est perfectum, ut nihil ei desit eorum quæ ad propriam speciem pertinent. Unde et tota natura speciei concluditur sub uno individuo ; et simili-

[1] Al. : « diversam. »

ter est de aliis corporibus cœlestibus. Multo ergo magis in suprema parte rerum creatarum, quæ est Deo propinquissima, scilicet in Angelis, hæc perfectio invenitur, ut uni individuo nihil desit eorum quæ ad totam speciem pertinent; et sic non sint plura individua in una specie. Deus vero, qui est in summo perfectionis, cum nullo alio convenit non solum in specie, sed nec in genere, nec in alio prædicato univoco [1].

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de natura angelica et humana, non secundum quod considerantur in esse naturali, sed secundum quod ordinantur ad beatitudinem : sic enim aliqui in natura angelica et humana perierunt. Quantum autem ad ordinem beatitudinis, natura humana dividitur contra totam naturam angelicam : quia tota natura angelica uno modo nata est pervenire ad beatitudinem, vel ab ea deficere irreparabiliter; scilicet statim ad primam electionem; natura vero humana per decursum temporis. Et ideo loquitur ibi Augustinus de omnibus Angelis sicut de una natura, propter unum modum ordinis ad beatitudinem, licet differant secundum speciem naturæ.

Ad secundum dicendum quod cum inquiritur de differentia vel convenientia speciei, est consideratio de rebus secundum naturas ipsarum; et secundum hoc non est loquendum de omnibus Angelis, sicut de natura una Deo propinquissima; sed solus primus Angelus erat secundum hoc natura Deo propinquissima : in qua quidem natura est minima diversitas, quia nec secundum speciem, nec secundum numerum.

Ad tertium dicendum quod ipsum esse se habet ut actus tam ad naturas compositas, quam ad naturas simplices. Sicut ergo in naturis compositis species non sumitur ab ipso esse, sed a forma : quia species prædicatur in quid est, esse autem pertinere videtur ad quæstionem an est : sic nec in substantiis angelicis species sumitur secundum ipsum esse, sed secundum formas simplices subsistentes; quarum differentia est secundum ordinem perfectionis, ut dictum est.

Ad quartum dicendum quod sicut forma quæ est in subjecto vel materia individuatur per hoc quod est esse in hoc; ita forma separata individuatur per hoc quod est nata in aliquo esse. Sicut enim esse in hoc excludit communitatem universalis quod prædicatur de multis; ita non posse esse in aliquo. Sicut ergo hæc albedo non prohibetur habere sub se multa individua ex hoc quod est albedo, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex hoc quod est in hoc, quod pertinet ad rationem individui; ita natura hujus Angeli non prohibetur esse in multis ex hoc quod est natura in tali ordine rerum, quod pertinet ad rationem speciei; sed ex hoc quod non est nata recipi in aliquo subjecto, quod pertinet ad rationem individui.

Ad quintum dicendum quod cum affectio sequatur cognitionem; quanto cognitio est universalior, tanto affectio eam sequens magis respicit commune bonum; et quanto cognitio est magis particularis, tanto affectio ipsam sequens magis respicit privatum bonum; unde et in nobis privata dilectio ex cognitione sensitiva exoritur : dilectio vero communis et absoluti boni ex cognitione intellectiva. Quia ergo Angeli quanto sunt altiores, tanto habent scientiam magis universalem, ut Dionysius dicit cap. x, *Angelicæ hierar.*; § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 291, ideo eorum dilectio maxime respicit commune bonum. Magis ergo diligunt se invicem, si specie differunt, quod magis pertinet ad perfectionem universi, ut ostensum est in corp. art., quam si in specie convenirent, quod pertineret ad bonum privatum unius speciei.

Ad sextum dicendum quod substantias separatas non potest anima nostra corpori unita secundum essentias earum intelligere, ut sciat de eis quid sunt : quia earum essentiæ excedunt genus sensibilium naturarum, et earum proportionem, ex quibus intellectus noster cognitionem capit. Et ideo substantiæ separatæ non possunt definiri a nobis proprie, sed solum per remotionem, vel aliquam operationem ipsarum; et hoc modo Damascenus definit Angelum non definitione pertinente ad speciem specialissimam, sed ad genus subalternum, quod est genus et species; unde definiri potest.

Ad septimum dicendum quod modus distinctionis personarum divinarum est absque essentiæ diversitate : quod non

[1] Parm. : « univoce. »

patitur natura creata; et ideo non est hoc ad consequentiam trahendum in creaturis.

Ad octavum dicendum quod magis et minus dupliciter accipitur. Uno modo secundum diversum modum participationis unius et ejusdem formæ, sicut magis album dicitur magis clarum quam minus album; et sic magis et minus non diversificant speciem. Alio modo dicitur magis et minus secundum gradum diversarum formarum, sicut album dicitur magis clarum quam rubeum aut viride; et sic magis et minus diversificant speciem; et hoc modo Angeli differunt in donis naturalibus secundum magis et minus.

Ad nonum dicendum quod illud quod constituit in specie est nobilius eo quod constituit in genere, sicut determinatum indeterminato : habet enim se determinatum ad indeterminatum ut actus ad potentiam; non autem ita quod semper illud quod constituit in specie ad nobiliorem naturam pertineat; ut patet in speciebus animalium irrationalium : non enim constituuntur hujusmodi species per additionem alterius naturæ nobilioris supra naturam sensitivam, quæ est nobilissima in eis ; sed per determinationem ad diversos gradus in illa natura. Et similiter dicendum est de intellectuali, quod est commune in Angelis.

Ad decimum dicendum quod hoc non videtur esse universaliter verum, quod imperfectior differentia generis in plures species multiplicetur. Corpus enim dividitur per animatum et inanimatum : plures tamen videntur esse species animatorum corporum quam inanimatorum, præcipue si corpora cœlestia sint animata, et omnes stellæ ad invicem specie differant. Sed et in plantis et in animalibus est maxima diversitas specierum. Ut tamen hujus rei veritas investigetur, considerandum est quod Dionysius Platonicis contrariam sententiam proferre videtur. Dicunt enim Platonici quod substantiæ quo sunt primo uni propinquiores, eo sunt minoris numeri. Dionysius vero dicit in cap. XIV *Angelicæ hierarchiæ Pat. græc. lat.* t. III, col. 322, quod Angeli omnem materialem multitudinem transcendunt. Utrumque autem verum esse aliquis potest ex rebus corporalibus percipere; in quibus quanto corpus aliquod invenitur superius, tanto minus habet de materia, sed in majorem quantitatem extenditur. Unde cum numerus quodammodo sit causa quantitatis continuæ, secundum quod punctum constituit unitas, et punctus lineam, ut more Platonicorum loquamur : ita est etiam in tota rerum universitate, quod quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto plus habent de formali multitudine, quæ attenditur secundum distinctionem specierum ; et in hoc salvatur dictum Dionysii : minus autem de multitudine materiali quæ attenditur secundum distinctionem individuorum in eadem specie; in quo salvatur dictum Platonicorum. Quod autem est una sola species animalis rationalis, multis existentibus speciebus irrationalium, ex hoc provenit, quia animal rationale constituitur ex hoc quod natura corporea attingit in sui supremo naturam substantiarum spiritualium in sui infimo. Supremus autem gradus alicujus naturæ, vel etiam infimus, est unus tantum : quamvis possit dici, plures esse species rationalium animalium, si aliquis poneret corpora cœlestia animata.

Ad undecimum dicendum quod homines continentur inter creaturas corruptibiles, quæ sunt infima pars universi, in qua inveniuntur aliqua ordinata non solum per se, sed etiam per accidens; et ideo in Ecclesia militanti diversitas secundum potentiam et ordinem non diversificat speciem; secus autem est in Angelis, qui sunt suprema pars universi, ut dictum est. Est autem in hominibus Angelorum similitudo non perfecta, sed qualem esse contingit, ut dictum est.

Ad duodecimum dicendum quod ornamenta terræ et aquæ, quia corruptibilia sunt, requirunt multitudinem in eadem specie, ut dictum est. Corpora autem cœlestia etiam sunt diversarum specierum, ut dictum est : lux enim non est forma substantialis eorum, cum sit qualitas per se sensibilis ; quod de nulla forma substantiali dici potest; et præterea non est ejusdem rationis lux in omnibus ; quod patet ex hoc quod diversorum corporum superiorum radii diversos habent effectus.

Ad decimumtertium dicendum quod individuatio in Angelis non est per materiam, sed per hoc quod sunt formæ per se subsistentes, quæ non sunt natæ esse in subjecto vel materia, ut dictum est.

Ad decimumquartum dicendum quod antiqui philosophi posuerunt; quod cognoscens debet esse de natura rei cognitæ; unde Empedocles dixit, lib. I

De anima apud Aristot., com. xxv, quod terram terra cognoscimus, et aquam aqua. Sed ad hoc excludendum Aristoteles posuit, III *De anima*, text. xiv, quod virtus cognoscitiva in nobis, prout est in potentia, est denudata a natura cognoscibilium, sicut pupilla a colore; sed tamen sensus in actu est sensatum in actu, inquantum fit sensus in actu per hoc quod informatur specie sensibili; et eadem ratione intellectus in actu est intellectum in actu, inquantum informatur per speciem intelligibilem : non enim lapis est in anima, sed species lapidis, ut ipse dicit, III *De anima*, text. xxviii. Ex hoc autem est aliquid intelligibile in actu, quod est a materia separatum; et ideo dicit, III *De anima*, text. com. xxv, quod in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur. Non ergo oportet quod Angelus intelligens sit idem in substantia quod Angelus intellectus, si sunt immateriales; sed oportet quod intellectus unius formetur per similitudinem alterius.

Ad decimumquintum dicendum quod numerus qui causatur ex divisione continui est species quantitatis, et est tantum in substantiis materialibus : sed in substantiis immaterialibus est multitudo, quæ est de transcendentibus, secundum quod unum et multa dividunt ens; et hæc multitudo consequitur distinctionem formalem.

Ad decimumsextum dicendum quod differentia secundum causam et causatum ponitur a quibusdam multiplicare substantias separatas, inquantum per hoc ponunt provenire diversos gradus in eis, prout causatum est infra suam causam. Unde si ponimus diversos gradus in substantiis immaterialibus ex ordine divinæ sapientiæ causantis, remanebit eadem distinctionis ratio, etiam si una earum non sit causa alterius.

Ae decimumseptimum dicendum quod quælibet natura creata, cum sit finita, non ita perfecte repræsentat divinam bonitatem sicut multitudo naturarum : quia quod in multis naturis multipliciter continetur, comprehenditur in Deo unite; et ideo oportuit esse plures naturas in universo, et etiam in substantiis angelicis.

Ad decimumoctavum dicendum quod oppositio differentiarum constituentium angelicas species, accipitur secundum perfectum et imperfectum, vel excedens et excessum; sicut est etiam in numeris; et sicut se habent animatum et inanimatum, et alia hujusmodi.

ARTICULUS IX.

Utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus.

Nono quæritur, utrum intellectus possibilis sit unus in omuibus hominibus. Et videtur quod sic. Dicit enim Augus- cap. xxxii circa fin. : « Si dixero multas esse animas, ipse me ridebo. » Derisibile ergo videtur dicere multas animas intellectivas esse.

2. Præterea, in his quæ sunt sine materia, est unum tantum individuum in una specie, ut ostensum est, art præced.. Sed intellectus possibilis, sive anima intellectiva, cum sit substantia spiritualis, non est compositus ex materia et forma, ut prius, art. I, ostensum est. Ergo est una tantum anima intellectiva, sive intellectus possibilis, in tota specie humana.

3. Sed dicebat [1] quod etsi etiam intellectiva non habeat materiam ex qua sit, habet tamen materiam in qua est, scilicet corpus, secundum quorum multiplicationem multiplicantur animæ intellectivæ. — Sed contra, remota causa removetur effectus. Si ergo multiplicatio corporum est causa multitudinis animarum; remotis corporibus non possunt multæ animæ remanere.

4. Præterea, individuatio fit secundum determinationem principiorum essentialium; sicut enim de ratione hominis est ut componatur ex anima et corpore, ita de ratione Socratis est ut componatur ex hac anima et hoc corpore, ut patet per Philosophum VII *Metaph.*, com. xxxiv et xxxv. Sed corpus non est de essentia animæ. Ergo impossibile est quod anima individuetur per corpus; et ita non multiplicabuntur animæ secundum multiplicationem corporum.

5. Præterea, Augustinus dicit *Contra Felicianum*, cap. xii circa med. : « Si originem animantis potentiæ requiramus, prior est anima matre, et ex hac rursus

[1] Parm. : « dicendum. »

nata videtur esse cum sobole; » et loquitur de anima per quam animata est mater, ut statim subdit. Ex quo videtur dicere quod sit eadem anima in matre et filio, et eadem ratione in omnibus hominibus.

6. Præterea, si intellectus possibilis in me est alius et in te, oporteret quod res intellecta esset alia in me et alia in te; cum res intellecta sit in intellectu; et sic res intellecta numeraretur per numerationem individuorum hominum. Sed omnia quæ numerantur per numerationem individuorum habent rem intellectam communem; et sic rei intellectæ erit alia res intellecta in infinitum; quod est impossibile. Ergo non est alius intellectus possibilis in me et in te.

7. Præterea, si non esset unus intellectus possibilis in omnibus hominibus; cum contingit scientiam a Magistro in discipulo causari, oportet quod vel eadem numero scientia quæ est in Magistro, deflueret ad discipulum; vel quod scientia Magistri causaret scientiam discipuli, sicut calor ignis causat calorem in lignis; vel quod addiscere non esset aliud quam reminisci. Si enim discipulus habeat, antequam addisceret, scientiam quam addiscit, addiscere est reminisci. Si vero non habeat eam prius; aut acquirit eam existentem prius in alio, scilicet in Magistro, aut non existentem prius in alio et sic oportet quod in eo de novo causetur ab alio. Hæc autem tria sunt impossibilia. Cum enim scientia sit accidens, non potest eadem numero transire de subjecto in subjectum; quia, ut Boetius dicit, accidentia corrumpi possunt, transmutari non possunt. Similiter etiam impossibile est quod scientia Magistri causet scientiam in discipulo; tum quia scientia non est qualitas activa; tum quia verba quæ Magister profert, solum excitant discipulum ad intelligendum, ut Augustinus dicit in lib. *De magistro,* cap. XII, XIII, XIV. Quod autem addiscere sit reminisci, est contra Philosophum in I *Poster.*, com. III et IV. Non est ergo alius et alius intellectus possibilis in omnibus hominibus.

8. Præterea, omnis virtus cognoscitiva quæ est in materia corporali, cognoscit ea tantum quæ habent affinitatem cum materia in qua est; sicut visus cognoscit tantum colores qui habent affinitatem cum pupilla, quæ est susceptiva colorum propter suam diaphaneitatem. Sed intellectus possibilis non est susceptivus eorum tantum quæ habent affinitatem vel cum toto corpore, vel cum quacumque parte ejus. Intellectus ergo possibilis non est virtus cognoscitiva in materia corporali, neque in toto corpore, neque in aliqua parte ejus. Ergo non multiplicatur secundum multiplicationem corporum.

9. Præterea, si anima intellectiva vel intellectus possibilis multiplicatur secundum multiplicationem corporum, hoc non est nisi quia est corporis forma. Sed non potest esse corporis forma, cum sit imposita ex materia et forma, ut a multis ponitur; compositum enim ex materia et forma non potest esse alicujus forma. Ergo anima intellectiva, sive intellectus possibilis, non potest multiplicari secundum multitudinem corporum.

10. Præterea, sicut Cyprianus dicit, Dominus prohibuit discipulis ne in civitatem Samaritanorum intrarent propter peccatum schismatis; quia a regno David recesserunt decem tribus, in Samaria caput sibi regni postmodum statuentes. Idem autem populus erat tempore Christi qui prius fuerat. Sic autem se habet populus ad populum sicut homo ad hominem, et anima ad animam. Ergo eadem ratione una anima est in eo qui prius fuit, et in alio qui post sequitur; et sic per eamdem rationem eadem anima erit in singulis hominibus.

11. Præterea, magis dependet accidens a subjecto quam forma a materia; cum forma det esse materiæ simpliciter, accidens autem non dat esse simpliciter subjecto. Sed unum accidens potest esse in multis substantiis, sicut unum tempus est in multis motibus, ut Anselmus dicit, in *Dial. de veritate*, cap. XIII, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 486. Ergo multo magis una anima potest esse multorum corporum; et sic non oportet esse multos intellectus possibiles.

12. Præterea, anima intellectiva virtuosior est quam vegetativa. Sed anima vegetativa est potens vegetare aliquid extra corpus cujus est forma; dicit enim Augustinus in VI *Musicæ*, quod radii visuales vegetantur ab anima videntis, etiam longe producti usque ad rem visam. Ergo multo magis anima intellectiva potest perficere alia corpora præter corpus in quo est.

13. Præterea, si intellectus possibilis multiplicatur secundum multiplicationem corporum, oportet quod species intelligibiles quæ sunt in intellectu possibili

in me et in te, secundum multiplicationem corporum multiplicentur. Sed ab omnibus formis multiplicatis secundum multiplicationem materiæ corporalis potest abstrahi aliqua intentio communis. Ergo a formis intellectis per intellectum possibilem potest abstrahi aliqua intentio intellecta communis ; et eadem ratione, cum illa intentio intellecta multiplicetur secundum multiplicationem intellectus possibilis, erit abstrahere aliam intentionem intellectam in infinitum. Hoc autem est impossibile. Est ergo unus intellectus possibilis in omnibus.

14. Præterea, omnes homines consentiunt in primis principiis. Sed hoc non esset, nisi id quo cognoscunt prima principia, esset unum commune in omnibus hominibus. Hujusmodi autem est intellectus possibilis. Est ergo unus intellectus possibilis in omnibus.

15. Præterea, nulla forma individuata et multiplicata per materiam est intellecta in actu. Sed intellectus possibilis, cum actu intelligit, est intellectus in actu ; et intellectus in actu est intellectum in actu, ut dicitur III *De anima*, com. XXXVI et XXXVII ; sicut sensus in actu est sensatum in actu. Ergo intellectus possibilis non est individuatus, neque multiplicatur per materiam corporalem ; et ita est unus in omnibus.

16. Præterea, receptum est in recipiente per modum recipientis. Sed species intelligibilis recipitur in intellectu ut intellecta[1] in actu, et non individuata per materiam. Ergo intellectus possibilis non est individuatus per materiam. Ergo neque multiplicatur per multiplicationem materiæ corporalis.

17. Præterea, intellectus possibilis Socratis vel Platonis intelligit essentiam suam, cum intellectus possibilis in seipsum reflectatur. Ergo ipsa essentia intellectus possibilis est intellecta in actu. Sed nulla forma individuata et multiplicata per materiam, est intellecta in actu. Ergo intellectus possibilis non individuatur nec multiplicatur per materiam corporalem ; et sic relinquitur quod sit unus intellectus possibilis in omnibus.

Sed contra est quod dicitur Apocal. VII, 9 : *Post hæc vidi turbam magnam quam dinumerare nemo poterat.* Turba autem illa non erat hominum corporaliter viventium, sed animarum a corpore absolutarum. Ergo sunt multæ animæ intellectivæ, non solum nunc cum corpori uniuntur, sed etiam a corporibus absolutæ.

Præterea, Augustinus dicit *Contra Felicianum,* cap. XII parum a princ. : « Fingamus, sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem ; » et postea subdit : « Cum talia proponimus, impugnanda prædicamus. » Est ergo improbabile quod sit una anima omnium.

Præterea, magis est alligata anima intellectiva corpori humano quam corpori cœlesti motor ejus. Sed Commentator dicit in III *De anima*, quod si essent plura corpora mobilia, essent plures motores in orbibus cœlestibus. Ergo magis cum sint multa corpora humana, erunt multæ animæ intellectivæ, et non unus tantum intellectus possibilis.

Respondeo dicendum quod ad evidentiam hujus quæstionis oportet præintelligere quid intelligatur nomine intellectus possibilis et agentis. Sciendum est autem, quod Aristoteles III *De anima*, text. XXIX et seq., processit ad considerandum de intellectu per similitudinem sensus. Ex parte autem sensus, cum inveniamur quandoque sentientes in potentia, quandoque in actu, oportet ponere in nobis aliquam virtutem sensitivam, per quam simus sentientes in potentia ; quam oportet esse in potentia ad species sensibilium, et nullam earum habere actu in sua essentia ; alioquin si sensus haberet in actu sensibilia, sicut antiqui philosophi posuerunt, sequeretur quod semper essemus sentientes in actu. Similiter cum inveniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in potentia, necesse est ponere aliquam virtutem per quam simus intelligentes in potentia, quæ quidem in sua essentia et natura non habeat aliquam de naturis rerum sensibilium, quas intelligere possumus, sed sit in potentia ad omnia ; et propter hoc vocatur possibilis intellectus ; sicut et sensus, secundum quod est in potentia, posset vocari sensus possibilis. Sensus autem qui est in potentia reducitur in actum per sensibilia actu, quæ sunt extra animam ; unde non est necesse ponere sensum agentem ; et similiter non esset necesse ponere intel-

[1] Parm. omittit : « ut intellecta. »

lectum agentem, si universalia quæ sunt intelligibilia actu, per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit ea non subsistere nisi in sensibilibus, quæ non sunt intelligibilia actu; necesse habuit ponere aliquam virtutem quæ faceret intelligibilia in potentia, esse intelligibilia actu, abstrahendo species rerum a materia et conditionibus individuantibus; et hæc virtus vocatur intellectus agens. De intellectu ergo possibili Averroes in III *De anima*, com. v et vi, posuit quod esset quædam substantia separata secundum esse a corporibus hominum; sed quod continuaretur nobiscum per phantasmata; et iterum quod esset unus intellectus possibilis omnium. Quod autem hæc positio sit contraria fidei, facile est videre; tollit enim præmia et pœnas futuræ vitæ. Sed ostendendum est hanc positionem esse secundum se impossibilem per vera principia Philosophiæ. Ostensum est autem supra, art. II, cum de unione substantiæ spiritualis ad corpus ageretur, quod secundum hanc positionem sequeretur quod nullus homo particularis intelligeret aliquid. Sed dato, disputationis gratia, quod aliquis homo particularis per intellectum sic separatum intelligere posset, sequuntur tria inconvenientia, si ponatur quod sit unus intellectus possibilis omnium quo omnes intelligant. Primo quidem, quia non est possibile unius virtutis simul et semel esse plures actiones respectu ejusdem objecti. Contingit autem duos homines simul et semel unum et idem intelligibile intelligere. Si igitur uterque intelligit per unum intellectum possibilem, sequeretur quod una et eadem numero esset intellectualis operatio utriusque; sicut si duo homines viderunt uno oculo, sequeretur, quod eadem esset visio utriusque; quod patet esse omnino impossibile. Nec potest dici quod intelligere meum sit aliud ab intelligere tuo propter diversitatem phantasmatum; quia phantasma non est intelligibile in actu, sed id quod est ab eo abstractum, quod ponitur esse verbum. Unde diversitas phantasmatum est extrinseca ab intellectuali operatione; et sic non potest diversificare ipsam. Secundo, quia impossibile est esse unum numero in individuis ejusdem speciei illud per quod speciem sortiuntur. Si enim duo equi convenirent in eodem secundum numerum quo speciem equi haberent, sequeretur quod duo equi essent unus equus; quod est impossibile. Et propter hoc in VII *Metaph.* dicitur, quod principia speciei, secundum quod sunt determinata, constituunt individuum; ut si ratio hominis est ut sit ex anima et corpore, de ratione hujus hominis est quod sit ex hac anima et ex hoc corpore. Unde principia cujuslibet speciei oportet plurificari in pluribus individuis ejusdem speciei. A quo autem aliquid speciem sortiatur, cognoscitur a propria operatione speciem consequente. Dijudicamus enim esse verum aurum quod habet propriam operationem auri. Propria autem operatio humanæ speciei est intelligere; unde secundum hanc operationem, ponit Philosophus X *Ethic.*, cap. VII et VIII, ultimam hominis felicitatem. Hujus autem operationis principium non est intellectus passivus, id est vis cogitativa, vel vis appetitiva sensitiva, quæ participat aliqualiter rationem; cum hæ vires non habeant operationem nisi per organum corporale. Intelligere autem non potest esse per organum corporale, ut V *De anima*, com. VI, probatur. Et sic relinquitur quod intellectus possibilis sit quo hic homo speciem humanam sortitur; non autem intellectus passivus, ut Averroes fingit, lib. II *De anima*, com. V et XXXVI. Relinquitur ergo quod impossibile sit unum intellectum possibilem in omnibus hominibus esse. Tertio sequeretur quod intellectus possibilis non reciperet aliquas species a phantasmatibus nostris abstractas, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt et qui fuerunt; quia jam cum multi homines præcesserint multa intelligentes, sequeretur quod intellectus respectu omnium illorum quæ illi sciverunt, sit in actu, et non sit in potentia ad recipiendum; quia nihil recipit quod jam habet. Ex quo ulterius sequeretur quod si nos sumus intelligentes et scientes per intellectum possibilem, scire in nobis non sit nisi reminisci; quamvis et hoc ipsum secundum se inconveniens videatur, quod intellectus possibilis, si sit substantia separata secundum esse, efficiatur in actu per phantasmata, cum superiora in entibus non indigeant inferioribus ad sui perfectionem. Sicut enim inconveniens esset dicere, quod corpora cœlestia perficiantur in actu accipiendo a corporibus inferioribus; similiter, et multo amplius,

est impossibile quod aliqua substantia separata perficiatur in actu, accipiendo a phantasmatibus. Manifestum est etiam quod hæc positio repugnat verbis Aristotelis lib. III *De anima* in princ.,. Cum enim incipit inquirere de intellectu possibili statim a principio, nominat eum partem animæ, dicens : « De parte autem animæ, qua cognoscit anima et sapit. » Volens autem inquirere de natura possibili, præmittit quamdam dubitationem, scilicet utrum pars intellectiva sit separabilis ab aliis partibus animæ subjecto, ut Plato posuit, vel ratione tantum ; et hoc est quod dicit : « Sive separabili existente, sive inseparabili secundum magnitudinem, sed secundum rationem. » Ex quo apparet quod si utrumlibet horum ponatur, stabit sententia sua, quam intendit de intellectu possibili. Non autem staret quod esset separata secundum rationem tantum, si prædicta positio esset vera. Unde prædicta opinio non est sententia Aristotelis. Postmodum etiam III *De anima*, text. v, subdit, quod intellectus possibilis est quo opinatur et intelligit anima ; et multa alia hujusmodi. Ex quibus manifeste dat intelligere quod intellectus possibilis sit aliquid animæ, et non sit substantia separata.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus intelligit derisibile esse quod ponantur diversorum hominum animæ multæ, ita tamen quod numero et specie differant ; et præcipue secundum opinionem Platonicorum, qui supra omnia quæ sunt unius speciei, posuerunt unum aliquod commune subsistens.

Ad secundum dicendum quod Angeli sicut non habent materiam ex qua sunt, ita non habent materiam in qua sunt ; anima vero habet materiam in qua est; et ideo Angeli non possunt esse multæ unius speciei.

Ad tertium dicendum quod sicut corpus se habet ad esse animæ, ita ad ejus individuationem ; quia unumquodque secundum idem est unum et ens. Esse autem animæ acquiritur ei secundum quod unitur corpori, cum quo simul constituit naturam unam, cujus utrumque est pars ; et tamen quia anima intellectiva est forma transcendens corporis capacitatem, habet esse suum elevatum supra corpus ; unde destructo corpore adhuc remanet esse animæ ; et similiter secundum corpora multiplicantur animæ, et tamen remotis corporibus adhuc remanet multitudo animarum.

Ad quartum dicendum quod licet corpus non sit de essentia animæ, tamen anima secundum suam essentiam habet habitudinem ad corpus, inquantum hoc est ei essentiale quod sit corporis forma ; et ideo in definitione animæ ponitur corpus. Sicut ergo de ratione animæ est quod sit forma corporis, ita de ratione hujus animæ, inquantum est hæc anima, est quod habeat habitudinem ad hoc corpus.

Ad quintum dicendum quod Augustinus ibi loquitur ex suppositione opinionis ponentium esse unam animam universalem, ut ex præcedentibus patet.

Ad sextum dicendum quod in hac ratione præcipuam vim videtur Averroes constituere, II *De anima*, com. v xxxvi : quia videlicet sequeretur ut ipse dicit si intellectus possibilis non esset unus in omnibus hominibus, quod res intellecta individuaretur et numeraretur per individuationem et numerationem singularium hominum ; et sic esset intellecta in potentia, et non in actu. Ostendendum est ergo primo, quod ista inconvenientia non minus sequuntur ponentibus intellectum possibilem esse unum quam ponentibus ipsum multiplicari in multis. Et primo quidem quantum ad individuationem, manifestum est quod forma existens in aliquo individuo eadem ratione individuatur per ipsum, sive sit unum tantum in una specie, sicut sol, sive multa in una specie, sicut margaritæ. In utrisque enim est claritas individuata. Oportet enim dicere, quod intellectus possibilis sit quoddam individuum singulare ; actus enim singularium sunt. Sive ergo sit unus in una specie, sive multi, eadem ratione individuabitur res intellecta in ipso. Quantum vero ad multiplicationem, manifestum est quod si non sint multi intellectus possibiles in specie humana, sunt tamen multi intellectus in universo, quorum multi intelligunt unum et idem. Remanebit ergo eadem dubitatio, utrum res intellecta sit una, vel plures in diversis. Non ergo potest per hoc probare probare suam intentionem ; quia, sua positione posita, adhuc eadem inconvenientia remanebunt. Et ideo ad hujus solutionem, considerandum est ; quod si de intellectu loquit oporteat secundum similitutinem sensus, ut patet ex processu Aristotelis in III *De anima*, oportet dicere, quod res intellecta non se

habet ad intellectum possibilem ut species intelligibilis, qua intellectus possibilis sit actu; sed illa species se habet ut principium formale quo intellectus intelligit. Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus: sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis; has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in III *De anima*, com. XXI. Unam scilicet, quam vocat intelligentiam indivisibilium, qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicujus rei: et hanc Arabes vocant formationem, vel imaginationem per intellectum. Aliam vero ponit, scilicet compositionem et divisionem intellectuum, quam Arabes vocant credulitatem vel fidem. Utrique autem harum operationum præintelligitur species intelligibilis, qua fit intellectus possibilis in actu; quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem. Unde species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur. Et simile est de intellectu possibili; nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam, non autem visus. Res igitur intellecta a duobus intellectibus est quodammodo una et eadem, et quodammodo multæ; quia ex parte rei quæ cognoscitur, est una et eadem; ex parte vero ipsius cognitionis est alia et alia; sicut si duo videant unum parietem, est eadem res visa ex parte rei quæ videtur, alia tamen et alia secundum diversas visiones; et omnino simile esset ex parte intellectus, si res quæ intelligitur, subsisteret extra animam sicut res quæ videtur, ut Platonici posuerunt. Sed secundum opinionem Aristotelis videtur habere majorem difficultatem, licet sit eadem ratio, si quis recte inspiciat. Non enim est differentia inter Aristotelem et Platonem, nisi in hoc quod Plato posuit quod res quæ intelligitur, eodem modo esse habet extra animam quo modo eam intellectus intelligit, id est ut abstracta et communis; Aristoteles vero posuit rem quæ intelligitur, esse extra animam, sed alio modo; quia intelligitur abstracte, et habet esse concrete; et sicut secundum Platonem ipsa res quæ intelligitur est extra ipsam animam, ita secundum Aristotelem; quod patet ex hoc quod neuter eorum posuit scientias esse de his quæ sunt in intellectu nostro, sicut de substantiis; sed Plato quidem dixit, scientias esse de formis separatis; Aristoteles vero de quidditatibus rerum in eis existentibus. Sed ratio universalitatis, quæ consistit in communitate et abstractione, sequitur solum modum intelligendi, inquantum intelligimus abstracte et communiter; secundum Platonem vero sequitur etiam modum existendi formarum abstractarum; et ideo Plato posuit universalia subsistere, Aristoteles autem non. Sic ergo patet quomodo multitudo intellectuum non præjudicat neque universitati, neque communitati, neque unitati rei intellectæ.

Ad septimum dicendum quod scientia a magistro causatur in discipulo, non sicut calor in lignis ab igne, sed sicut sanitas in infirmo a medico: qui causat sanitatem, inquantum subministrat aliqua adminicula, quibus natura utitur ad sanitatem causandam; et ideo eodem ordine medicus procedit in sanando, sicut natura sanaret. Sicut enim principalius sanans est natura interior, sic principium principaliter causans scientiam, et intrinsecum, est lumen intellectus agentis, quo causatur scientia in nobis, dum devenimus per applicationem universalium principiorum ad aliqua specialia, quæ per experientiam accipimus in inveniendo. Et similiter magister deducit principia universalia in conclusiones speciales; unde dicit Aristoteles in I *Poster.*, com. XXXII, quod demonstratio est syllogismus faciens scire.

Ad octavum dicendum quod ex hac etiam ratione deceptus fuit Averroes: putavit enim quod quia Aristoteles dixit, III *De anima*, com. XIX et XX, intellectum possibilem esse separatum, quod esset separatus secundum esse, et per consequens quod non multiplicaretur secundum multiplicationem corporum; sed Aristoteles intendit quod intellectus possibilis est virtus animæ, quæ non est actus alicujus organi, quasi habeat operationem suam per organum corporale, sicut potentia visiva est virtus organi habens operationem per organum corporale; et quia non habet operationem intellectus possibilis per organum corporale, ideo non oportet quod cognoscat ea tantum quæ habent affinitatem vel cum toto corpore, vel cum parte corporis.

Ad nonum dicendum quod opinio ponens animam esse compositam ex ma-

teria et forma, est omnino falsa et improbabilis. Non enim posset esse corporis forma, si esset ex materia et forma composita. Si enim anima esset forma corporis secundum formam suam tantum, sequeretur quod una et eadem forma perficeret diversas materias diversorum generum, scilicet materiam spiritualem animæ, et materiam corporalem; quod est impossibile, cum proprius actus sit propriæ potentiæ; et præterea illud compositum ex materia et forma non esset anima, sed forma ejus. Cum enim dicimus animam, intelligimus id quod est corporis forma. Si vero forma animæ esset forma corporis mediante materia propria, sicut color est actus corporis mediante superficie, ut sic tota anima possit dici corporis forma; hoc est impossibile, quia per materiam intelligimus id quod est in potentia tantum; quod autem est in potentia tantum, non potest esse alicujus actus, quod est esse formam. Si vero aliquis nomine materiæ intelligat aliquem actum, non est curandum: quia nihil prohibet quod id quod vocamus actum, aliquis vocet materiam; sicut quod nos vocamus lapidem, aliquis potest vocare asinum.

Ad decimum dicendum quod sicut fluvius Sequana non est hic fluvius propter hanc aquam fluentem, sed propter hanc originem et hunc alveum, unde semper dicitur idem fluvius, licet sit alia aqua defluens; ita est idem populus non propter identitatem animæ aut hominum, sed propter eamdem habitationem, vel magis propter easdem leges et eumdem modum vivendi, ut Aristoteles dicit in III *Politic.*, cap. II.

Ad undecimum dicendum quod tempus comparatur ad unum tantum motum sicut accidens ad subjectum; scilicet ad motum primi mobilis, quo mensurantur omnes alii motus; ad alios autem motus comparatur sicut mensura ad mensuratum: sicut ulna comparatur ad virgam ligneam sicut ad subjectum, ad pannum autem qui per eam mensuratur, sicut ad mensuratum tantum; et ideo non sequitur quod unum accidens sit in multis subjectis.

Ad duodecimum dicendum quod visus non fit per radios extra missos secundum veritatem rei; sed Augustinus hoc dicit secundum opinionem aliorum. Hoc tamen posito, anima vegetaret radios quantumcumque extra missos, non quasi extranea corpora, sed inquantum continuarentur cum corpore proprio.

Ad decimumtertium dicendum quod sicut ex prædictis patet, res intellecta non individuatur nec multiplicatur nisi ex parte operationis intellectualis. Non est autem inconveniens quod a re intellecta, in quantum est intellecta, abstrahatur res intellecta simpliciter; sicut ab hoc intellectu abstrahitur intellectus simpliciter. Nec hoc præjudicat rationi universalitatis. Accidit enim homini aut intentioni speciei, quod intelligatur a me. Unde non oportet quod de intellectu hominis aut intentione speciei sit quod intelligatur a me vel ab illo.

Ad decimumquartum dicendum quod consensus in prima principia non causatur ex unitate intellectus possibilis, sed ex similitudine naturæ, ex qua omnes in idem inclinamur; sicut omnes oves consentiunt in hoc quod existimant lupum inimicum; nullus tamen diceret in eis unam tantum animam esse.

Ad decimumquintum dicendum quod esse individuale non repugnat ei quod est esse intellectum in actu: quia substantiæ separatæ sunt intellectæ in actu, cum tamen sint individuæ; alioquin non haberent actiones, quæ sunt singularium. Sed habere esse materiale repugnat ei quod est esse intellectum in actu; et ideo formæ individuales, quæ individuantur per materiam, non sunt intellectæ in actu, sed in potentia tantum. Anima autem intellectiva non sic individuatur per materiam ut fiat forma materialis, præcipue secundum intellectum, secundum quem transcendit materiæ corporalis proportionem; sed eo modo individuatur secundum materiam corporalem, ut dictum est, inquantum scilicet habet habitudinem ut sit forma hujus corporis. Unde per hoc non tollitur quin intellectus possibilis hominis hujus sit intellectum in actu, et similiter ea quæ recipiuntur in ipso.

Et per hoc patet solutio ad duo sequentia.

ARTICULUS X.

Utrum intellectus agens sit unus omnium hominum. I p., quæst. LXXXIX, art. V.

Decimo quæritur, utrum intellectus agens sit unus omnium hominum. Et videtur quod sic. Illuminare enim homines est proprium Dei, secundum illud Joan. I,

9 : *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Sed hoc pertinet ad intellectum agentem, ut patet in III *De anima*, com. XVIII. Ergo intellectus agens est Deus. Deus autem est unus. Ergo intellectus agens est unus tantum.

2. Præterea, nihil quod est a corpore separatum multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est a corpore separatus, ut dicitur III *De anima*, com. XIX et XX. Ergo intellectus agens non multiplicatur secundum multiplicationem corporum; et per consequens secundum multiplicationem hominum.

3. Præterea, nihil est in anima nostra quod semper intelligat. Sed hoc convenit intellectui agenti; dicitur enim in III *De anima*, com. III, quod non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non. Ergo intellectus agens non est aliquid animæ; et ita non multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

4. Præterea, nihil reducit se de potentia in actum. Sed intellectus possibilis reducitur in actum per intellectum agentem, ut patet III *De anima*, com. XVII et XVIII. Ergo intellectus agens non radicatur in essentia animæ, in qua radicatur intellectus possibilis; et sic idem quod prius.

5. Præterea, omnis multiplicatio consequitur aliquam distinctionem. Sed intellectus agens non potest distingui per materiam, cum sit separatus; neque per formam, quia sic differret specie. Ergo intellectus agens non multiplicatur in hominibus.

6. Præterea, illud quod est causa separationis est maxime separatum. Sed intellectus agens est causa separationis; abstrahit enim species a materia. Ergo est separatus; et ita non multiplicatur secundum multiplicationem hominum.

7. Præterea, nulla virtus quæ tanto magis potest operari quanto magis operatur habet terminum suæ operationis. Sed intellectus agens est hujusmodi; quia cum intelligimus aliquid magnum intelligibile, non minus possumus intelligere, sed magis, ut dicitur III *De anima*, com. VII. Ergo intellectus agens non habet aliquem terminum suæ operationis. Esse autem creatum habet terminum suæ operationis, cum sit finitæ virtutis. Ergo intellectus agens non est aliquid creatum; et sic est unus tantum.

8. Præterea, Augustinus dicit lib. LXXXIII. *Quæstionum*, quæst. IX in princ. : « Omne quod corporeos sensus attingit sine ulla intermissione temporis commutatur. Apprehendi autem non potest quod sine ulla intermissione mutatur. Non est expectanda ergo sinceritas veritatis a sensibus corporis. » Et postmodum subdit : « Nihil est sensibile quod non habeat simile falso, ut internosci non possit. Nihil autem percipi potest quod non a falso discernitur. Non est ergo constitutum judicium veritatis in sensibus. » Sic ergo probat quod per sensibilia de veritate judicare non possumus, tum propter hoc quod sunt mutabilia, tum propter hoc quod habeant aliquid simile falso. Sed hoc convenit cuilibet creaturæ. Ergo secundum nihil creatum possumus judicare de veritate. Sed secundum intellectum agentem judicamus de veritate. Ergo intellectus agens non est aliquid creatum; et sic idem quod prius.

9. Præterea, Augustinus dicit in XIV *De Trin.*, cap. XV a med., quod « impii multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiam si nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vident? neque enim in sua natura, cum eorum mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles; nec in habitu suæ mentis, cum illæ regulæ sint justitiæ, mentes vero eorum esse constet injustas. Ubi ergo scriptæ sunt, nisi in libro lucis illius quæ veritas dicitur? » Ex quo videtur quod judicare de justo et injusto, nobis competit secundum lucem quæ est supra mentes nostras. Judicium autem tam in rebus speculativis quam in practicis nobis convenit secundum intellectum agentem. Ergo intellectus agens est lux aliqua supra mentem nostram. Non ergo multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

10. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De vera religione,* quod de aliquibus duobus quorum neutrum est optimum, non possumus judicare quid eorum sit altero melius, nisi per aliquid quod sit melius utroque. Judicamus autem quod Angelus est melior anima, cum tamen neutrum eorum sit optimum. Ergo oportet quod judicium fiat per aliquid quod est melius utroque; quod nihil aliud est quam Deus. Cum ergo judicemus per intellectum agentem, videtur quod intellectus

agens sit Deus; et sic idem quod prius.

11. Præterea, Philosophus dicit in III *De anima*, com. XVIII, quod intellectus agens se habet ad possibilem sicut ars ad materiam. Sed in nullo genere artificii ars et materia in idem coincidunt; neque universaliter agens et materia incidunt in idem numero, ut dicitur in II *Physic.*, com. LXX. Ergo intellectus agens non est aliquid in essentia animæ, in qua est intellectus possibilis; et sic non multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

12. Præterea, Augustinus dicit [1] II *De lib. arbit.*, cap. VIII parum a princ., quod ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus præsto est. Sed ratio et veritas numeri est una. Ergo oportet esse aliquid unum secundum quod præsto sit omnibus. Hoc autem est intellectus agens, cujus virtute rationes universales a rebus abstrahimus. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

13. Præterea, in eodem lib., cap. IX a med.: « Si summum bonum omnibus unum est, oportet etiam veritatem in qua cernitur et tenetur, id est sapientiam, omnibus unam esse communem. » Sed summum bonum cernitur et tenetur a nobis per intellectum, et præcipue per agentem. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

14. Præterea, idem natum est facere idem. Sed universale est unum in omnibus. Cum ergo intellectus agentis sit facere universale, videtur quod etiam intellectus agens sit unus in omnibus.

15. Præterea, si intellectus agens est aliquid animæ [2], oportet quod vel sit creatus vestitus seu opulentus speciebus, et sic illas species ponit etiam in intellectu possibili [3], et non indigebit abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus; aut creatus est nudus et carens speciebus, et sic non erit efficax ad abstrahendum species a phantasmatibus, quia non cognoscet illam quam quærit, postquam eam abstraxerit, quin [4] prius aliquam rationem habuerit; sicut ille qui quærit servum fugitivum, non cognoscit eum cum invenerit, nisi prius aliquam ejus notitiam habuerit. Non est ergo aliquid animæ intellectus agens; et sic non multiplicatur secundum animas et homines.

16. Præterea, posita causa sufficienti, superfluum est aliam causam ponere ad eumdem effectum. Sed est aliqua causa extrinseca sufficiens ad illuminationem hominum, scilicet Deus. Ergo non oportet ponere intellectum agentem, cujus officium est illuminare. Non est ergo aliquid in anima hominis; et sic non multiplicatur secundum animas et homines.

17. Præterea, si intellectus agens ponitur aliquid animæ hominis, oportet quod aliquid homini conferat; quia nihil est otiosum et frustra in rebus a Deo creatis. Sed intellectus agens non confert homini ad cognoscendum, quantum ad hoc quod illuminat intellectum possibilem; quia intellectus possibilis cum fuerit factus in actu per speciem intelligibilem, per se sufficit ad operandum, sicut et quodlibet aliud habens formam. Similiter non confert quantum ad hoc quod illustret phantasmata, abstrahens species intelligibiles ab eis; quia sicut species quæ est recepta in sensu imprimit sui similitudinem in imaginatione; ita videtur quod forma quæ est in imaginatione, cum sit spiritualior, ac per hoc virtuosior, possit imprimere suam similitudinem in ulteriorem potentiam, scilicet in intellectum possibilem. Non ergo intellectus agens est aliquid animæ; et sic non multiplicatur in hominibus.

Sed contra est quod Philosophus dicit III *De anima*, com. XVII et XVIII, quod intellectus agens est aliquid animæ. Ergo multiplicatur secundum multiplicationem animarum.

Præterea, Augustinus dicit [5] *De Trin.*, cap. XVI in fin., quod « philosophi cæteris meliores » non « sunt in illis summis æternisque rationibus intellectu contemplati » ea quæ historice differunt [6]; et ita videtur quod in aliqua luce eis connaturali sint ea contemplati. Lux autem in qua contemplamur veritatem, est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid animæ; et sic idem quod prius.

Præterea, Augustinus dicit [7] XVII *De Trin.*, cap. XV: « Credendum est lucis [8]

[1] Codex Mazarin.: « in III *De lib. ar.* »
[2] Al.: « deest animæ. »
[3] Al.: « in intellectum possibilem. »
[4] Al.: « nisi, item quia, item quia, et mox habuit. »
[5] Cod. Mazarin.: « III *De Trin.* »
[6] Al.: « quæ historice disseruerunt. — Parm.: « ab historia veritatis. »
[7] Codex Mazarin.: « XII *De Trin.* »
[8] Cod. Mazarin.: « mentis. »

intellectualis ita conditam esse naturam, ut substantia ista sic videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quæ in hac corporea luce circumadjacent. » Lux autem ista qua mens nostra intelligit, est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid de genere animæ; et ita multiplicatur per multiplicationem animarum et hominum.

Respondeo dicendum quod sicut prius, (art. præc.) dictum fuit, necesse est ponere intellectum agentem Aristoteli, quia non ponebat naturas rerum sensibilium per se subsistere absque materia, ut sint intelligibilia actu; et ideo oportuit esse aliquam virtutem quæ faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia individuali; et hæc virtus vocatur intellectus agens. Quem quidam posuerunt quamdam substantiam separatam, non multiplicatam secundum multitudinem hominum; quidam vero posuerunt ipsum esse quamdam virtutem animæ, et multiplicari in multis hominibus; quod quidem utrumque aliqualiter est verum. Oportet enim quod supra animam humanam sit aliquis intellectus a quo dependeat suum intelligere; quod quidem ex tribus potest esse manifestum. Primo quidem, quia omne quod convenit alicui per participationem, prius est in aliquo substantialiter; sicut si ferrum est ignitum, oportet esse in rebus aliquid quod sit ignis secundum suam substantiam et naturam. Anima autem humana est intellectiva per participationem; non enim secundum quamlibet sui partem intelligit, sed secundum supremam tantum. Oportet igitur esse aliquid superius anima quod sit intellectus secundum totam suam naturam, a quo intellectualitas animæ derivetur, et a quo ejus intelligere dependeat. Secundo, quia necesse est quod ante omne mobile inveniatur aliquid immobile secundum motum illum : sicut supra alterabilia est aliquid non alterabile, ut corpus cœleste; omnis enim motus causatur ab aliquo immobili. Ipsum autem intelligere animæ humanæ est per modum motus; intelligit enim anima discurrendo de effectibus in causas, et de causis in effectus, et de similibus in similia, et de oppositis in opposita. Oportet ergo esse supra animam aliquem intellectum cujus intelligere sit fixum et quietum absque hujusmodi discursu. Tertio, quia necesse est quod licet in uno et eodem potentia sit prior quam actus, tamen simpliciter actus præcedat potentiam in altero; et similiter ante omne imperfectum. Anima autem humana invenitur in principio in potentia ad intelligibilia, et invenitur imperfecta in intelligendo; quia nunquam consequetur in hac vita omnem intelligibilium veritatem. Oportet ergo supra animam esse aliquem intellectum semper in actu existentem, et totaliter perfectum intelligentia veritatis. Non autem potest dici quod iste intellectus superior faciat intelligibilia actu in nobis immediate, absque aliqua virtute quam ab eo anima nostra participet : hoc enim communiter invenitur etiam in rebus corporalibus, quod in rebus inferioribus inveniuntur virtutes particulares activæ ad determinatos effectus, præter virtutes universales agentes; sicut animalia perfecta non generantur ex sola universali virtute solis, sed ex virtute particulari quæ est in semine ; licet quædam animalia imperfecta generentur absque semine ex virtute solis : quamvis etiam in horum generatione non desit actio particularis virtutis alterantis materiam. Anima autem humana est perfectissimum eorum quæ sunt in rebus inferioribus. Unde oportet quod præter virtutem universalem intellectus superioris participetur in ipsa aliqua virtus quasi particularis ad hunc effectum determinatum, ut scilicet fiant intelligibilia actu. Et quod hoc verum sit, experimento apparet. Unus enim homo particularis, ut Socrates vel Plato, facit cum vult intelligibilia in actu, abstrahendo scilicet universale a particularibus, dum secernit id quod est commune omnibus individuis hominum, ab his quæ sunt propria singulis. Sic ergo actio intellectus agentis, quæ est abstrahere universale, est actio hujus hominis, sicut et considerare vel judicare de natura communi, quod est actio intellectus possibilis. Omne autem agens quamcumque actionem habet formaliter in seipso virtutem quæ est talis actionis principium. Unde sicut necessarium est quod intellectus possibilis sit aliquid formaliter inhærens homini, ut prius (art. præc.) ostendimus; ita necessarium est quod intellectus agens sit aliquid formaliter inhærens homini. Nec ad hoc sufficit continuatio per phantasmata, ut Averroes fingit, III *De anima*, com. v et XXXVI sicut etiam supra, art. præced. de intellectu possibili ostensum est. Et hoc ma-

nifeste videtur Aristotelem sensisse cum dicit, lib. III *De anima*, text. XVII et XVIII, quod necesse est in anima esse has differentias, scilicet intellectum possibilem et agentem; et iterum dicit, quod intellectus agens est sicut lumen, quod est lux participata. Plato vero, in *Dialog.* VI *de just.*. ut Themistius dicit in comment. *De anima*, ad intellectum separatum attendens, et non ad virtutem animæ participatam, comparavit ipsum soli. Quis autem sit iste intellectus separatus, a quo intelligere animæ humanæ dependet, considerandum est. Quidam enim dixerunt hunc intellectum esse infimum substantiarum separatarum, quæ suo lumine continuantur cum animabus nostris. Sed hoc multipliciter repugnat veritati fidei. Primo quidem, quia cum istud lumen intellectuale ad naturam animæ pertineat, ab illo solo est a quo animæ natura creatur. Solus autem Deus est creator animæ, non autem aliqua substantia separata, quam Angelum dicimus; unde significanter dicitur *Genes.* I, quod ipse Deus in faciem hominis spiravit spiraculum vitæ. Unde relinquitur quod lumen intellectus agentis non causatur in anima ab aliqua alia substantia separata, sed immediate a Deo. Secundo, quia ultima perfectio uniuscujusque agentis est quod possit pertingere ad suum principium. Ultima autem perfectio sive beatitudo hominis est secundum intellectualem operationem, ut etiam Philosophus dicit IV *Ethic.*, lib. X, cap. VII et VIII. Si ergo principium et causa intellectualitatis hominum esset aliqua alia substantia separata, oporteret quod ultima hominis beatitudo esset constituta in illa substantia creata; et hoc manifeste ponunt ponentes hanc positionem; ponunt enim quod ultima hominis felicitas est continuari intellectui agenti. Fides autem recta ponit ultimam beatitudinem hominis esse in solo Deo, secundum illud Joan. XVII, 3 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum*; et in hujusmodi beatitudinis participatione homines esse Angelis æquales, ut habetur Lucæ, X. Tertio, quia si homo participaret lumen intelligibile ab Angelo, sequeretur quod homo secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem Angelorum, contra id quod dicitur *Genes.* I, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, id est ad communem Trinitatis imaginem, non ad imaginem Angelorum. Unde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, secundum quod discérnimus verum a falso, et bonum a malo; et de hoc dicitur in Psal. IV 6 : *Multi dicunt : Quis ostendet nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;* per quod nobis bona ostenduntur. Sic igitur id quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, est aliquid animæ, et multiplicatur secundum multitudinem animarum et hominum. Illud vero quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum, quod est Deus. Unde Augustinus dicit in I *Soliloquiorum*, cap. V in fine, et VI in pr. « Promittit ratio se demonstratura Deum meæ menti, ut oculis sol demonstratur; nam mentis quasi oculi sunt sensus animæ. Disciplinarum autem quæque certissima talia sunt qualia illa quæ sole illustrantur, ut videri possint. Deus autem est ipse qui illustrat. » Non autem potest hoc unum separatum nostræ cognitionis principium intelligi per intellectum agentem, de quo Philosophus loquitur, ut Themistius dicit, III *De anima*, com. XXXVI apud Commentatorem, quia Deus non est in natura animæ; sed intellectus agens ab Aristotele nominatur lumen receptum in anima nostra a Deo; et sic relinquitur simpliciter dicendum, quod intellectus agens non est unus in omnibus.

Ad primum ergo dicendum quod proprium est Dei illuminare homines, imprimendo eis lumen naturale intellectus agentis, et super hoc lumen gratiæ et gloriæ; sed intellectus agens illustrat phantasmata, sicut lumen a Deo impressum.

Ad secundum dicendum quod intellectus agens dicitur ab Aristotele separatus, non quasi sit substantia habens esse extra corpus; sed quia non est actus alicujus partis corporis, ita quod ejus operatio sit per aliquod organum corporale, sicut et de intellectu possibili dictum est.

Ad tertium dicendum quod istud verbum non dicit Aristoteles de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Primo enim locutus est de intellectu possibili, et postea de intellectu agente, et tandem incipit loqui de intellectu in actu, ubi dicit, III *De anima*, com. XV et XIX : « Idem est autem secundum actum scientia rei; » et distinguit intellectum in actu ab intellectu in potentia tripliciter. Primo qui-

dem, quia intellectus in potentia non est intellectum in potentia; sed intellectus in actu, sive scientia in actu, est res intellecta vel scita in actu. Ita et circa sensum dixit, quod sensus in potentia et sensibile in potentia sunt diversa. Secundo, ibid. com. XXXVIII, comparat intellectum in actu ad intellectum in potentia, quia intellectus in potentia est prior tempore in uno et eodem quam intellectus in actu; prius enim tempore aliquis est intellectus in potentia quam in actu; sed naturaliter est prius actus quam potentia; et simpliciter loquendo etiam prius tempore oportet ponere aliquem intellectum in actu quam intellectum in potentia, qui reducitur in actum per aliquem intellectum in actu; et hoc est quod subdit : « Quæ vero secundum potentiam, tempore prior in uno; omnino autem neque simpliciter neque in tempore; » et ista comparatione utitur inter potentiam et actum, etiam in IX *Metaphys.*, com. XXXI et in pluribus aliis locis. Tertio ostendit differentiam quantum ad hoc quod intellectus in potentia, sive possibilis, quandoque invenitur intelligens, quandoque non intelligens. Sed hoc non potest dici de intellectu in actu; sicut et potentia visiva, quæ quandoque videt, quandoque non videt; sed visus in actu est in ipso videre actu; et hoc est quod dicit com. XX : « Sed non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non; » et postmodum subdit : « Separatum autem hoc solum quod vere est; » quod non potest intelligi nec de intellectu agente, nec de intellectu possibili, cum utrumque supra dixerit separatum; sed oportet quod intelligatur de omni eo quod requiritur ad intellectum in actu, id est de tota parte intellectiva; unde et subdit : « Et hoc solum immortale et perpetuum est; » quod si exponatur de intellectu agente, sequetur quod intellectus possibilis sit corruptibilis, ut Alexander intellexit, lib. III *De anima*, com. XXXVI apud Commentatorem. Sed hoc est contra ea quæ Aristoteles superius dixerat de intellectu possibili. Hæc autem verba Aristotelis hic exponere necessarium fuit, ne esset alicui occasio errandi.

Ad quartum dicendum quod nihil prohibet aliqua duo ad invicem comparata sic se habere quod utrumque sit et ut potentia et ut actus respectu alterius secundum diversa; sicut ignis est potentia frigidus et actu calidus, aqua vero e converso; et propter hoc agentia naturalia simul patiuntur et agunt. Si ergo comparetur pars intellectiva ad phantasmata; quantum ad aliquid se habebit in potentia, et quantum ad aliquid in actu respectu eorum. Phantasma actu quidem est, quia habet similitudinem determinatæ naturæ; sed illa similitudo determinatæ speciei est in phantasmate in potentia abstrahibilis a materialibus conditionibus. In parte vero intellectiva est e converso; nam non habet actu similitudines distinctarum rerum; sed tamen actu habet lumen immateriale habens virtutum abstrahendi quæ sunt abstrahibilia in potentia; et sic nihil prohibet in eadem essentia animæ inveniri intellectum possibilem, qui est in potentia respectu specierum quæ abstrahuntur a phantasmatibus, et intellectum agentem, qui abstrahit speciem a phantasmatibus; et esset simile, si esset aliquod unum et idem corpus, quod esset diaphanum, existens in potentia ad omnes colores, et cum hoc haberet lucem, qua posset illuminare colores; sicut aliquo modo apparet in [1] oculo cati.

Ad quintum dicendum quod lumen intellectus agentis multiplicatur immediate per multiplicationem animarum, quæ participant ipsum lumen intellectus agentis. Animæ autem multiplicantur secundum corpora, sicut supra art. præc. dictum est.

Ad sextum dicendum quod hoc ipsum quod lumen intellectus agentis non est actus alicujus organi corporei per quod operetur, sufficit ad hoc quod possit separare species intelligibiles a phantasmatibus, cum separatio specierum intelligibilium quæ recipiuntur in intellectu possibili, non sit major quam separatio intellectus agentis.

Ad septimum dicendum quod ratio illa magis concluderet de intellectu possibili quam de intellectu agente. Hoc enim Philosophus inducit, III *De anima*, com. VII, de intellectu possibili, quod cum intellexerit maximum intelligibile, non minus intelliget minimum. De quocumque tamen intelligatur, non sequitur ex hoc quod virtus intellectus quo intel-

[1] Cod. Mazarin. : « in oculo canis, vel cati. »

ligimus, sit infinita simpliciter; sed quod sit infinita respectu alicujus generis. Nihil enim prohibet aliquam virtutem quæ in se finita est, non habere terminum in aliquo genere determinato; sed tamen habet terminum inquantum ad superius genus se extendere non potest; sicut visus non habet terminum in genere coloris, quia si in infinitum multiplicarentur, omnes possent a visu cognosci; non tamen potest cognoscere ea quæ sunt superioris generis, sicut universalia. Similiter intellectus noster non habet terminum respectu intelligibilium sibi connaturalium, quæ a sensibilibus abstrahuntur; sed tamen terminum habet, quia circa superiora intelligibilia, quæ sunt substantiæ separatæ, deficit : habet enim se ad manifestissima rerum, sicut oculus noctuæ ad lucem solis, ut dicitur in II *Metaph.*, lib. I, com. I.

Ad octavum dicendum quod ratio illa non est ad propositum. Judicare enim aliquo de veritate dicimur dupliciter. Uno modo, sicut medio; sicut judicamus de conclusionibus per principia, et de regulatis per regulam; et sic videntur rationes Augustini procedere. Non enim illud quod est mutabile, vel quod habet similitudinem illius, potest esse infallibilis regula veritatis. Alio modo dicimur aliquo judicare de veritate aliqua, sicut virtute judicativa; et hoc modo per intellectum agentem judicamus de veritate. Sed tamen ut profundius intentionem Augustini scrutemur, et quomodo se habeat veritas circa hoc; sciendum est, quod quidam antiqui philosophi non ponentes aliam vim cognoscitivam præter sensum, neque aliqua entia præter sensibilia, dixerunt quod nulla certitudo de veritate a nobis haberi potest; et hoc propter duo : Primo quidem, quia ponebant sensibilia semper esse in fluxu, et nihil in rebus esse stabile; Secundo, quia inveniuntur circa idem aliqui diversimode judicantes, sicut aliter vigilans et aliter dormiens, et aliter infirmus, aliter sanus. Nec potest accipi aliquid quo discernatur quis horum verius existimet, cum quilibet aliquam similitudinem veritatis habeat. Et hæ sunt duæ rationes quas Augustinus tangit, propter quas antiqui dixerunt veritatem non posse cognosci a nobis. Unde et Socrates desperans de veritate rerum capessenda totum se ad moralem Philosophiam contulit. Plato vero ejus discipulus consentiens antiquis philosophis quod sensibilia semper sunt in motu et fluxu, et quod sensus circa sensibilia non habet certum judicium de rebus, ad certitudinem scientiæ stabiliendam, posuit quidem ex una parte species rerum separatas a sensibilibus, et immobiles, de quibus dixit esse scientias; ex alia parte posuit in Homine virtutem cognoscitivam supra sensum, scilicet mentem, vel intellectum illustratum a quodam superiori sole intelligibili sicut illustratur visus a sole visibili, *Dial.* VI *de repub.* inter med. et fin. Augustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus judicamus : non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus; sed secundum quod illæ supremæ rationes imprimunt in mentes nostras. Sic enim Plato, loc. cit., posuit scientias de speciebus separatis esse, non quod ipsæ viderentur; sed secundum quod eas mens nostra participat, de rebus scientiam habet. Unde et in quadam *Glossa* Augustini super illud Psalm. XI : *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum*, dicitur, quod sicut ab una facie resplendent multæ similitudines in speculis, ita ex una prima veritate resultant multæ veritates in mentibus nostris [1]. Aristoteles autem, II *De anima*, com. CLXI, per aliam viam processit. Primo enim multipliciter ostendit in sensibilibus esse aliquid stabile. Secundo, quod judicium sensus verum est de sensibilibus propriis, sed decipitur circa sensibilia communia, magis autem circa sensibilia per accidens. Tertio, quod supra sensum est virtus intellectiva, quæ judicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia. Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur.

Ad nonum dicendum quod regulæ illæ quas impii conspiciunt, sunt prima prin-

[1] Sensus est Augustini.

cipia in agendis, quæ conspiciuntur per lumen intellectus agentis a Deo participati, sicut etiam prima principia scientiarum speculativarum.

Ad decimum dicendum quod illud quo judicatur de duobus quid sit melius, oportet esse utroque melius, si eo judicetur ut regula et mensura. Sic enim album est regula et mensura omnium aliorum colorum, et Deus omnium entium : quia unumquodque tanto melius est, quanto magis optimo appropinquat. Illud autem quo judicamus aliquid esse melius altero ut virtute cognoscitiva, non oportet esse utroque melius. Sic autem per intellectum agentem judicamus Angelum esse anima meliorem.

Ad undecimum patet solutio ex dictis in corp. et art. præced.. Sic enim intellectus agens comparatur ad possibile ut ars movens ad materiam, inquantum facit intelligibilia in actu, ad quæ est intellectus possibilis in potentia. Dictum est autem, in corp. art. quomodo hæc duo in una substantia animæ fundari possint.

Ad duodecimum dicendum quod sic est una ratio numerorum in omnibus mentibus, sicut et una ratio lapidis : quæ quidem est una ex parte rei intellectæ, non autem ex parte actus intelligendi, quod non est de ratione rei intellectæ : non enim est de ratione lapidis quod intelligatur. Unde talis unitas rationis numerorum vel lapidum, vel cujuscumque rei, nihil facit ad unitatem intellectus possibilis vel agentis, ut supra magis expositum est.

Ad decimumtertium dicendum quod veritas illa in qua tenetur summum bonum, est communis omnibus mentibus vel ratione unitatis rei, vel ratione unitatis primæ lucis in omnes mentes influentis.

Ad decimumquartum dicendum quod universale qnod facit intellectus agens, est unum in omnibus a quibus ipsum abstrahitur; unde intellectus agens non diversificatur secundum eorum diversitatem. Diversificatur autem secundum diversitatem intellectuum : quia et universale non ex ea parte habet unitatem qua est a me et a te intellectum; intelligi enim a me et a te accidit universali. Unde diversitas intellectuum non impedit unitatem universalis.

Ad decimumquintum dicendum quod inconvenienter dicitur intellectus agens nudus vel vestitus; plenus speciebus vel vacuus. Impleri enim speciebus est intellectus possibilis; sed facere eas est intellectus agentis. Non est autem dicendum quod intellectus agens seorsum intelligat ab intellectu possibili : sed homo intelligit per utrumque : qui quidem habet cognitionem in particulari, per sensitivas potentias, eorum quæ per intellectum agentem abstrahuntur.

Ad decimumsextum dicendum quod non est ex Dei insufficientia quod rebus creatis virtutes activas attribuit; sed ex ejus perfectissima plenitudine, quæ sufficit ad omnibus communicandum.

Ad decimumseptimum dicendum quod species quæ est in imaginatione, est ejusdem generis cum specie quæ est in sensu, quia utraque est individualis et materialis : sed species quæ est in intellectu, est alterius generis, quia est universalis; et ideo species imaginaria non potest imprimere speciem intelligibilem, sicut species sensibilis imprimit speciem imaginariam : propter quod necessaria est virtus intellectiva activa, non autem virtus sensitiva activa.

ARTICULUS XI.

Utrum potentiæ animæ sint idem quod animæ essentia.

Ultimo quæritur, utrum potentiæ animæ sint idem quod ipsa essentia [1] animæ essentia. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus, IX *De Trin.*, cap. IV : « Admonemur, hæc, » scilicet mentem, notitiam et amorem, « in anima existere substantialiter [2] sive essentialiter; non tamquam in subjecto, ut calor aut figura in corpore, aut ulla » alia « aut qualitas quantitas. »

2. Præterea, in lib. *De spiritu et anima*, cap. XIII, circa fin., dicitur, quod Deus est omnia [3] sua; anima vero est quædam sua, scilicet potentiæ; et quædam sua non est, scilicet virtutes.

3. Præterea, differentiæ substantiales non sumuntur ab aliquibus accidentali-

[1] Parm. : « quod animæ essentia. »
[2] « Vel ut ita dicam essentialiter... ut color aut figura. »
[3] Al. : « anima, » « corrupto sensu. »

bus. Sed sensibile et rationale sunt differentiæ substantiales, quæ sumuntur a sensu et ratione. Ergo sensus et ratio non sunt accidentia, et pari ratione neque aliæ animæ potentiæ; et ita videntur esse de essentia animæ.

4. Sed dicebat quod potentiæ animæ neque sunt accidentia, neque sunt de essentia animæ, quia sunt proprietates naturales sive substantiales; et ita sunt medium inter subjectum et accidens. — Sed contra, inter affirmationem et negationem non est aliquid medium. Sed substantia et accidens distinguuntur secundum affirmationem et negationem; accidens enim est quod est in subjecto; substantia vero est quæ non est in subjecto. Ergo inter essentiam rei et accidens, nihil est medium.

5. Præterea, si potentiæ animæ dicuntur proprietates naturales vel substantiales; aut hoc est quia sunt partes essentiæ, aut quia causantur a principiis essentiæ. Si primo modo; tunc pertinent ad essentiam animæ; quia partes essentiæ sunt de essentia rei. Si secundo modo; sic etiam accidentia possunt dici essentialia, quia ex principiis subjecti causantur. Ergo oportet quod potentiæ animæ vel pertineant ad essentiam animæ, vel sint accidentia.

6. Sed dicebat quod licet accidentia causentur ex principiis substantiæ, non tamen omne quod causatur ex principiis substantiæ, est accidens. — Sed contra, omne medium oportet quod distinguatur ab utroque extremorum. Si ergo potentiæ animæ sint mediæ inter essentiam et accidens, oportet quod distinguantur tam ab essentia quam ab accidente. Sed nihil potest distingui ab aliquo per id quod est commune utrique. Cum ergo fluere a principiis substantiæ, propter quod potentiæ dicuntur esse essentiales, conveniat etiam accidentibus; videtur quod potentiæ animæ non distinguantur ab accidentibus; et ita videtur quod non sit medium inter substantiam et accidens.

7. Sed dicebat quod distinguuntur ab accidentibus per hoc quod anima potest intelligi sine accidentibus, non autem potest intelligi sine suis potentiis. — Sed contra, unumquodque intelligitur per suam essentiam; quia proprium objectum intellectus est quod quid est, ut dicitur III *De anima*, com. XXVI. Quidquid ergo est sine quo res intelligi non potest est de essentia rei. Si ergo anima sine potentiis non potest intelligi, sequitur quod sint de essentia animæ, et quod non sit medium inter essentiam et accidentia.

8. Præterea, Augustinus dicit, X *De Trinit.*, cap. XII parum ante med., quod memoria, intelligentia et voluntas, sunt una vita, una mens, una substantia [1]; et ita videtur quod potentiæ animæ sint ipsa ejus essentia.

9. Præterea, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habet pars animæ ad partem corporis. Sed tota anima est forma substantialis corporis. Ergo pars animæ, ut visus, est forma substantialis totius corporis, et cujuslibet partium ejus. Ergo potentia visiva est idem quod essentia animæ; et eadem ratione omnes aliæ potentiæ.

10. Præterea, anima est dignior quam forma accidentalis. Sed forma accidentalis activa est sua virtus. Ergo multo magis anima est suæ potentiæ.

11. Præterea, Anselmus dicit in *Monologio,* cap. LXVII, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 213 : quod « Nihil [2] potuit animæ majus dari quam reminisci, intelligere et velle. » Sed inter omnia quæ conveniunt animæ, præcipuum est sua essentia, quæ a Deo est ei data. Ergo potentiæ animæ sunt idem quod ejus essentia.

12. Præterea, si potentiæ animæ sunt aliud quam ejus essentia, oportet quod fluant ab essentia animæ sicut a principio. Sed hoc est impossibile; quia sequeretur quod principiatum esset immaterialius suo principio; intellectus enim, qui est potentia quædam, non est actus alicujus corporis; anima autem secundum suam essentiam est actus corporis. Ergo et primum est inconveniens; scilicet quod potentiæ animæ non sunt essentia ejus.

13. Præterea, maxime proprium substantiæ est esse susceptivum contrariorum. Ssd potentiæ animæ sunt susceptivæ contrariorum, sicut voluntas virtutis et vitii, et intellectus scientiæ et erroris. Ergo potentiæ animæ sunt subs-

[1] Sensus est Augustini. »

[2] « Omnino cogitari non potest rationali creaturæ naturaliter esse datum aliquid tam præcipuum, tam que simile summæ sapientiæ quam hoc, quia potest reminisci, et intelligere, et amare id quod optimum et maximum est omnium. »

tantia aliqua. Sed non alia substantia quam substantia animæ. Ergo sunt idem quod animæ substantia.

14. Præterea, anima immediate unitur corpori ut forma, et non mediante aliqua potentia. Sed inquantum est forma corporis, dat aliquem actum corpori. Non autem hunc actum quod est esse ; quia hic actus invenitur etiam in quibus non est anima ; nec iterum hunc actum qui est vivere; quia hic actus invenitur in quibus non est anima rationalis. Ergo relinquitur quod det hunc actum qui est intelligere. Sed hunc actum dat potentia intellectiva. Ergo potentia intellectiva est idem quod essentia animæ.

15. Præterea, anima est nobilior et perfectior quam materia prima. Sed materia prima est idem quod sua potentia ; non enim potest dici quod potentia materiæ sit accidens ejus ; quia sic accidens præexisteret formæ substantiali, cum potentia in uno et eodem sit prius tempore quam actus, ut dicitur in IX *Metaph.*, com. XIII : nec iterum est forma substantialis, quia forma est actus qui opponitur potentiæ ; et similiter nec substantia composita, quia sic substantia composita præcederet formam, quod est impossibile; et ita relinquitur quod potentia materiæ sit ipsa essentia materiæ. Multo igitur magis potentiæ animæ sunt ejus essentia.

16. Præterea, accidens non extenditur ultra suum subjectum. Sed potentiæ animæ extenduntur ultra ipsam animam ; quia anima non solum intelligit et vult se, sed etiam alia. Ergo potentiæ animæ non sunt ejus accidentia. Relinquitur ergo quod sint ipsa essentia animæ.

17. Præterea, omnis substantia ex hoc ipso est intellectualis quod est immunis a materia, ut Avicenna dicit. Sed esse immateriale convenit animæ secundum suam essentiam. Ergo et esse intellectuale : intellectus ergo est sua essentia ; et pari ratione aliæ ejus potentiæ.

18. Præterea, in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et intellectum, secundum Philosophum, lib. III *De anima*, com. XV. Sed ipsa essentia animæ est quæ intelligitur. Ergo ipsa essentia animæ est intellectus ; et pari ratione anima est aliæ suæ potentiæ.

19. Præterea, partes rei sunt de substantia ejus. Sed potentiæ animæ dicuntur partes ejus. Ergo pertinent ad substantiam animæ.

20. Præterea, anima est substantia simplex, ut supra art. I dictum est; potentiæ autem animæ plures sunt. Si igitur potentiæ animæ non sunt ejus essentia, sed accidentia quædam ; sequitur quod in uno simplici sint plura et diversa accidentia ; quod videtur inconveniens. Non ergo potentiæ animæ sunt ejus accidentia, sed ipsa ejus essentia.

Sed contra est quod Dionysius dicit cap. XI [1] *Angelicæ hierarchiæ*, § 11, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 283, quod superiores essentiæ dividuntur in substantiam, virtutem et operationem. Multo ergo magis in animabus aliud est earum essentia, et aliud virtus, sive potentia.

Præterea, Augustinus dicit, XV *De Trinit.*, cap. XXII in fine, quod anima dicitur imago Dei, sicut tabula, « propter picturam quæ in ea est. » Sed pictura non est ipsa essentia tabulæ. Ergo nec potentiæ animæ, secundum quas imago Dei assignatur in anima, sunt ipsa animæ substantia.

Præterea, quæcumque essentialiter numerantur, non sunt una essentia. Sed illa tria, secundum quæ attenditur imago in anima, numerantur essentialiter vel substantialiter. Non ergo sunt ipsa essentia animæ, quæ est una.

Præterea, potentia est medium inter substantiam et operationem. Sed operatio differt a substantia animæ ; ergo potentia differt ab utroque ; alioquin non esset medium, si esset idem cum extremo.

Præterea, agens principale et instrumentale non sunt unum. Sed potentia animæ comparatur ad essentiam ejus ut agens instrumentale ad principale ; dicit enim Anselmus in lib. *De concordia præscientiæ et lib. arb.* cap. XI, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 534, quod « Voluntas quæ est potentia animæ, est sicut instrumentum [2]. » Ergo anima non est suæ potentiæ.

Præterea, Philosophus dicit in lib. *De memoria et remin.* cap. I, non procul a fin., quod memoria est passio aut habitus sensitivi aut phantastici. Passio autem et

[1] Cod. Mazarin. « XX cap. »

[2] « Voluntas instrumentum volendi est vis illa animæ, qua utimur ad volendum. »

habitus est accidens. Ergo memoria est accidens ; et eadem ratione aliæ potentiæ animæ.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt potentias animæ non esse aliud quam ipsam ejus essentiam ; ita quod una et eadem essentia animæ, secundum quod est principium sensitivæ operationis, dicitur intellectus ; et sic de aliis. Et ad hoc præcipue videntur moti fuisse, ut Avicenna dicit, propter simplicitatem animæ ; quasi non compateretur tantam diversitatem, quanta apparet in potentiis animæ. Sed hæc positio est omnino impossibilis. Primo quidem, quia impossibile est quod alicujus substantiæ creatæ sua essentia sit sua potentia operativa. Manifestum est enim quod diversi actus diversorum sunt: semper enim actus proportionatur ei cujus est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quædam essentiæ, ita operari est actualitas operativæ potentiæ seu virtutis. Secundum enim hoc, utrumque eorum est in actu; essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei ; sequitur quod nullius creaturæ operativa potentia sit ejus essentia ; sed solius Dei proprium est ut sua essentia sit sua potentia. Secundo impossibile apparet hoc speciali ratione in anima, propter tria. Primo quidem, quia essentia una est ; in potentiis autem oportet ponere multitudinem propter diversitatem actuum et objectorum. Oportet enin potentias secundum actus diversificari, cum potentia ad actum dicatur. Secundo idem apparet ex potentiarum differentia ; quarum quædam sunt quarumdam partium corporis actus, ut omnes potentiæ sensitivæ et nutritivæ partis ; quædam vero potentiæ non sunt alicujus partis corporis, ut intellectus et voluntas : quod non posset esse, si potentiæ animæ non essent aliud quam ejus essentia. Non enim potest dici quod unum et idem possit esse actus corporis, et separatum, nisi secundum diversa. Tertio apparet idem ex ordine potentiarum animæ, et habitudine earum ad invicem ; invenitur enim quod una aliam movet, sicut ratio irascibilem et concupiscibilem, et intellectus voluntatem ; quod esse non posset, si omnes potentiæ essent ipsa animæ essentia ; quia idem secundum idem non movet seipsum, ut probat Philosophus. Relinquitur ergo quod potentiæ animæ non sunt ipsa ejus essentia. Quod quidam concedentes dicunt, quod nec etiam sunt animæ accidens ; sed sunt ejus proprietates essentiales, seu naturales. Quæ quidem opinio uno modo intellecta, potest sustineri ; alio vero modo est impossibilis. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod accidens a philosophis dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod condividitur substantiæ, et continet sub se novem rerum genera. Sic autem accipiendo accidens, positio est imposibilis. Non enim inter substantiam et accidens potest esse aliquid medium ; cum substantia et accidens dividant ens per affirmationem et negationem ; cum proprium substantiæ sit non esse in subjecto, accidentis vero sit in subjecto esse. Unde si potentiæ animæ non sunt ipsa essentia animæ, et manifestum est quod non sunt aliæ substantiæ ; sequitur quod sint accidentia in aliquo novem generum contenta. Sunt enim in secunda specie qualitatis, quæ dicitur potentia vel impotentia naturalis. Alio modo accipitur accidens, secundum quod ponitur ab Aristotele unum de quatuor prædicamentis in I *Topicorum*, cap. IV, et secundum quod a Porphyrio ponitur unum quinque universalium, in *Prædicabilibus*, cap. IV. Sic enim accidens non significat id quod commune est novem generibus, sed habitudinem accidentalem prædicati ad subjectum, vel communis ad ea quæ sub communi continentur. Si enim hæc esset eadem acceptio cum prima ; cum accidens sic acceptum dividatur contra genus et speciem, sequeretur quod nihil quod sit in novem generibus posset dici vel genus vel species ; quod patet esse falsum, cum color sit genus albedinis, et numerus binarii. Sic igitur accipiendo accidens, est aliquid medium inter substantiam et accidens, id est inter substantiale prædicatum ; et hoc est proprium. Quod quidem convenit cum substantiali prædicato, inquantum causatur ex principiis essentialibus speciei ; et ideo per definitionem significantem essentiam demonstratur proprietas de subjecto. Cum accidentali vero prædicato convenit in hoc quod nec est essentia rei, nec pars essentiæ, sed aliquid præter ipsam. Differt autem ab accidentali prædicato, quia accidentale prædicatum non causatur ex principiis essentialibus speciei ; sed accidit individuo, sicut proprium speciei ; quandoque tamen sepa-

rabiliter, quandoque inseparabiliter. Sic igitur potentiæ animæ sunt medium inter essentiam animæ et accidens, quasi proprietates naturales vel essentiales, id est essentiam animæ naturaliter consequentes.

Ad primum ergo dicendum quod quidquid dicatur de potentiis animæ, tamen nullus unquam opinatur, nisi insanus, quod habitus et actus animæ sint ipsa ejus essentia. Manifestum autem est quod notitia et amor, de quibus ibi Augustinus loquitur, non nominant potentias, sed actus aut habitus. Unde non intendit Augustinus dicere, quod notitia et amor sint ipsa essentia animæ; sed quod insint ei substantialiter vel essentialiter. Ad cujus intellectum sciendum est quod Augustinus ibi loquitur de mente, secundum quod novit se et amat se. Sic igitur notitia et amor possunt comparari ad mentem, aut sicut ad amantem et cognoscentem, aut sicut ad amatam et cognitam; et hoc secundo modo loquitur hic Augustinus : ea enim ratione dicit notitiam et amorem substantialiter vel essentialiter in mente vel in anima existere, quia mens amat ipsam essentiam, vel substantiam novit. Unde postea, lib. XI, cap. IV [1] circa fin subdit : « Quomodo illa tria non sint ejusdem essentiæ, non video; cum mens ipsa se amet, atque ipsa se noverit. »

Ad secundum dicendum quod liber *De spiritu et anima* est apocryphus, cum ejus auctor ignoretur; et sunt ibi multa vel falsa vel improprie dicta : quia ille qui librum composuit, non intellexit dicta sanctorum, a quibus accipere conatus fuit. Si tamen sustineri debeat, sciendum est triplex esse totum. Unum universale quod adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem; unde proprie prædicatur de suis partibus, ut cum dicitur. Homo est animal. Aliud vero est totum integrale quod non adest alicui suæ parti neque secundum totam essentiam neque secundum totam suam virtutem; et ideo nullo modo prædicatur de parte, ut dicatur. Paries est domus. Tertium est totum potentiale, quod est medium inter hæc duo ; adest enim suæ parti secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam suam virtutem; unde medio modo se habet in prædicando : prædicatur enim quandoque de partibus, sed non proprie. Et hoc modo quandoque dicitur, quod anima est suæ potentiæ, vel e converso.

Ad tertium dicendum quod formæ substantiales per seipsas sunt ignotæ; sed innotescunt nobis per accidentia propria. Frequenter enim differentiæ substantiales ab accidentibus sumuntur loco formarum substantialium, quæ per hujusmodi accidentia innotescunt ; sicut bipes et gressibile et hujusmodi ; et sic etiam sensibile et rationale ponuntur differentiæ substantiales. Vel potest dici quod sensibile et rationale, prout sunt differentiæ, non sumuntur, a ratione et a sensu secundum quod nominant potentias; sed ab anima rationali, et ab anima sensitiva.

Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit de accidente secundum quod est commune ad novem genera ; et sic nihil est medium inter substantiam et accidens, sed alio modo, ut dictum est in corp. art.

Ad quintum dicendum quod potentiæ animæ dici possunt proprietates essentiales, non quia sint partes essentiæ, sed quia causantur ab essentia ; et sic non distinguuntur ab accidente, quod est commune novem generibus ; sed distinguuntur ab accidente quod est accidentale prædicatum, et non causatur a natura speciei.

Unde patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum quod duplex est operatio intellectus, sicut dicitur in III *De anima*, com XXI. Una qua intelligit quod quid est : et tali operatione intellectus potest intelligi essentia rei et sine proprie et sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur rei essentiam; et sic procedit ratio. Alia est operatio intellectus componentis sive dividentis ; et sic potest substantia intelligi sine accidentali prædicato, etiam si secundum rem sit inseparabile : sicut potest intelligi corvus esse albus : non enim est ibi repugnantia intellectuum ; cum oppositum prædicari non dependeat ex principiis speciei, quæ signatur nomine in subjecto posito. Hac vero operatione intellectus non potest intelligi substantia sine proprio : non enim potest intelligi quod homo non sit risibilis, vel triangulus non habeat tres angulos duobus rectis æquales : hic enim est

[1] In Parm. : lib. IX, cap. XIII ; liber autem IX *De Trinitate* habet capitula solummodo duodecim.

repugnantia intellectuum, quia oppositum prædicati dependet ex natura subjecti. Sic igitur potest intelligi prima operatione intellectus essentia animæ, ut scilicet intelligatur quod quid est absque potentiis; non autem secunda operatione, ita scilicet quod intelligatur non habere potentias [1].

Ad octavum dicendum quod illa tria dicuntur esse una vita, una essentia, vel secundum quod comparantur ad essentiam ut ad objectum, vel eo modo quo totum potentiale prædicatur de partibus.

Ad nonum dicendum quod tota anima est forma substantialis totius corporis, non ratione totalitatis potentiarum, ut supra, art. IV, dictum est; unde non sequitur quod ipsa potentia visiva sit forma, secundum quod est subjectum vel principium talis potentiæ.

Ad decimum dicendum quod forma accidentalis quæ est principium actionis, ipsamet est potentia vel virtus substantiæ agentis ; non autem proceditur in infinitum, ut cujuslibet virtutis sit alia virtus.

Ad undecimum dicendum, quod essentia est majus donum quodammodo quam potentia, sicut causa est potior effectu. Potentiæ etiam sunt quodammodo potiores, inquantum sunt propinquiores actibus, quibus anima suo fini inhæret.

Ad duodecimum dicendum quod ex hoc contingit quod ab essentia animæ aliqua potentia fluat quæ non est actus corporis, quia essentia animæ excedit corporis proportionem, ut supra art. IV dictum est. Unde non sequitur quod potentia sit immaterialior quam essentia; sed ex immaterialitate essentiæ sequitur immaterialitas potentiæ.

Ad decimumtertium dicendum quod accidentium unum est alio subjecto propinquius, sicut quantitas est propinquior substantiæ quam qualitas; et ita substantia recipit unum accidens alio mediante; sicut colorem mediante superficie, et scientiam mediante potentia intellectiva. Eo igitur modo potentia animæ est susceptiva contrariorum sicut superficies albi et nigri, inquantum scilicet substantia suscipit contraria secundum prædicta.

Ad decimumquartum dicendum quod anima, inquantum est forma corporis secundum suam essentiam, dat esse corpori, inquantum est forma substantialis ; et dat sibi hujusmodi esse quod est vivere, inquantum est talis forma, scilicet anima ; et dat ei hujusmodi vivere, scilicet in intellectuali natura, inquantum est talis anima, scilicet intellectiva. « Intelligere » autem quandoque sumitur pro operatione ; et sic principium ejus est potentia vel habitus ; quandoque vero pro ipso esse intellectualis naturæ: et sic principium ejus quod est intelligere, est ipsa essentia animæ intellectivæ.

Ad decimumquintum dicendum quod potentia materiæ non est ad operari, sed ad esse substantiale ; et ideo potentia materiæ potest esse in genere substantiæ, non autem potentia animæ, quæ est ad operari.

Ad decimumsextum dicendum quod sicut supra dictum est, Augustinus comparat notitiam et amorem ad mentem, secundum quod cognoscitur et amatur; et si secundum hanc habitudinem notitia et amor essent in mente vel in anima sicut in subjecto, sequeretur quod pari ratione essent sicut in subjecto in omnibus cognitis et amatis ; et sic accidens transcenderet suum subjectum ; quod est impossibile : alioquin si Augustinus intenderet probare quod hæc essent ipsa essentia animæ, nulla esset ejus probatio. Non enim minus verum est de essentia rei, quæ non est extra rem; quam de accidente, quod non est extra subjectum.

Ad decimumseptimum dicendum quod ex hoc ipso quod anima immunis est a materia secundum suam substantiam, sequitur quod habeat virtutem intellectivam; non autem ita quod ejus virtus sit sua substantia.

Ad decimumoctavum dicendum quod intellectus non solum est potentia intellectiva, sed multo magis substantia per potentiam; unde intelligitur non solum potentia, sed etiam substantia.

Ad decimumnonum dicendum quod potentiæ animæ dicuntur partes non essentiæ animæ, sed totalis virtutis ejus; sicut si diceretur quod potentia ballivi est pars totius potestatis regiæ.

Ad vicesimum dicendum quod potentiarum animæ plures non sunt in anima sicut in subjecto, sed in composito ; et huic multiplicitati potentiarum competit multiformitas partium corporis. Potentiæ

[1] Parm. : « potentiam. »

vero quæ sunt in sola substantia animæ sicut in subjecto, sunt intellectus agens, et possibilis, et voluntas; et ad hanc multiplicitatem potentiarum sufficit quod in substantia animæ est aliqua compositio actus et potentiæ, ut supra dictum est.

Et [1] hæc de spiritualibus creaturis dicta sufficiant.

DE ANIMA.

QUÆSTIO UNICA [2].

DE ANIMA.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid.

Quæstio est de anima, utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid. Et videtur quod non. Si enim anima humana est hoc aliquid, est subsistens, et habens per se esse completum. Quod autem advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter, ut albedo homini et vestimentum. Corpus igitur unitum animæ advenit ei accidentaliter. Si ergo anima est hoc aliquid, non est forma substantialis corporis.

2. Præterea, si anima est hoc aliquid; oportet quod sit aliquid individuatum; nullum enim universalium est hoc aliquid. Aut igitur individuatur ex aliquo alio, aut ex se. Si ex alio, et est forma corporis; oportet quod individuetur ex corpore, nam formæ individuantur ex propria materia; et sic sequitur quod remoto corpore tollitur individuatio animæ; et sic anima non poterit esse per se subsistens, nec hoc aliquid. Si autem ex se individuatur; aut est forma simplex; aut est aliquid compositum ex materia et forma. Si est forma simplex, sequitur quod anima individuata, ab alia differre non poterit nisi secundum formam. Differentia autem secundum formam facit diversitatem speciei. Sequitur igitur quod animæ diversorum hominum sint specie differentes; unde et homines specie differrent si anima est forma corporis; cum unumquodque a propria forma speciem sortiatur. Si autem anima est composita ex materia et forma, impossibile est quod secundum se totam sit forma corporis; nom materia nullius est forma. Relinquitur igitur quod impossibile sit animam simul esse hoc aliquid et formam.

3. Præterea, si anima est hoc aliquid, sequitur quod sit individuum quoddam. Omne autem individuum est in aliqua specie et in aliquo genere. Relinquitur igitur quod anima habeat propriam spe-

[1] Cod. Mazarin. non habet : « et hæc de spiritualibus creaturis dicta sufficiant. »

[2] (In viginti et unum articulos divisa.)

Primo enim quæritur, utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid; 2° utrum anima humana sit separata secundum esse a corpore; 3° utrum intellectus possibilis, sive anima intellectiva, sit una in omnibus; 4° utrum necesse sit ponere intellectum agentem; 5° utrum intellectus agens sit unus et separatus; 6° utrum anima sit composita ex materia et forma; 7° utrum Angelus et anima differant specie; 8° utrum anima rationalis tali corpori debeat uniri quale est corpus humanum; 9° utrum anima uniatur materiæ corporali; 10° utrum anima sit tota in toto corpore, et in qualibet parte ejus; 11° utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sit una substantia; 12° utrum anima sit suæ potentiæ; 13° de distinctione potentiarum animæ, utrum videlicet distinguantur per objecta; 14° de immortalitate animæ humanæ, et utrum sit immortalis; 15° utrum anima separata a corpore possit intelligere; 16° utrum anima conjuncta corpori possit intelligere substantias separatas; 17° utrum anima separata possit intelligere substantias separatas; 18° utrum anima separata cognoscat omnia naturalia; 19° utrum potentiæ sensitivæ remaneant in anima separata; 20° utrum anima separata singularia cognoscat; 21° utrum anima separata possit pati pœnam ab igne corporeo.

ciem et proprium genus. Impossibile est autem quod aliquid propriam speciem habens recipiat superadditionem alterius, ad speciei cujusdam constitutionem; quia, ut Philosophus dicit, VIII *Metaph.*, lib. II, com. II, formæ vel species rerum sunt sicut numeri; quibus quidquid subtrahitur vel additur, speciem variat. Materia autem et forma uniuntur ad speciei constitutionem. Si igitur anima est hoc aliquid, non unietur corpori ut forma materiæ.

4. Præterea, cum Deus res propter sui bonitatem fecerit, quæ in diversis rerum gradibus manifestatur; tot gradus entium instituit, quot potuit natura pati. Si igitur anima humana potest per se subsistere, quod oportet dicere, si est hoc aliquid, sequeretur quod anima per se existens sit unus gradus entium. Formæ autem non sunt unus gradus entium seorsum sine materiis. Igitur anima, si est hoc aliquid, non erit forma alicujus materiæ

5. Præterea, si anima est hoc aliquid, et per se subsistens, oportet quod sit incorruptibilis; cum neque contrarium habeat, neque ex contrariis composita sit. Si autem est incorruptibilis, non potest esse proportionata corpori corruptibili, quale est corpus humanum. Omnis autem forma est proportionata suæ materiæ. Igitur si anima est hoc aliquid, non erit forma corporis humani.

6. Præterea, nihil subsistens est actus purus nisi Deus. Si igitur anima est hoc aliquid, utpote per se subsistens, erit in ea aliqua compositio actus et potentiæ; et sic non poterit esse forma, quia potentia non est alicujus actus. Si igitur anima sit hoc aliquid, non erit forma.

7. Præterea, si anima est hoc aliquid potens per se subsistere, non oportet quod corpori uniatur nisi propter aliquod bonum ipsius. Aut igitur propter aliquod bonum essentiale, aut propter bonum accidentale. Propter bonum essentiale non; quia sine corpore potest subsistere; neque etiam propter bonum accidentale, quod præcipue videtur esse cognitio veritatis, quam anima humana per sensus accipit, qui sine organis corporis esse non possunt. Sed animæ puerorum antequam nascantur morientium, dicuntur a quibusdam perfectam cognitionem rerum habere; quam tamen constat quod per sensum non acquisierunt. Si igitur anima est hoc aliquid, nulla ratio est quare corpori uniatur ut forma.

8. Præterea, forma et hoc aliquid ex opposito dividuntur; dicit enim Philosophus in II *De anima*, com. x, quod substantia dividitur in tria: quorum unum est forma, aliud materia, et tertium quod est hoc aliquid. Opposita autem non dicuntur de eodem. Ergo anima humana non potest esse forma et hoc aliquid.

9. Præterea, id quod est hoc aliquid, per se subsistit. Formæ autem proprium est quod sit in alio; quæ videntur [1] esse opposita. Si igitur anima est hoc aliquid, non videtur quod sit forma.

10. Sed diceretur quod corrupto corpore anima remanet hoc aliquid et per se subsistens, sed tunc perit in ea ratio formæ. — Sed contra, omne quod potest abscedere ab aliquo, manente substantia ejus, inest ei accidentaliter. Si igitur anima remanente post corpus, perit in ea ratio formæ; sequitur quod ratio formæ conveniat ei accidentaliter. Sed non unitur corpori ad constitutionem hominis nisi prout est forma. Ergo unitur corpori accidentaliter; et per consequens homo erit ens per accidens; quod est inconveniens.

11. Præterea, si anima humana est hoc aliquid, et per se existens, oportet quod per se habeat aliquam propriam operationem; quia uniuscujusque rei per se existentis est aliqua propria operatio. Sed anima humana non habet aliquam propriam operationem; quia ipsum intelligere, quod maxime videtur esse ejus proprium, non est animæ, sed hominis per animam, ut dicitur in I *De anima*, com. LXIV. Ergo anima humana non est hoc aliquid.

12. Præterea, si anima humana est forma corporis, oportet quod habeat aliquam dependentiam ad corpus; forma enim et materia a se invicem dependent. Sed quod dependet ex aliquo, non est hoc aliquid. Si igitur anima est forma corporis, non erit hoc aliquid.

13. Præterea, si anima est forma corporis, oportet quod animæ et corporis sit unum esse: nam ex materia et forma fit unum secundum esse. Sed animæ et corporis non potest esse unum esse,

[1] Al.: « dicuntur, » item: « ducuntur. »

cum sint diversorum generum; anima enim est in genere substantiæ incorporeæ, corpus vero in genere substantiæ corporeæ. Anima igitur non potest esse forma corporis.

14. Præterea, esse corporis est esse corruptibile, et ex partibus quantitavis resultans; esse autem animæ est incorruptibile et simplex. Ergo corporis et animæ non est unum esse.

15. Sed diceretur quod corpus humanum ipsum esse corporis habet per animam. — Sed contra, Philosophus dicit in II *De anima*, com. v, quod anima est actus corporis physici organici. Hoc igitur quod comparatur ad animam ut materia ad actum, est jam corpus physicum organicum; quod non potest esse nisi per aliquam formam, qua constituatur in genere corporis. Habet igitur corpus humanum suum esse præter esse animæ.

16. Præterea, principia essentialia, quæ sunt materia et forma, ordinantur ad esse. Sed ad illud quod potest haberi in natura ab uno, non requiruntur duo. Si igitur anima, cum sit hoc aliquid, habet in se proprium esse, non adjungetur ei secundum naturam corpus, nisi ut materia formæ.

17. Præterea, esse comparatur ad substantiam animæ ut actus ejus; et sic oportet quod sit supremum in anima. Inferius autem non contingit id quod est superius secundum supremum in eo, sed magis secundum infimum; dicit enim Dionysius, VII cap. *De div. nomin.,* quod divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. Corpus igitur, quod est inferius anima, non pertingit ad esse quod est supremum in ipsa.

18. Præterea, quorum est unum esse, et una operatio. Si igitur esse animæ humanæ conjunctæ corpori sit commune corpori; et operatio ejus, quæ est intelligere, erit communis animæ et corpori; quod est impossibile, ut probatur in III *De anima*, com. VI. Non est igitur unum esse animæ humanæ et corporis; unde sequitur quod anima non sit forma corporis et hoc aliquid.

Sed contra, unumquodque sortitur speciem per propriam formam. Sed homo est homo inquantum est rationalis. Ergo anima rationalis est propria forma hominis. Est autem hoc aliquid et per se subsistens, cum per se operetur. Non enim est intelligere per organum corporeum, ut probatur in III *De anima*, com. VI. Anima igitur humana est hoc aliquid et forma.

Præterea, ultima perfectio animæ humanæ consistit in cognitione veritatis, quæ est per intellectum. Ad hoc autem quod perficiatur anima in cognitione veritatis, indiget uniri coropri; quia intelligit per phantasmata, quæ non sunt sine corpore. Ergo necesse est ut anima corpori uniatur ut forma, et sit hoc aliquid.

Respondeo dicendum quod hoc aliquid proprie dicitur individuum in genere substantiæ. Dicit enim Philosophus in *Prædicamentis*, in Prædicam. substantiæ, quod primæ substantiæ indubitanter hoc aliquid significant; secundæ vero substantiæ etsi videantur hoc aliquid significare, magis tamen significant quale quid. Individuum autem in genere substantiæ non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiæ; unde Philosophus etiam in *Prædicamentis*, ubi sup., manum et pedem et hujusmodi nominat partes substantiarum magis quam substantias primas vel secundas : quia licet non sint in alio sicut in subjecto, quod proprie substantiæ est, non tamen participant complete naturam alicujus speciei; unde non sunt in aliqua specie neque in aliquo genere, nisi per reductionem. Duobus igitur existentibus de ratione ejus quod est hoc aliquid, quidam utrumque animæ humanæ abstulerunt, dicentes animam esse harmoniam, ut Empedocles; aut complexionem, ut Galenus; aut aliquid hujusmodi. Sic enim anima neque per se poterit subsistere, neque erit aliquid completum in aliqua specie vel genere substantiæ; sed erit forma tantum similis aliis materialibus formis. Sed hæc positio stare non potest nec quantum ad animam vegetabilem, cujus operationes oportet habere aliquod principium supergrediens qualitates activas et passivas, quæ in nutriendo et in augendo se habent instrumentaliter tantum, ut probatur in II *De anima*, com. XLIX et L; complexio autem et harmonia qualitates elementares non transcendunt. Similiter autem non potest stare quantum ad animam sensibilem, cujus operationes sunt in recipiendo species sine materia, ut probatur in II *De anima*, com. CXXI; cum tamen qualitates activæ et passivæ ultra materiam se non extendant, utpote ma-

teriæ dispositiones existentes. Multo autem minus potest stare quantum ad animam rationalem, cujus operationes sunt intelligere et abstrahere species, non solum a materia, sed ab omnibus conditionibus materialibus individuantibus; quod requiritur ad cognitionem universalis. Sed adhuc aliquid amplius proprie in anima rationali considerari oportet : quia non solum absque materia et conditionibus materiæ species intelligibiles recipit, sed nec etiam in ejus propria operatione possibile est communicare aliquod organum corporale; ut sic aliquod corporeum sit organum intelligendi, sicut oculus est organum vivendi; ut probatur in III *De anima*, com. vi. Et sic oportet quod anima intellectiva per se agat, utpote propriam operationem habens absque corporis communione. Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore. Formæ enim quæ habent esse dependens a materia vel subjecto non habent per se operationem : non enim calor agit, sed calidum. Et propter hoc posteriores philosophi judicaverunt partem animæ intellectivam esse aliquid per se subsistens : dicit enim Philosophus in III *De anima*, com. xix et xx, quod intellectus est substantia quædam et non corrumpitur. Et in idem redit dictum Platonis ponentis, in *Dialog. de pulchro ante med.*, animam immortalem et per se subsistentem, ex eo quod movet seipsam. Large enim accepit motum pro omni operatione, ut sic intelligatur quod intellectus movet seipsum, quia a seipso operatur. Sed ulterius posuit Plato, lib. V *De natura hominis* versus finem, quod anima humana non solum per se subsisteret, sed quod etiam haberet in se completam naturam speciei. Ponebat enim totam naturam speciei in anima esse, dicens hominem non esse aliquid compositum ex anima et corpore, sed animam corpori advenientem; ut sit comparatio animæ ad corpus sicut nautæ ad navem, vel sicuti induti ad vestem. Sed hæc opinio stare non potest. Manifestum est enim, id quo vivit corpus, animam esse: vivere autem est esse viventium : anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu. Hujusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma. Item si anima esset in corpore sicut nauta in navi non daret speciem corpori, neque partibus ejus; cujus contrarium apparet ex hoc quod recedente anima, singulæ partes non retinent pristinum nomen nisi æquivoce. Dicitur enim oculus mortui æquivoce oculus, sicut pictus aut lapideus; et simile est de aliis partibus. Et præterea si anima esset in corpore sicut nauta in navi, sequeretur quod unio animæ et corporis esset accidentalis. Mors igitur, quæ inducit eorum separationem, non esset corruptio substantialis; quod patet esse falsum. Relinquitur igitur quod anima est hoc aliquid, ut per se potens subsistere; non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis; et sic similiter est forma et hoc aliquid.

Quod quidem ex ordine formarum naturalium considerari potest. Invenitur enim inter formas inferiorum corporum tanto aliqua altior, quanto superioribus principiis magis assimilatur et appropinquat. Quod quidem ex propriis formarum operationibus perpendi potest. Formæ enim elementorum, quæ sunt infimæ, et materiæ propinquissimæ, non habent aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas, ut rarum et densum, et aliæ hujusmodi, quæ videntur esse materiæ dispositiones. Super has autem sunt formæ mixtorum corporum, quæ præter prædictas operationes, habent aliquam operationem consequentem speciem, quam sortiuntur ex corporibus cœlestibus; sicut quod adamas attrahit ferrum, non propter calorem aut frigus aut aliquid hujusmodi, sed ex quadam participatione virtutis cœlestis. Super has autem formas sunt iterum animæ plantarum, quæ habent similitudinem non solum ad ipsa corpora cœlestia, sed ad motores corporum cœlestium, inquantum sunt principia cujusdam motus quibusdam seipsa moventibus. Super has autem ulterius sunt animæ brutorum, quæ similitudinem jam habent ad substantiam moventem cœlestia corpora, non solum in operatione qua movent corpora, sed etiam in hoc quod in seipsis cognoscitivæ sunt; licet brutorum cognitio sit materialium tantum, et materialiter; unde organis corporalibus indigent. Super has autem ultimo sunt animæ humanæ, quæ similitudinem habent ad superiores substantias etiam in genere cognitionis, quia immaterialia cognoscere possunt intelligendo. In hoc

tamen ab eis differunt, quod intellectus animæ humanæ habet naturam acquirendi cognitionem immaterialem ex cognitione materialium, quæ est per sensum. Sic igitur ex operatione animæ humanæ, modus esse ipsius cognosci potest. Inquantum enim habet operationem materialia transcendentem, esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso; inquantum vero immaterialem cognitionem ex materiali est nata acquirere, manifestum est quod complementum suæ speciei esse non potest absque corporis unione. Non enim aliquid est completum in specie, nisi habeat ea quæ requiruntur ad propriam operationem ipsius speciei. Si igitur anima humana, inquantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta.

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima habeat esse completum, non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur; tum quia illud idem esse quod est animæ, communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi; tum etiam quia etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam; sed corpus advenit ei ad completionem speciei.

Ad secundum dicendum, quod unumquodque secundum idem habet esse et individuationem; universalia enim non habent esse in rerum natura ut universalia sunt, sed solum secundum quod sunt individuata. Sicut igitur esse animæ est a Deo sicut a principio activo, et in corpore sicut in materia, nec tamen esse animæ perit pereunte corpore; ita et individuatio animæ, etsi aliquam relationem habeat ad corpus, non tamen perit corpore pereunte.

Ad tertium dicendum, quod anima humana non est hoc aliquid sicut substantia, completam speciem habens; sed sicut pars habentis speciem completam, ut ex dictis patet. Unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod licet anima humana per se possit subsistere, non tamen per se habet speciem completam; unde non posset esse quod animæ separatæ constituerent unum gradum entium.

Ad quintum dicendum, quod corpus humanum est materia proportionata animæ humanæ; comparatur enim ad eam ut potentia ad actum; nec tamen oportet quod ei adæquetur in virtute essendi: quia anima humana non est forma a materia totaliter comprehensa; quod patet ex hoc quod aliqua ejus operatio est supra materiam. Potest tamen aliter dici secundum sententiam fidei, quod corpus humanum a principio aliquo modo incorruptibile constitutum est, et per peccatum necessitatem moriendi incurrit, a qua iterum in resurrectione liberabitur. Unde per accidens est quod ad immortalitatem animæ non pertingit.

Ad sextum dicendum, quod anima humana, cum sit subsistens, composita est ex potentia et actu. Nam ipsa substantia animæ non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum. Nec tamen sequitur quod anima non possit esse forma corporis: quia etiam in aliis formis id quod est ut forma et actus in comparatione ad unum, est ut potentia in comparatione ad aliud; sicut diaphanum formaliter advenit aeri, quod tamen est potentia respectu luminis.

Ad septimum dicendum, quod anima unitur corpori et propter bonum quod est perfectio substantialis, ut scilicet compleatur species humana; et propter bonum quod est perfectio accidentalis, ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima ex sensibus acquirit; hic enim modus intelligendi est naturalis homini. Nec obstat, si animæ separatæ puerorum et aliorum hominum alio modo intelligendi utuntur; quia hoc magis competit eis ratione separationis quam ratione speciei humanæ.

Ad octavum dicendum, quod non est de ratione ejus quod est hoc aliquid quod sit ex materia et forma compositum, sed solum quod possit per se subsistere; unde licet compositum sit hoc aliquid, non tamen removetur quin aliis possit competere quod sint hoc aliquid.

Ad nonum dicendum, quod in alio esse sicut accidens in subjecto, tollit rationem ejus quod est hoc aliquid. Esse autem in alio sicut partem, (quo modo anima est in homine,) non omnino excludit quin id quod est in alio, possit hoc aliquid dici.

Ad decimum dicendum, quod corrupto corpore non perit ab anima natura secundum quam competit ei ut sit forma; licet non perficiat materiam actu, ut sit forma.

Ad undecimum dicendum, quod intelligere est propria operatio animæ, si consideretur principium a quo egreditur operatio; non enim egreditur ab anima me-

diante organo corporali, sicut visio mediante oculo. Communicat tamen in ea corpus ex parte objecti; nam phantasmata, quæ sunt objecta intellectus, sine corporeis organis esse non possunt.

Ad duodecimum dicendum, quod etiam anima aliquam dependentiam habet ad corpus, inquantum sine corpore non pertingit ad complementum suæ speciei; non tamen sic dependet a corpore quin sine corpore esse possit.

Ad decimumtertium dicendum, quod necesse est, si anima est forma corporis quod animæ et corporis sit unum esse commune, quod est esse compositi. Nec hoc impeditur per hoc quod anima et corpus sint diversorum generum : nam neque anima neque corpus sunt in specie vel genere, nisi per reductionem, sicut partes reducuntur ad speciem vel genus totius.

Ad decimumquartum dicendum, quod illud quod proprie corrumpitur, non est forma neque materia, neque ipsum esse, sed compositum. Dicitur autem esse corporis corruptibile, inquantum corpus per corruptionem deficit ab illo esse quod erat sibi et animæ commune, quod remanet in anima subsistente. Et pro tanto etiam dicitur ex partibus consistens esse corporis, quia ex suis partibus corpus constituitur tale ut possit ab anima esse recipere.

Ad decimumquintum dicendum, quod in definitionibus formarum aliquando ponitur subjectum ut informe, sicut cum dicitur : Motus est actus existentis in potentia, aliquando autem ponitur subjectum formatum ; sicut cum dicitur : Motus est actus mobilis, lumen est actus lucidi; et hoc modo dicitur anima actus corporis organici physici, quia anima facit ipsum esse corpus organicum, sicut lumen facit aliquid esse lucidum.

Ad decimumsextum dicendum, quod principia essentialia alicujus speciei ordinantur non ad esse tantum, sed ad esse hujus speciei. Licet igitur anima possit per se esse, non tamen potest in complemento suæ speciei esse sine corpore.

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet esse sit formalissimum inter omnia, tamen est etiam maxime communicabile, licet non eodem modo inferioribus [1] et superioribus communicetur. Sic [2] ergo corpus esse animæ participat, sed non ita nobiliter sicut anima.

Ad decimum octavum dicendum, quod quamvis esse animæ sit quodammodo corporis, non tamen corpus attingit ad esse animæ participandum secundum totam suam nobilitatem et virtutem; et ideo est aliqua operatio animæ in qua non communicat corpus.

ARTICULUS II.

Utrum anima humana sit separata secundum esse.

Secundo quæritur, utrum anima humuna sit separata secundum esse a corpore. Et videtur quod sic. Dicit enim Philosophus in III *De anima*, com. XXXIX, quod sensitivum non sine corpore est; intellectus autem est separatus. Intellectus autem est anima humana. Ergo anima humana est secundum esse a corpore separata.

2. Præterea, anima est actus corporis physici organici, inquantum corpus est organum ejus. Si igitur intellectus unitur secundum esse corpori ut forma, oportet quod corpus sit organum ejus; quod est impossibile, ut probat Philosophus in III *De anima*, com. VI.

3. Præterea, major est concretio formæ ad materiam quam virtutis ad organum. Sed intellectus propter sui simplicitatem non potest esse concretus corpori sicut virtus organo. Ergo multo minus potest ei uniri sicut forma ad materiam.

4. Sed diceretur, quod intellectus, id est potentia intellectiva, non habet organum ; sed ipsa essentia animæ intellectivæ unitur corpori ut forma. — Sed contra, effectus non est simplicior sua causa. Sed potentia animæ est effectus essentiæ ejus, quia omnes potentiæ fluunt ab esse ejus. Nulla ergo potentia animæ est simplicior esse animæ. Si ergo intellectus non potest esse actus corporis, ut probatur in III *De anima*, com. VI, neque anima intellectiva poterit uniri corpori ut forma.

5. Præterea, omnis forma unita materiæ individuatur per materiam. Si igitur anima intellectiva unitur corpori ut forma, oportet quod sit individua. Ergo formæ

[1] Codd. : « ab inferioribus. »
[2] Cod. B omittit : « Sic ergo corpus esse animæ participat, sed non ita nobiliter sicut anima. »

receptæ in ea sunt individuatæ. Non ergo anima intellectiva poterit universalia cognoscere; quod patet esse falsum.

6. Præterea, forma universalis non habet quod sit intellectiva a re quæ est extra animam; quia omnes formæ quæ sunt in rebus extra animam, sunt individuatæ. Si igitur formæ intellectus sint universales, oportet quod hoc habeant ab anima intellectiva. Non ergo anima intellectiva est forma individuata; et ita non unitur corpori secundum esse.

7. Sed diceretur, quod formæ intelligibiles ex illa parte qua inhærent animæ, sunt individuatæ; sed ex illa parte qua sunt rerum similitudines, sunt universales, repræsentantes res secundum naturam communem, et non secundum principia individuantia. — Sed contra, cum forma sit principium operationis, operatio egreditur a forma secundum modum quo inhæret subjecto. Quanto enim aliquid est calidum, tantum calefacit. Si igitur species rerum quæ sunt in anima intellectiva, sunt individuatæ ex ea parte qua inhærent animæ; cognitio quæ sequitur erit individualis tantum, et non universalis.

8. Præterea, Philosophus dicit in II *De anima*, com. xxx et xxxi, quod sicut trigonum est in tetragono et tetragonum est in pentagono; ita nutritivum est in sensitivo et sensitivum in intellectivo. Sed trigonum non est in tetragono actu, sed potentia tantum; neque etiam tetragonum in pentagono. Ergo nec nutritivum nec sensitivum sunt in actu in intellectiva parte animæ. Cum ergo pars intellectiva non uniatur corpori nisi mediante nutritivo et sensitivo; ex quo nutritivum et sensitivum non sunt actu in intellectivo, intellectiva pars animæ non erit corpori unita.

9. Præterea, Philosophus dicit in XVI *De animalibus*, lib. II *De gener. animal.*, cap. iii, quod non est simul animal et homo; sed primum animal, et postea homo. Non igitur idem est quo est animal, et quo est homo. Sed animal est per sensitivum, homo vero per intellectivum. Non igitur sensitivum et intellectivum uniuntur in una substantia animæ; et sic idem quod prius.

10. Præterea, forma est in eodem genere cum materia cui unitur. Sed intellectus non est in genere corporalium. Intellectus igitur non est forma unita corpori sicut materiæ.

11. Præterea, ex duabus substantiis existentibus actu non fit aliquid unum. Sed tam corpus quam intellectus est substantia existens actu. Non igitur intellectus potest uniri corpori, ut ex eis fiat aliquid unum.

12. Præterea, omnis forma unita materiæ reducitur in actum per motum et mutationem materiæ. Sed anima intellectiva non reducitur in actum de potentia materiæ, sed est ab extrinseco, ut Philosophus dicit in XVI *De animalibus*, ubi sup. Ergo non est forma unita materiæ.

13. Præterea, unumquodque secundum quod est, sic operatur. Sed anima intellectiva habet operationem per se sine corpore, scilicet intelligere. Ergo non est unita corpori secundum esse.

14. Præterea, minimum inconveniens est Deo impossibile. Sed inconveniens est quod anima innocens corpori includatur, quod est quasi carcer. Impossibile est igitur Deo quod animam intellectivam uniat corpori.

15. Præterea, nullus artifex sapiens præstat impedimentum suo operato. Sed animæ intellectivæ est maximum impedimentum corpus ad veritatis cognitionem percipiendam, in qua perfectio ejus consistit, secundum illud Sapient. iv, 15: *Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam.* Non igitur Deus animam intellectivam corpori univit.

16. Præterea, ea quæ sunt unita ad invicem habent mutuam affinitatem ad invicem. Sed anima intellectiva et corpus habent contrarietatem, quia *caro concupiscit adversus spiritum, et * spiritus adversus carnem;* Gal. v, 17. Non igitur anima intellectiva unita est corpori.

* Spiritus *autem.*

17. Præterea, intellectus est in potentia ad omnes formas intelligibiles, nullam earum habens in actu; sicut materia prima est in potentia ad omnes formas sensibibiles, et nullam earum habet in actu. Sed hac ratione est prima materia una omnium. Ergo et intellectus est unus omnium; et sic non est unitus corpori, quod ipsum individuat.

18. Præterea, Philosophus probat in III *De anima*, com. iv, quod si intellectus possibilis haberet organum corporale, haberet aliquam naturam determinatam de naturis sensibilibus, et sic non esset receptivus et cognoscitivus omnium formarum sensibilium. Sed magis forma unitur materiæ quam virtus organo. Ergo si intellectus uniatur corpori ut forma,

habebit aliquam naturam sensibilem determinatam; et sic non erit perceptivus et cognoscitivus omnium formarum sensibilium; quod est impossibile.

19. Præterea, omnis forma unita materiæ, est in materia recepta. Omne autem quod recipitur ab aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo omnis forma unita materiæ, est in ea per modum materiæ. Sed motus materiæ sensibilis et corporalis non est quod recipiat aliquid per modum intelligibilem. Cum igitur intellectus habeat esse intelligibile, non est forma materiæ corporali unita.

20. Præterea, si anima unitur materiæ corporali, oportet quod recipiatur in ea. Sed quidquid recipitur ab eo quod est esse a materia receptum, est in materia receptum. Ergo si anima est unita materiæ, quidquid recipitur in anima recipitur in materia. Sed formæ intellectus non possunt recipi a materia prima; quinimmo per abstractionem a materia intelligibiles fiunt. Ergo anima quæ est unita materiæ corporali, non est receptiva formarum intelligibilium; et ita intellectus, qui est receptivus formarum intelligibilium, non erit unitus materiæ corporali.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *De anima*, com. XVII, quod non oportet quærere, si anima et corpus sint unum, sicut neque de cera et figura. Sed figura nullo modo potest esse separata a cera secundum esse. Ergo nec anima est separata a corpore. Sed intellectus est pars animæ, ut Philosophus dicit in III *De anima*, in princip. et com. XVI et XVIII. Ergo intellectus non est separatus a corpore secundum esse.

Præterea, nulla forma est separata a materia secundum esse. Sed anima intellectiva est forma corporis. Ergo non est forma separata a materia secundum esse.

Respondeo : ad evidentiam hujus quæstionis considerandum est quod ubicumque invenitur aliquid quandoque in potentia, quandoque in actu, oportet esse aliquod principium per quod res illa sit in potentia : sicut homo quandoque est sentiens actu, et quandoque in potentia; et propter hoc in homine oportet ponere principium sensitivum, quod sit in potentia ad sensibilia : si enim esset semper sentiens actu, formæ sensibilium inessent semper actu principio sentiendi. Similiter cum homo inveniatur quandoque intelligens actu, quandoque intelligens in potentia tantum; oportet in homine considerare aliquod intellectivum principium, quod sit in [1] potentia ad intelligibilia; et hoc principium nominat Philosophus in III *De anima*, com. V et XIV, intellectum possibilem. Hunc igitur intellectum possibilem necesse est esse in potentia ad omnia quæ sunt intelligibilia per hominem, et receptivum eorum, et per consequens denudatum ab his : quia omne quod est receptivum aliquorum, et in potentia ad ea, quantum de se est, est denudatum ab eis ; sicut pupilla, quæ est receptiva omnium colorum, caret omni colore. Homo autem natus est intelligere formas omnium sensibilium rerum. Oportet igitur intellectum possibilem esse denudatum, quantum in se est, ab omnibus sensibilibus formis et naturis ; et ita oportet quod non habeat aliquod organum corporeum. Si enim haberet aliquod organum corporeum, determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinaretur ad naturam oculi. Per hanc Philosophi demonstrationem excluditur positio philosophorum antiquorum, qui ponebant intellectum non differre a potentiis sensitivis; vel quicumque alii posuerunt principium quo intelligit homo, esse aliquam formam vel virtutem permixtam corpori, sicut aliæ formæ aut virtutes materiales.

Sed hoc quidam fugientes, in contrarium dilabuntur errorem. Existimant enim sic intellectum possibilem esse denudatum ab omni natura sensibili, et impermixtum corpori, quod sit quædam substantia secundum esse a corpore separata quæ sit in potentia ad omnes formas intelligibiles. Sed hæc positio stare non potest. Non enim inquirimus de intellectu possibili nisi secundum quod per eum intelligit homo; sic enim Aristoteles in ejus notitiam devenit : quod patet ex hoc quod dicit in III *De anima*, in princ., incipiens tractare de intellectu possibili : « De parte autem animæ, qua cognoscit anima et sapit, considerandum est etc. ; » et iterum : « Dico autem intellectum possibilem, quo intelligit anima. » Si autem intellectus possibilis esset substantia separata, impossibile esset quod eo intelligeret homo : non enim est possibile, si

[1] Al. : « in sit. » Item : « insit. »

aliqua substantia operatur aliquam operationem, quod illa operatio sit alterius substantiæ ab ea diversa : licet enim duarum substantiarum diversarum una possit alteri esse causa operandi ut principale agens instrumento, tamen actio principalis agentis non est actio instrumenti eadem secundum numerum; cum actio principalis agentis sit in movendo instrumentum; actio vero instrumenti in moveri a principali agente, et movere aliquid alterum. Sic igitur, si intellectus possibilis sit substantia separata secundum esse ab hoc homine sive ab illo homine ; impossibile est quod intelligere intellectus possibilis sit hujus hominis vel illius. Unde cum ista operatio quæ est intelligere, non attribuatur alii principio in homine nisi intellectui possibili; sequitur quod nullus homo aliquid intelligat. Unde idem modus disputandi est contra hanc positionem, et contra negantes principia, ut patet per disputationem Aristotelis contra eos in IV *Metaph.*, text. IX et seq.

Hoc autem inconveniens evitare intendens Averroes, hujus positionis sectator, posuit intellectum possibilem, licet secundum esse a corpore separatum, tamen continuari cum homine mediantibus phantasmatibus. Phantasmata enim, ut dicit Philosophus in III *De anima*, com. XVIII et XIX, se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, et colores ad visum. Sic igitur species intelligibilis habet duplex subjectum : unum in quo est secundum esse intelligibile, et hoc est intellectus possibilis; aliud in quo est secundum esse reale, et hoc subjectum sunt ipsa phantasmata. Est igitur quædam continuatio intellectus possibilis cum phantasmatibus, inquantum species intelligibilis est quodammodo utrobique; et per hanc continuationem homo intelligit per intellectum possibilem. Sed ista continuatio adhuc non sufficit. Non enim aliquid est cognoscitivum ex hoc quod ei adest species cognoscibilis, sed ex hoc quod ei adest potentia cognoscitiva. Patet autem, secundum prædicta, quod homini non aderit nisi sola species intelligibilis; potentia autem intelligendi, quæ est intellectus possibilis, est omnino separata. Homo igitur ex continuatione prædicta non habebit quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur intellectus, vel species, vel aliquid ejus; quod per simile supra inductum manifeste apparet. Si enim sic se habent phantasmata ad intellectum sicut colores ad visum, non erit secundum prædicta alia continuatio intellectus possibilis ad nos per phantasmata quam quæ est visus ad parietem per colores; paries autem non habet, per hoc quod colores sunt in eo, quod videat; sed quod videatur tantum. Unde et homo non habebit per hoc quod phantasmata sunt in eo, quod intelligat, sed solum quod intelligatur. Et præterea, phantasma non est subjectum speciei intelligibilis secundum quod est intellectum in actu; sed magis per abstractionem a phantasmatibus fit intellectum in actu [1]. Intellectus autem possibilis non est subjectum speciei intelligibilis, nisi secundum quod est [2] intellecta jam in actu, et abstracta a phantasmatibus. Non igitur aliquid unum est, quod sit in intellectu possibili et phantasmatibus, per quod intellectus possibilis continuetur nobiscum. Et præterea, si per species intelligibiles non est aliquis intelligens nisi secundum quod sunt intellectæ in actu, sequitur quod nos nullo modo simus intelligentes secundum prædictam positionem; non enim aderunt nobis species intelligibiles nisi secundum quod sunt in phantasmatibus, prout sunt intellectæ in potentia tantum. Sic ergo apparet ex parte nostra prædictam positionem esse impossibilem. Quod etiam apparet ex natura substantiarum separatarum; quæ cum sint perfectissimæ, impossibile est quod in propriis operationibus indigeant aliquibus rebus materialibus aut operationibus earum; aut quod sint in potentia ad alia quæ sunt hujusmodi ; quia hoc etiam manifestum est de corporibus cœlestibus, quæ sunt infra substantias prædictas. Unde cum intellectus possibilis sit in potentia ad species rerum sensibilium, et non compleatur ejus operatio sine phantasmatibus, quæ ex nostra operatione dependent; impossibile et inopinabile est quod intellectus possibilis sit una de substantiis separatis.

Unde dicendum est quod est quædam vis, seu potentia animæ humanæ. Cum enim anima humana sit quædam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a

[1] Al. additur : « et abstractum. »

[2] Al. additur : « a phantasmatibus. »

corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa, sicut aliæ formæ materiales, sed excedat capacitatem totius materiæ corporalis : quantum ad hoc in quo excedit materiam corporalem, inest ei potentia ad intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem; secundum vero quod unitur corpori, habet operationes et vires in quibus communicat ei corpus; sicut sunt vires partis nutritivæ et sentitivæ. Et sic salvatur natura intellectus possibilis, quam Aristoteles demonstrat, dum intellectus possibilis non est potentia fundata in aliquo organo corporali ; et tamen eo intelligit homo formaliter, inquantum fundatur in essentia animæ humanæ, quæ est hominis forma.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus dicitur separatus, non sensus : quia intellectus remanet corrupto corpore in anima separata, non autem potentiæ sensitivæ. Vel melius dicendum, quod intellectus pro tanto dicitur separatus, quia non utitur organo corporali in operatione sua, sicut sensus.

Ad secundum dicendum, quod anima humana est actus corporis organici, eo quod corpus est organum ejus. Non tamen oportet quod sit organum ejus quantum ad quamlibet ejus potentiam et virtutem ; cum anima humana excedat proportionem corporis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod organum alicujus potentiæ est principium operationis illius potentiæ; unde si intellectus possibilis uniretur alicui organo, operatio ejus esset etiam operatio illius organi ; et sic non esset possibile quod principium quo intelligimus, esset denudatum ab omni natura sensibili : principium enim quo intelligimus esset intellectus possibilis simul cum suo organo ; sicut principium quo videmus, scilicet visus, simul est cum pupilla. Sed si anima humana est forma corporis, et intellectus possibilis est quædam virtus ejus; non sequitur quod intellectus possibilis determinetur ad aliquam naturam sensibilem; quia anima humana excedit corporis proportionem, ut dictum est.

Ad quartum dicendum quod intellectus possibilis consequitur animam humanam inquantum supra materiam corporalem elevatur; unde per hoc quod non est actus alicujus organi, non excedit totaliter essentiam animæ, sed est supremum in ipsa.

Ad quintum dicendum quod anima humana est quædam forma individuata; et similiter potentia ejus quæ dicitur intellectus possibilis, et formæ intelligibiles in eo receptæ. Sed hoc non prohibet eas esse intellectas in actu ; ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale, non autem ex hoc quod est universale ; sed magis universale habet quod sit intelligibile per hoc quod est abstractum a principiis materialibus individuantibus. Manifestum est autem substantias separatas esse intelligibiles actu ; et tamen individua quædam sunt; sicut Aristoteles dicit in VII *Metaph.*, quod formæ separatæ, quas Plato ponebat, individua quædam erant. Unde manifestum est quod si individuatio repugnaret intelligibilitati, eadem difficultas remaneret ponentibus intellectum possibilem substantiam separatam : sic enim et intellectus possibilis individuus esset, individuans species in se receptas. Sciendum igitur, quod quamvis species receptæ in intellectu possibili sint individuatæ ex illa parte qua inhærent intellectui possibili ; tamen in eis, inquantum sunt immateriales, cognoscitur universale quod concipitur per abstractionem a principiis individuantibus : universalia enim, de quibus sunt scientiæ, sunt quæ cognoscuntur per species intelligibiles, non ipsæ species intelligibiles; de quibus planum est quod non sunt scientiæ omnes, sed sola physica et metaphysica. Species enim intelligibilis est quo intellectus intelligit, non id quod intelligit, nisi per reflexionem, inquantum intelligit se intelligere id quo intelligit.

Ad sextum dicendum, quod intellectus dat formis intellectis universalitatem, inquantum abstrahit eas a principiis materialibus individuantibus; unde non oportet quod intellectus sit universalis, sed quod sit immaterialis.

Ad septimum dicendum, quod species operationis consequitur speciem formæ, quæ est operationis principium; licet inefficacia operationis sequatur formam secundum quod inhæret subjecto. Ex eo enim quod calor est, calefacit : sed secundum modum quo perficit subjectum magis vel minus, efficacius vel minus efficaciter calefacit. Intelligere autem universalia pertinet ad speciem intellectualis operationis ; unde hoc sequitur speciem intellectualem secundum propriam operationem ; sed ex eo quod inhæret intelligenti perfectius vel minus perfecte,

sequitur quod aliquis perfectius vel minus perfecte intelligat.

Ad octavum dicendum, quod similitudo Philosophi de figuris ad partes animæ attenditur quantum ad hoc, quod sicut tetragonum habet quicquid habet trigonum, et adhuc amplius; et pentagonum quicquid habet tetragonum : ita sensitiva anima habet quicquid habet nutritiva ; et intellectus quicquid habet sensitiva, et adhuc amplius. Non ergo per hoc ostenditur quod nutritivum et sensitivum essentialiter differant ab intellectivo ; sed magis quod unum illorum includat alterum.

Ad nonum dicendum, quod sicut non simul est quod concipitur, animal et homo; ita non simul est animal et equus, ut Philosophus ibidem dicit. Non igitur hæc est ratio dicti, quod aliud principium sit in homine substantialiter anima sensitiva qua est animal, et aliud anima intellectiva qua est homo; cum non possit dici, quod in equo sint plura principia diversa, quorum uno sit animal, et alio sit equus. Sed hoc ea ratione dicitur, quia in animali concepto prius apparent operationes imperfectæ, et postea apparent magis perfectæ; sicut omnis generatio est transmutatio de imperfecto ad perfectum.

Ad decimum dicendum quod forma non est in aliquo genere, ut dictum est; unde cum anima intellectiva sit forma hominis, non est in alio genere quam corpus ; sed utrumque est in genere animalis et in specie hominis per reductionem.

Ad undecimum dicendum, quod ex duabus substantiis actu existentibus et perfectis in sua specie et natura non fit aliquid unum. Anima autem et corpus non sunt hujusmodi, cum sint partes humanæ naturæ; unde ex eis nihil prohibet fieri unum.

Ad duodecimum dicendum, quod anima humana licet sit forma unita corpori, tamen excedit proportionem totius materiæ corporalis; et ideo non potest educi in actum de potentia materiæ per aliquem motum vel mutationem, sicut aliæ formæ quæ sunt immersæ materiæ.

Ad decimumtertium dicendum, quod anima habet operationem in qua non communicat corpus, ex ea parte qua superat omnem corporis proportionem ; ex hoc tamen non removetur quin sit aliquo modo corpori unita.

Ad decimumquartum dicendum, quod objectio illa procedit secundum positionem Origenis, lib. I *Periar.*, cap. VII, qui posuit animas creatas a principio absque corporibus inter substantias spirituales, et postea eas unitas esse corporibus, quasi carceribus inclusas. Sed hoc non dicebat animas passas innocentes, sed merito præcedentis peccati. Existimabat igitur Origenes quod anima humana haberet in se speciem completam, secundum opinionem Platonis ; et quod corpus adveniret ei per accidens. Sed cum hoc sit falsum, ut supra art. præc. ostensum est, non est in detrimentum animæ quod corpori uniatur ; sed hoc est ad perfectionem suæ naturæ. Sed quod corpus sit ei carcer, et eam inficiat, hoc est ex merito prævaricationis primæ.

Ad decimumquintum dicendum, quod iste modus cognoscendi est naturalis animæ, ut percipiat intelligibilem veritatem infra modum quo percipiunt spirituales substantiæ superiores, accipiendo scilicet eam ex sensibilibus ; sed in hoc etiam patitur impedimentum ex corruptione corporis, quæ provenit ex peccato primi parentis.

Ad decimumsextum dicendum, quod hoc ipsum quod caro concupiscit adversus spiritum, ostendit affinitatem animæ ad corpus. Spiritus enim dicitur pars animæ superior, qua homo excedit alia animalia, ut Augustinus dicit *Super Genesim contra Manichæos*, lib. II, cap. VIII. Caro autem concupiscere dicitur, quia partes animæ carni affixæ ea quæ sunt delectabilia carni concupiscunt ; quæ concupiscentiæ spiritui interdum repugnant.

Ad decimumseptimum dicendum, quod intellectus possibilis non habet aliquam formam intelligibilem in actu, sed in potentia tantum, sicut materia prima non habet aliquam formam sensibilem actu; unde non oportet, nec ita ratio ostendit, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus; sed quod sit unus respectu omnium formarum intelligibilium, sicut materia prima est una respectu omnium formarum sensibilium.

Ad decimumoctavum dicendum, quod si intellectus possibilis haberet aliquod organum corporale, oporteret quod illud organum esset principium simul cum intellectu possibili quo intelligimus, sicut pupilla cum potentia visiva est principium quo videmus; et ita principium

quo intelligimus, haberet aliquam naturam determinatam sensibilem; quod patet esse falsum ex demonstratione Aristotelis supra in corp. art. inducta. Hoc autem non sequitur ex hoc quod anima est forma humani corporis: quia intellectus possibilis est quædam potentia ejus, inquantum excedit corporis proportionem.

Ad decimumnonum dicendum quod anima licet uniatur corpori secundum modum corporis, tamen ex ea parte qua excedit corporis capacitatem, naturam intellectualem habet; et sic formæ receptæ in ea sunt intelligibiles et non materiales.

Unde patet solutio ad vigesimum.

ARTICULUS III.

Utrum intellectus possibilis, sive anima intellectiva, sit una in omnibus.

Tertio quæritur, utrum intellectus possibilis, sive anima intellectiva, sit una in omnibus. Et videtur quod sic. Perfectio enim est proportionata perfectibili. Sed veritas est perfectio intellectus: nam verum est bonum intellectus, sicut Philosophus dicit, VI *Ethic.* Cum igitur veritas sit una quam omnes intelligunt; videtur quod intellectus possibilis sit unus in omnibus.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De quantitate animæ*, cap. XXXII: « De numero animarum nescio quid tibi respondeam. Si enim dixero unam esse animam, conturbaberis, quod in altero beata est, et in altero misera: nec una res simul beata et misera esse potest. Si unam simul et multas esse dicam, ridebis; nec facile mihi unde tuum risum comprimam suppetit. Si multas tantummodo dixero esse, ipse me ridebo, minusque me mihi displicentem quam tibi proferam. » Videtur ergo esse derisibile in pluribus hominibus esse plures animas.

3. Præterea, omne quod distinguitur ab alio, distinguitur per aliquam naturam determinatam quam habet. Sed intellectus possibilis est in potentia ad omnem formam, nullam habens actu. Ergo intellectus possibilis non habet distingui; ergo nec multiplicari, ut sint multi in diversis.

4. Præterea, intellectus possibilis denudatur ab omni quod intelligitur; quia nihil est eorum quæ sunt, ante intelligere, ut dicitur in III *De anima*, tex. V et XIV. Sed, ut in eodem dicitur, ipse est denudatus a seipso; et ita non habet unde possit multiplicari in diversis.

5. Præterea, in omnibus distinctis et multiplicatis oportet aliquid esse commune; pluribus enim hominibus communis est homo, et pluribus animalibus animal. Sed intellectus possibilis nulli aliquid habet commune, ut dicitur in III *De anima*, com. V et VI. Ergo intellectus possibilis non potest distingui et multiplicari in diversis.

6. Præterea, in his quæ sunt separata a materia, ut dicit Rabbi Moyses, non multiplicantur nisi secundum causam et causatum. Sed intellectus hominis unius, aut anima, non est causa intellectus aut animæ alterius. Cum ergo intellectus possibilis sit separatus, ut dicitur III *De anima*, com. XIX, XX; non erit intellectus possibilis multiplex in diversis.

7. Præterea, Philosophus dicit in III *De anima*, com. XXXVI et XXXVIII, quod idem est intellectus et quod intelligitur. Sed id quod intelligitur, est idem apud omnes. Ergo intellectus possibilis est unus in omnibus hominibus.

8. Præterea, id quod intelligitur est universale, quod est unum in multis. Sed forma intellecta non habet hanc unitatem ex parte rei: non enim est forma hominis in rebus nisi individuata et multiplicata in diversis. Ergo hoc habet ex parte intellectus. Intellectus igitur est est unus in omnibus.

9. Præterea, Philosophus in III *De anima*, com. VI, dicit quod anima est locus specierum. Sed locus est communis diversis quæ in loco sunt. Non ergo anima multiplicatur secundum diversos homines.

10. Sed dicendum, quod anima dicitur locus specierum, quia est specierum contentiva. — Sed contra, sicut intellectus est contentivus specierum intelligibilium, ita sensus est contentivus specierum sensibilium. Si igitur intellectus est locus specierum, quia est contentivus earum, pari ratione et sensus erit locus specierum; quod est contra Philosophum dicentem in III *De anima*, com. VI, quod anima est locus specierum, præter quod non tota, sed intellectiva tantum.

11. Præterea nihil operatur nisi ubi est. Sed intellectus possibilis operatur ubique: intelligit enim quæ sunt in cœlo, et quæ sunt in terra et quæ sunt ubique. Ergo intellectus possibilis est ubique, et ita est in omnibus unus.

12. Præterea, quod est definitum ad aliquid unum particulare habet materiam determinatam; quia principium individuationis materia est. Sed intellectus possibilis non terminatur ad materiam, ut probatur in III *De anima*, com. XXXIII. Ergo non definitur ad aliquid particulare, et ita est unus in omnibus.

13. Sed dicendum quod intellectus possibilis habet materiam in qua est, ad quam terminatur, scilicet corpus humanum. — Sed contra; principia individuantia debent esse de essentia individuati. Sed corpus non est de essentia intellectus possibilis. Ergo non potest individuari per corpus, et per consequens nec multiplicari.

14. Præterea, Philosophus dicit in I *De cœlo*, quod si essent plures mundi, essent plures cœli primi. Sed si essent plures primi cœli, essent plures primi motores; et sic primi motores essent materiales. Pari igitur ratione si essent plures intellectus possibiles in pluribus hominibus, intellectus possibilis esset materialis: quod est impossibile.

15. Præterea, si intellectus possibiles sint plures in hominibus, oportet quod remaneant multi corruptis corporibus. Sed tunc, cum non possit in eis esse differentia nisi secundum formam, oportebit quod differant secundum speciem. Cum igitur corrupto corpore speciem aliam non obtineant, quia nihil mutatur de specie in speciem, nisi corrumpatur: etiam ante corruptionem corporum secundum speciem differebant [1]; sed homo habet speciem ab anima intellectiva; ergo diversi homines non sunt sunt ejusdem speciei: quod patet esse falsum.

16. Præterea, id quod est separatum a corpore, non potest multiplicari secundum corpora. Sed intellectus possibilis est separatus a corpore, ut probat Philosophus in III *De anima*, com. XIX. Ergo non potest multiplicari vel distingui secundum corpora: non ergo in pluribus hominibus sunt plures.

17. Præterea, si intellectus possibilis multiplicatur in diversis, oportet quod species intelligibiles multiplicentur in diversis; et ita sequitur quod sint formæ individuales. Sed formæ individuales non sunt intellectæ nisi in potentia: oportet enim quod abstrahatur ab eis universale, quod proprie intelligitur. Formæ igitur quæ sunt in intellectu possibili. erunt intelligibiles in potentia tantum; et ita intellectus possibilis non poterit intelligi in actu; quod est inconveniens.

18. Præterea, agens et patiens, movens et motum, habent aliquid commune. Phantasma autem comparatur ad intellectum possibilem qui est in nobis, sicut agens ad patiens, et movens ad motum. Ergo intellectus qui est in nobis, habet aliquid commune cum phantasmatibus. Sed intellectus possibilis nihil habet commune cum phantasmatibus, ut dicitur in III *De anima*, com. XII. Ergo intellectus possibilis est alius ab intellectu qui est in nobis; et ita intellectus possibilis non multiplicatur in diversis hominibus.

19. Præterea unumquodque, inquantum est, unum est. Cujus igitur esse non dependet ab alio, nec unitas ejus dependet ab alio. Sed esse intellectus possibilis non dependet a corpore; alias corrumperetur corrupto corpore. Ergo nec unitas intellectus possibilis dependet a corpore, et per consequens nec ejus multitudo. Non igitur intellectus possibilis multiplicatur in diversis corporibus.

20. Præterea, Philosophus dicit VIII *Metaph.* com. XXVI, quod in illis quæ sunt formæ tantum, idem est res et quod quid erat esse, id est natura speciei. Sed intellectus possibilis, vel anima intellectiva, est forma tantum: si enim componeretur ex materia et forma, non esset forma alterius. Ergo anima intellectiva est ipsa natura suæ speciei. Si igitur natura speciei est una in omnibus animabus intellectivis, non potest esse quod anima intellectiva multiplicetur in diversis.

21. Præterea, anima non multiplicatur secundum corpora nisi ex eo quod unitur corpori. Sed intellectus possibilis ex ea parte consequitur animam qua corporis excedit unionem. Intellectus igitur possibilis non multiplicatur in hominibus.

22. Præterea, si anima humana multiplicatur secundum divisionem corporum, et intellectus possibilis per multiplicationem animarum; cum constet quod oporteat species intelligibiles multiplicari,

[1] Al.: « et ante corruptionem corporum secundum speciem non differant. — Cod. Victorinus: « secundum speciem non differebant. »

si intellectus possibilis multiplicetur; relinquitur, quod primum multiplicationis principium erit materia corporalis. Sed quod multiplicatur secundum materiam, est individuale, et non intelligibile in actu. Species igitur quæ sunt in intellectu possibili, non erunt intelligibiles actu; quod est inconveniens. Non igitur anima humana et intellectus possibilis multiplicantur in diversis.

Sed contra, per intellectum possibilem homo intelligit. Dicitur enim in III *De anima*, com. XVIII, XIX, XX, quod intellectus possibilis est quo intelligit anima. Si igitur unus sit intellectus possibilis in omnibus, sequitur quod illud quod unus intelligit alius intelligat; quod patet esse falsum.

Præterea, anima intellectiva comparatur ad corpus ut forma ad materiam, et ut motor ad instrumentum. Sed omnis forma requirit determinatam materiam, et omnis motor determinata instrumenta. Impossibile est igitur quod sit una anima intellectiva in diversis hominibus.

Respondeo dicendum, quod ista quæstio aliqualiter dependet a superiori, art. præc. Si enim intellectus possibilis est substantia separata secundum esse a corpore, necessarium est eum esse unum tantum; quæ enim secundum esse sunt a corpore separata, nullo modo per multiplicationem corporum multiplicari possunt. Sed tamen unitas intellectus specialem requirit considerationem, quia specialem habet difficultatem. Videtur enim in primo aspectu hoc esse impossibile quod unus intellectus sit omnium hominum. Manifestum est enim quod intellectus possibilis comparatur ad perfectiones scientiarum sicut perfectio prima ad secundam, et per intellectum possibilem sumus in potentia scientes; et hoc cogit ad ponendum intellectum possibilem. Manifestum est autem quod perfectiones scientiarum non sunt eædem in omnibus, cum quidam inveniantur habere scientias, quibus alii carent. Hoc autem videtur inconveniens et impossibile, quod perfectio secunda non sit una in omnibus, perfectione prima existente una in eis; sicut est impossibile quod unum subjectum primum sit in actu et in potentia respectu ejusdem formæ; sicut quod superficies sit in potentia, et in actu simul alba.

Hoc autem inconveniens evadere nituntur quidam ponentes intellectum possibilem unum in omnibus per hoc quod species intelligibiles, in quibus consistit perfectio scientiæ, habent duplex subjectum [1], ut supra dictum est: scilicet ipsa phantasmata, et intellectum possibilem. Et quia ipsa phantasmata non sunt eadem in omnibus ab illa parte, nec species intelligibiles sunt eædem in omnibus. Ex illa vero parte qua sunt in intellectu possibili, non multiplicantur. Et inde est quod propter diversitatem phantasmatum unus habet scientiam, qua alius caret. Sed hoc patet frivolum esse ex his quæ superius, art. præc. dicta sunt. Species enim non sunt intelligibiles actu nisi per hoc quod a phantasmatibus abstrahuntur, et sunt in intellectu possibili. Diversitas igitur phantasmatum non potest esse causa unitatis vel multiplicationis perfectionis, quæ est secundum scientiam intelligibilem. Nec habitus scientiarum sunt sicut in subjecto in aliqua parte pertinente ad animam sensitivam, ut dicunt.

Sed adhuc aliquid difficilius sequetur ponentibus intellectum possibilem esse in omnibus unum. Manifestum est enim quod hæc operatio quæ est intelligere egreditur ab intellectu possibili sicut a primo principio, per quod intelligimus; sicut hæc operatio sentire egreditur a potentia sensitiva. Et licet supra, art. præced. ostensum sit, quod si intellectus possibilis est secundum esse ab homine separatus, non est possibile quod intelligere, quod est intellectus possibilis, sit operatio hujus vel illius hominis; tamen hoc causa inquisitionis dato, sequitur quod hic homo vel ille intelligat per ipsum intelligere intellectus possibilis. Nulla autem operatio potest multiplicari nisi dupliciter: vel ex parte objectorum; vel ex parte principii operantis: potest tamen addi et tertium ex parte temporis; sicut cum aliqua operatio recipit interpolationem temporum. Ipsum ergo intelligere, quod est operatio intellectus possibilis, potest quidem multiplicari secundum objecta, ut aliud sit intelligere hominem, aliud intelligere equum; et etiam secundum tempus, ut aliud sit numero intelligere quod fuit heri, et quod est hodie, si tamen discontinuetur operatio. Non autem potest multiplicari ex parte principii

[1] Al.: « objectum. » Vide sup. art. II, corp.

operantis, si intellectus possibilis est unus tantum. Si igitur ipsum intelligere intellectus possibilis est intelligere hominis hujus et illius, poterit quidem aliud esse intelligere hujus hominis, et intelligere illius, si diversa intelligant ; cujus aliqua ratio esse potest diversitas phantasmatum. Sed diversorum hominum simul idem intelligentium, ut ipsi dicunt, similiter poterit multiplicari ipsum intelligere, scilicet ut unus hodie intelligat, et alius cras ; quod etiam potest referri ad diversum usum phantasmatum ; sed duorum hominum simul idem intelligentium, necesse est quod sit unum et idem numero ipsum intelligere ; quod manifeste est impossibile. Impossibile est igitur quod intellectus possibilis, quo intelligimus formaliter, sit unus in omnibus.

Si autem per intellectum possibilem intelligeremus sicut per principium activum, quod faceret nos intelligentes per aliquod principium intelligendi in nobis, esset positio magis rationabilis. Nam unum movens movet diversa ad operandum ; sed quod aliqua diversa operentur per aliquod unum formaliter, hoc est omnino impossibile. Iterum formæ et species rerum naturalium per proprias operationes cognoscuntur ; propria autem operatio hominis in eo quod est homo, est intelligere, et ratione uti; unde oportet quod principium hujus operationis, scilicet intellectus, sit illud quo homo speciem sortitur, et non per animam sensitivam, aut per aliam vim ejus. Si igitur intellectus possibilis est unus in omnibus, velut quædam substantia separata; sequitur quod omnes homines sortiantur speciem per unam substantiam separatam ; quod est simile positioni idearum, et eamdem difficultatem habens.

Unde simpliciter dicendum est quod intellectus possibilis non est unus in omnibus ; sed multiplicatur in diversis. Et cum sit quædam vis vel potentia animæ humanæ, multiplicatur secundum multiplicationem substantiæ ipsius animæ ; cujus multiplicatio sic considerari potest. Si enim aliquid consideratum commune, vel sub ratione [1] alicujus communis materialem multiplicationem recipiat, necesse est quod illud commune multiplicetur secundum numerum, eadem specie remanente : sicut de ratione animalis sunt carnes et ossa ; unde distinctio animalium, quæ est secundum has vel illas carnes, facit diversitatem in numero, non in specie. Manifestum est autem ex his quæ supra, art. I et II hujus quæst. art. III, dicta sunt, quod de ratione animæ humanæ est quod corpori humano sit unibilis, cum non habeat in se speciem completam ; sed speciei complementum sit in ipso composito. Unde quod sit unibilis huic aut illi corpori, multiplicat animam secundum numerum, non autem secundum speciem ; sicut et hæc albedo differt ab illa numero per hoc quod est esse hujus et illius subjecti. Sed in hoc differt anima humana ab aliis formis, quod esse suum non dependet a corpore ; nec hoc esse individuatum ejus a corpore dependet ; unumquodque enim, inquantum est unum, est in se indivisum, et ab aliis distinctum.

Ad primum ergo dicendum, quod veritas est adæquatio intellectus ad rem. Sic igitur est una veritas, quam diversi intelligunt, ex eo quod eorum conceptiones eidem rei adæquantur.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus se derisibilem profitetur, non si dicat multas animas, sed si dicat multas tantum ; ita scilicet quod sint multæ et secundum numerum et secundum speciem.

Ad tertium dicendum, quod intellectus possibilis non multiplicatur in diversis secundum differentiam alicujus formæ, sed secundum multiplicationem substantiæ animæ, cujus potentia est.

Ad quartum dicendum, quod non est necessarium intellectum communem denudari ab eo quod intelligit, sed solum intellectum in potentia ; sicut et omne recipiens denudatur a natura recepti. Unde si aliquis intellectus est qui sit actus tantum, sicut intellectus divinus, se intelligit per seipsum. Sed intellectus possibilis intelligibilis dicitur, sicut et alia intelligibilia ; quia per speciem intelligibilem aliorum intelligibilium se intelligit. Ex objecto enim cognoscit suam operationem, per quam devenit ad cognitionem sui ipsius.

Ad quintum dicendum, quod intellectus possibilis intelligendus est non habere commune cum aliqua naturarum sensibilium, a quibus sua intelligibilia accipit ; communicat tamen unus in-

[1] Sic codd. — Parm : « Si enim aliquid quod sit de ratione etc. »

tellectus possibilis cum alio in specie.

Ad sextum dicendum, quod in his quæ sunt secundum esse a materia separata, non potest esse distinctio nisi secundum speciem. Diversæ autem species in diversis gradibus constitutæ sunt ; unde et assimilantur numeris, a quibus species diversificatur secundum additionem et subtractionem unitatis. Et ideo secundum positionem quorumdam dicentium ea quæ sunt inferiora in entibus, causari a superioribus, sequitur quod in separatis a materia sit multiplicatio secundum causam et causatum. Sed hæc positio secundum fidem non sustinetur. Intellectus ergo possibilis non est substantia separata a materia secundum esse. Unde ratio non est ad propositum.

Ad septimum dicendum quod licet species intelligibilis qua intellectus formaliter intelligit sit in intellectu possibili istius et illius hominis, ex quo intellectus possibiles sunt plures ; id tamen quod intelligitur per hujusmodi species est unum, si consideremus habito respectu ad rem intellectam ; quia universale quod intelligitur ab utroque est idem in omnibus. Et quod per species multiplicatas in diversis id quod est unum in omnibus possit intelligi, contingit ex immaterialitate specierum, quæ repræsentant rem absque materialibus conditionibus individuantibus, ex quibus una natura secundum speciem multiplicatur numero in diversis.

Ad octavum dicendum, quod secundum Platonicos causa hujus quod intelligitur unum in multis, non est ex parte intellectus, sed ex parte rei. Cum enim intellectus noster[1] intelligat aliquid unum in multis ; nisi aliqua res esset una participata a multis, videretur quod intellectus esset vanus, non habens aliquid respondens sibi in re ; unde coacti sunt ponere ideas, per quarum participationem et res naturales speciem sortiuntur, et intellectus nostri fiunt universalia intelligentes. Sed secundum sententiam Aristotelis hoc est ab intellectu, scilicet quod intelligat unum in multis per abstractionem a principiis individuantibus. Nec tamen intellectus est vanus aut falsus, licet non sit aliquid abstractum in rerum natura ; quia eorum quæ sunt simul, unum potest vere intelligi aut nominari, absque hoc quod intelligatur vel nominetur alterum ; licet non possit vere intelligi vel dici, quod eorum quæ sunt simul, unum sit sine altero. Sic igitur vere potest considerari et dici id quod est in aliquo individuo, de natura speciei, in quo simile est cum aliis, absque eo quod considerentur in eo principia individuantia, secundum quæ distinguitur ab omnibus aliis. Sic ergo sua abstractione intellectus facit istam unitatem universalem, non eo quod sit unus in omnibus, sed inquantum est immaterialis.

Ad nonum dicendum, quod intellectus est locus specierum, eo quod continet species ; unde non sequitur quod intellectus possibilis sit unus omnium hominum ; sed unus et communis omnibus speciebus.

Ad decimum dicendum, quod sensus non recipit species absque organo ; et ideo non dicitur locus specierum, sicut intellectus.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus possibilis potest dici ubique operari, non quia operatio ejus sit ubique, sed quia operatio ejus est circa ea quæ sunt ubique.

Ad duodecimnm dicendum quod intellectus possibilis licet materiam determinatam non habeat, tamen substantia animæ, cujus est potentia, habet materiam determinatam, non ex qua sit, sed in qua sit.

Ad decimumtertium dicendum quod principia individuantia omnium formarum, non sunt de essentia earum; sed hoc solum verum est in compositis.

Ad decimumquartum dicendum quod primus motor cœli est omnino separatus a materia etiam secundum esse ; unde nullo modo potest numero multiplicari : non est autem simile de anima humana.

Ad decimunquintum dicendum quod animæ separatæ non differunt specie, sed numero, ex eo quod sunt tali vel tali corpori unibiles.

Ad decimumsextum dicendum quod licet intellectus possibilis sit separatus a corpore quantum ad operationem ; est tamen potentia animæ, quæ est actus corporis.

Ad decimumseptimum dicendum quod aliquid est intellectum in potentia, non ex eo quod est individuale, sed ex eo

[1] Al. : « non. »

quod est materiale ; unde species intelligibiles, quæ immaterialiter recipiuntur in intellectu, etsi sunt individuatæ, sunt intellectæ in actu. Et præterea idem sequitur apud ponentes intellectum possibilem esse unum ; quia si intellectus possibilis est unus sicut quædam substantia separata, oportet quod sit aliquod individuum; sicut et de ideis Platonis Aristoteles argumentatur : et eadem ratione species intelligibiles in ipso essent individuatæ, et essent etiam diversæ in diversis intellectibus separatis, cum omnis intelligentia sit plena formis intelligibilibus.

Ad decimumoctavum dicendum quod phantasma movet intellectum prout est factum intelligibile actu, virtute intellectus agentis, ad quam comparatur intellectus possibilis sicut potentia ad agens, et ita cum eo communicat.

Ad decimumnonum dicendum quod licet esse animæ intellectivæ non dependeat a corpore, tamen habet habitudinem ad corpus naturaliter, propter perfectionem suæ speciei.

Ad vicesimum dicendum quod licet anima humana non habeat materiam partem sui, est tamen forma corporis ; et ideo quod quid erat esse suum includit habitudinem ad corpus.

Ad vicesimumprimum dicendum quod licet intellectus possibilis elevetur supra corpus, non tamen elevatur supra totam substantiam animæ, quæ multiplicatur secundum habitudinem ad diversa corpora.

Ad vicesimum secundum dicendum quod ratio illa procederet, si corpus sic uniretur animæ quasi totam essentiam et virtutem comprehendens ; sic enim oporteret quidquid est in anima esse materiale. Sed hoc non est ita, ut supra quæst præced., art. IV manifestatum est ; unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IV.

Utrum necesse sit ponere intellectum agentem.

Quarto quæritur, utrum necesse sit ponere intellectum agentem. Et videtur quod non. Quod enim potest per unum fieri in natura, non fit per plura. Sed homo potest sufficienter intelligere per unum intellectum, scilicet possibilem. Non ergo necessarium est ponere intellectum agentem. Probatio mediæ. Potentiæ quæ radicantur in una essentia animæ compatiuntur sibi invicem; unde ex motu facto in potentia sensitiva relinquitur aliquid in imaginatione ; nam phantasia est motus a sensu factus secundum actum, ut dicitur in III *De anima*. lib. II, com. CXLI. Si ergo intellectus possibilis est in anima nostra, et non est substantia separata, sicut superius dictum est ; oportet quod sit in eadem essentia animæ cum imaginatione. Ergo motus imaginationis redundat in intellectum possibilem; et ita non est necessarium ponere intellectum agentem, qui faciat phantasmata intelligibilia a phantasmatibus abstracta.

2. Præterea, tactus et visus sunt diversæ potentiæ. Contingit autem in cæco, quod ex motu relicto in imaginatione a sensu tactus commovetur imaginatio ad imaginandum aliquid quod pertinet ad sensum visus ; et hoc ideo quia visus et tactus radicantur in una essentia animæ. Si igitur intellectus possibilis est quædam potentia animæ, pari ratione ex motu imaginationis resultabit aliquid in intellectum possibilem ; et ita non est necessarium ponere intellectum agentem.

3. Præterea, intellectus agens ad hoc ponitur quod intelligibilia in potentia faciat intelligibilia actu. Fiunt autem aliqua intelligibilia actu per hocquod abstrahuntur a materia, et a materialibus conditionibus. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens ut species intelligibiles a materia abstrahantur. Sed hoc potest fieri sine intellectu agente ; nam intellectus possibilis, cum sit immaterialis, immaterialiter necesse est quod recipiat, cum omne receptum sit in recipiente per modum recipientis. Nulla igitur necessitas est ponendi intellectum agentem.

4. Præterea, Aristoteles in III *De anima,* com. XVIII, assimilat intellectum agentem lumini. Sed lumen non est necessarium ad videndum, nisi inquantum facit diaphanum esse actu lucidum ; est enim color secundum se visibilis, et motivus lucidi secundum actum, ut dicitur in II *De anima*, com. LXXV. Sed intellectus agens non est necessarius ad hoc quod faciat intellectum possibilem aptum ad recipiendum ; quia secundum id quod est, est in potentia ad intelligibilia. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

5. Præterea, sicut se habet intellectus ad intelligibilia, ita sensus ad sensibilia. Sed sensibilia ad hoc quod moveant sensum, non indigent aliquo agente, licet secundum esse spirituale sint in sensu, qui est susceptivus rerum sensibilium sine materia, ut dicitur in III *De anima*, com. xxxviii; et in medio quod recipit spiritualiter species sensibilium: quod patet ex hoc quod in eadem parte medii recipitur species contrariorum, ut albi et nigri. Ergo nec intelligibilia indigent aliquo alio intellectu agente.

6. Præterea, ad hoc quod aliquid quod est in potentia, reducatur in actum in rebus naturalibus, sufficit id quod est in actu ejusdem generis; sicut ex materia quæ est potentia ignis, fit actu ignis per ignem qui est actu. Ad hoc igitur quod intellectus qui in nobis est in potentia, fiat in actu, non requiritur nisi intellectus in actu, vel ipsiusmet intelligentis [1]; sicut quando ex cognitione principiorum venimus in cognitionem conclusionum, vel alterius, sicut cum aliquis addiscit a magistro. Non est igitur necessarium ponere intellectum agentem, ut videtur.

7. Præterea, intellectus agens ad hoc ponitur ut illuminet nostra phantasmata, sicut lux solis illuminat colores. Sed ad nostram illuminationem sufficit divina lux: *quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;* ut dicitur Joan. i 9. Non igitur est necessarium ponere intellectum agentem.

8. Præterea, actus intellectus est intelligere. Si igitur est duplex intellectus, scilicet agens et possibilis, erit unius hominis duplex intelligere; quod videtur superfluum.

Sed contra est ratio Aristotelis in III *De anima*, com. xvii et xviii; quod cum in omni natura sit agens, et id quod est in potentia; oportet hæc duo in anima esse, quorum alterum est intellectus agens, alterum intellectus possibilis.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere intellectum agentem. Ad cujus evidentiam considerandum est quod cum intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, necesse est quod intelligibilia moveant intellectum possibilem. Quod autem non est non potest aliquid movere. Intelligibile autem per intellectum possibilem non est aliquid in rerum natura existens, inquantum [2] intelligibile est: intelligit enim intellectus possibilis noster aliquid quasi unum in multis et de multis. Tale autem non invenitur in rerum natura subsistens, ut Aristoteles probat in VII *Metaph.* Oportet igitur, si intellectus possibilis debet moveri ab intelligibili, quod hujusmodi intelligibile per intellectum fiat. Et cum non possit esse id quod est in potentia ad [3] aliquid factum ipsius, oportet ponere præter intellectum possibilem intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quæ moveant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem a materia, et a materialibus conditionibus, quæ sunt principia individuationis. Cum enim natura speciei, quantum ad id quod per se ad speciem pertinet, non habeat unde multiplicetur in diversis, sed individuantia principia sint præter rationem ipsius; poterit intellectus accipere eam præter omnes conditiones individuantes; et sic accipietur aliquid unum. Et eadem ratione intellectus accipit naturam generis abstrahendo a differentiis specificis, ut unum in multis et de multis speciebus. Si autem universalia per se subsisterent in rerum natura, sicut Platonici posuerunt; necessitas nulla esset ponere intellectum agentem; quia ipsæ res intelligibiles per se intellectum possibilem moverent. Unde videtur Aristoteles hac necessitate inductus ad ponendum intellectum agentem, quia non consensit opinioni Platonis de positione idearum. Sunt tamen et aliqua per se intelligibilia in actu subsistentia in rerum natura, sicut sunt substantiæ immateriales; sed tamen ad ea cognoscenda intellectus possibilis pertingere non potest; sed aliqualiter in eorum cognitionem devenit per ea quæ abstrahit a rebus materialibus et sensibilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligere nostrum non potest compleri per intellectum possibilem tantum. Non enim intellectus possibilis potest intelligere nisi moveatur ab intelligibili; quod cum non præexistat in rerum natura, oportet quod fiat per intellectum agentem. Verum est autem quod duæ potentiæ quæ sunt in una substantia animæ radicatæ, compatiuntur sibi ad invicem; sed ista com-

[1] Al.: « vel ipsamet intellectualitas. »
[2] Al.: « nec. »
[3] Al.: « ut. »

passio quantum ad duo potest intelligi; scilicet quantum ad hoc quod una potentia impeditur vel totaliter abstrahitur a suo actu, quando alia potentia intense operatur; sed hoc non est ad propositum; vel etiam quantum ad hoc quod una potentia ab alia movetur, sicut imaginatio a sensu. Et hoc quidem possibile est, quia formæ imaginationis et sensus sunt ejusdem generis; utræque enim sunt individuales. Et ideo formæ quæ sunt in sensu possunt imprimere formas quæ sunt in imaginatione movendo imaginationem quasi sibi similes. Formæ autem imaginationis, inquantum sunt individuales, non possunt causare formas intelligibiles, cum sint universales.

Ad secundum dicendum, quod ex speciebus receptis in imaginatione a sensu tactus, imaginatio non sufficeret formare formas ad visum pertinentes, nisi præexisterent formæ per visum receptæ, in thesauro memoriæ vel imaginationis reservatæ. Non enim cæcus natus colorem imaginari potest per quascumque alias species sensibiles.

Ad tertium dicendum, quod conditio recipientis non potest transferre speciem receptam de uno genere in aliud; potest tamen, eodem genere manente, variare speciem receptam secundum aliquem modum essendi. Et inde est quod cum species universalis et particularis differant secundum genus, sola cognitio intellectus possibilis non sufficit ad hoc quod species quæ sunt in imaginatione particulares, in eo fiant universales; sed requiritur intellectus agens, qui hoc faciat.

Ad quartum dicendum, quod de lumine, ut Commentator dicit in II *De anima*, com. LXII, est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod lumen necessarium est ad videndum, quantum ad hoc quod dat virtutem coloribus, ut possint movere visum; quasi color non ex seipso sit visibilis, sed per lumen. Sed hoc videtur Aristoteles removere, cum dicit in II *De anima*, com. LXVI, et seq., quod color est per se visibilis; quod non esset, si solum ex lumine haberet visibilitatem. Et ideo alii aliter dicunt, et melius, quod lumen necessarium est ad videndum inquantum perficit diaphanum, faciens illud esse lucidum actu; unde Philosophus dicit in III *De anima*. lib. II, com. LXXV, quod color est motivus lucidi secundum actum. Nec obstat quod ab eo qui est in tenebris videntur ea quæ sunt in luce, et non e converso. Hoc enim accidit ex eo quod oportet illuminari diaphanum, quod circumstat rem visibilem, ut recipiat visibilem speciem, quæ usque ad hoc visibilis est, quousque porrigitur actus luminis illuminantis diaphanum; licet de propinquo perfectius illuminet, et a longinquo magis debilitetur. Comparatio ergo luminis ad intellectum agentem, non est quantum ad omnia; cum intellectus agens ad hoc sit necessarius ut faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu. Et hoc significavit Aristoteles in III *De anima*, com. XVIII, cum dixit, quod intellectus agens est quasi lumen quoquo modo.

Ad quintum dicendum quod sensibile, cum sit quoddam particulare, non imprimit nec in sensum nec in medium speciem alterius generis; cum species in medio et in sensu non sit nisi particularis. Intellectus autem possibilis recipit species alterius generis quam sint in imaginatione; cum intellectus possibilis recipiat species universales, et imaginatio non contineat nisi particulares. Et ideo in intelligibilibus indigemus intellectu agente, non autem in sensibilibus alia potentia activa; sed omnes potentiæ sensitivæ sunt potentiæ passivæ.

Ad sextum dicendum quod intellectus possibilis factus in actu non sufficit ad causandum scientiam in nobis, nisi præsupposito intellectu agente. Si enim loquamur de intellectu in actu qui est in ipso addiscente, contingit quod intellectus possibilis alicujus sit in potentia quantum ad aliquid, et quantum ad aliquid in actu; et per quod est in actu potest reduci, etiam quantum ad id quod est in potentia, in actum; sicut per id quod est actu cognoscens principia fit in actu cognoscens conclusiones, quas prius cognoscebat in potentia; sed tamen actualem cognitionem principiorum habere non potest intellectus possibilis nisi per intellectum agentem. Cognitio enim principiorum a sensibilibus accipitur, ut dicitur in fine libri *Posteriorum*, lib. II, com. ult. A sensibilibus autem non possunt intelligibilia accipi nisi per abstractionem intellectus agentis. Et ita patet quod intellectus in actu principiorum non sufficit ad reducendum intellectum possibilem de potentia in actum sine intellectu agente; sed in hac reductione intellectus agens se habet sicut artifex, et principia demonstrationis sicut instrumenta. Si autem lo-

quamur de intellectu in actu docentis, manifestum est quod docens non causat scientiam in addiscente, tanquam interius agens, sed sicut exterius adminiculans; sicut etiam medicus sanat sicut exterius adminiculans, natura autem quantum interius agens.

Ad septimum dicendum, quod sicut in rebus naturalibus sunt propria principia activa in unoquoque genere, licet Deus sit causa agens prima et communis; ita etiam requiritur proprium lumen intellectuale in homine; quamvis Deus sit prima lux omnes communiter illuminans.

Ad octavum dicendum, quod duorum intellectuum, scilicet possibilis et agentis, sunt duæ actiones. Nam actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia; actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine; quia ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat.

Ad nonum dicendum, quod species intelligibilis eadem comparatur ad intellectum agentem et possibilem; sed ad intellectum possibilem sicut ad recipientem; ad intellectum autem agentem sicut ad facientem hujusmodi species per abstractionem.

ARTICULUS V.

Utrum intellectus agens sit unus et separatus.

Quinto quæritur, utrum intellectus agens sit unus et separatus. Et videtur quod sic. Quia Philosophus dicit in III de *Anima*, com. XVI, quod intellectus agens non quandoque intelligit, et quandoque non. Nihil autem est tale in nobis. Ergo intellectus agens est separatus, et per consequens in omnibus unus.

2. Præterea, impossibile est quod aliquid sit simul in potentia et in actu respectu ejusdem. Sed intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia; intellectus autem agens est in actu respectu eorum, cum sit intelligibilium specierum actus. Impossibile igitur videtur quod in eadem substantia animæ radicetur intellectus possibilis et agens; et ita cum intellectus possibilis sit in essentia animæ, ut ex prædictis art. I, II et III patet, intellectus agens erit separatus.

3. Sed dicendum quod intellectus possibilis est in potentia ad intelligibilia, et intellectus agens in actu respectu eorum secundum aliud et aliud esse. — Sed contra, intellectus possibilis non est in potentia ad intelligibilia secundum quod habet ea, quia secundum hoc jam est actu per ea. Est igitur in potentia ad species intelligibiles secundum quod sunt in phantasmatibus. Sed respectu specierum, secundum quod sunt in phantasmatibus, intellectus agens est actus; cum faciat ea intelligibilia in actu per abstractionem. Ergo intellectus agens est in potentia ad intelligibilia secundum illud esse secundum quod comparatur intellectus agens ad ipsa ut faciens.

4. Præterea, Philosophus in III *De anima*, com. XVII et XX, attribuit quædam intellectui agenti quæ non videntur nisi substantiæ separatæ convenire; dicens, quod hoc solum est perpetuum et incorruptibile et separatum. Est igitur intellectus agens substantia separata, ut videtur.

5. Præterea, intellectus non dependet ex complexione corporali, cum sit absolutus ab organo corporali. Sed facultas intelligendi in nobis variatur secundum complexiones diversas. Non igitur ista facultas nobis per istum intellectum qui sit in nobis; et ita videtur quod intellectus agens sit separatus.

6. Præterea, ad actionem aliquam non requiritur nisi agens et patiens. Si igitur intellectus possibilis, qui se habet ut patiens in intelligendo, est aliquid substantiæ nostræ, ut prius, art. III, monstratum est, et intellectus agens est aliquid animæ nostræ; videtur quod in nobis sufficienter habeamus unde intelligere possimus. Nihil ergo aliud est nobis necessarium ad intelligendum; quod tamen patet esse falsum. Indigemus enim sensibus, ex quibus experimenta accipimus ad sciendum, unde qui caret uno sensu, scilicet visu, caret una scientia, scilicet colorum. Indigemus etiam ad intelligendum doctrina, quæ fit per magistrum; et ulterius illuminatione quæ fit per Deum, secundum quod dicitur Joan. I, 9: *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

7. Præterea, intellectus agens comparatur ad intelligibilia sicut lumen ad visibilia, ut patet in III *De anima*, com. XVIII. Sed una lux separata, scilicet solis, sufficit ad faciendum omnia visibilia actu. Ergo ad faciendum omnia intelligibilia

actu sufficit una lux separata; et sic nulla necessitas est ponere intellectum agentem in nobis.

8. Præterea, intellectus agens assimilatur arti, ut patet in III *De anima*, comm. XVII et XVIII. Sed ars est principium separatum ab artificiatis. Ergo et intellectus agens est principium separatum.

9. Præterea, perfectio cujuslibet naturæ est ut similetur suo agenti. Tunc enim generatum perfectum est quando ad similitudinem generantis pertingit; et artificiatum quando consequitur similitudinem formæ quæ est in artifice. Si igitur intellectus agens est aliquid animæ nostræ; ultima perfectio et beatitudo animæ nostræ erit in aliquo quod est in ipsa; quod patet esse falsum : sic enim animæ seipsa esset fruendum. Non ergo intellectus agens est aliquid in nobis.

10. Præterea, agens est honorabilius patiente, ut dicitur in III *De anima*, com. XIX. Si ergo intellectus possibilis est aliquo modo separatus, intellectus agens erit magis separatus : quod non potest esse, ut videtur, nisi omnino extra substantiam animæ ponatur.

Sed contra est, quod dicitur in III *De anima*, com. XVII : quod sicut in omni natura est aliquid, hoc quidem ut materia, aliud autem quod est factivum; ita necesse est in anima esse has differentias; ad quorum unum pertinet intellectus possibilis, ad alterum intellectus agens. Uterque ergo intellectus, possibilis, scilicet, et agens, est aliquid in anima.

Præterea, operatio intellectus agentis est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus : quod quidem semper in nobis accidit. Non autem esset ratio quare hæc abstractio quandoque fieret et quandoque non fieret, ut videtur, si intellectus agens esset substantia separata. Non est ergo intellectus agens substantia separata.

Respondeo dicendum, quod intellectum agentem esse unum et separatum plus videtur rationis habere quam si hoc de intellectu possibili ponatur. Est enim intellectus possibilis, secundum quem sumus intelligentes, quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu; intellectus autem agens est qui facit nos intelligentes actu. Agens autem invenitur separatus ab his quæ reducit in actum; sed id per quod aliquid est in potentia, omnino videtur esse intrinsecum rei. Et ideo plures posuerunt intellectum agentem esse substantiam separatam, intellectum autem possibilem esse aliquid animæ nostræ. Et hunc intellectum agentem posuerunt esse quamdam substantiam separatam, quam intelligentiam nominant; quæ ita se habet ad animas nostras, et ad totam sphæram activorum et passivorum, sicut se habent substantiæ superiores separatæ, quas intelligentias dicunt, ad animas cœlestium corporum, quæ animata ponunt, et ad ipsa cœlestia corpora; ut sicut superiora corpora a prædictis substantiis separatis recipiunt motum, animæ vero cœlestium corporum intelligibilem perfectionem; ita hæc omnia inferiora corpora ab intellectu agente separato recipiunt formas et proprios motus; animæ vero nostræ recipiunt ab eo intelligibiles perfectiones. Sed quia fides catholica Deum, et non aliquam substantiam separatam in natura et animabus nostris operantem ponit; ideo quidam Catholici posuerunt, quod intellectus agens sit ipse Deus, qui est *lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Sed hæc positio, si quis diligenter consideret, non videtur esse conveniens. Comparantur enim substantiæ superiores ad animas nostras, sicut corpora cœlestia ad inferiora corpora. Sicut enim virtutes superiorum corporum sunt quædam principia activa universalia respectu inferiorum corporum; ita virtus divina, et virtutes aliarum substantiarum secundarum, si qua influentia ex eis fiat in nos, comparantur ad animas nostras sicut principia activa universalia. Videmus autem quod præter principia activa universalia, quæ sunt cœlestium corporum, oportet esse principia activa particularia, quæ sunt virtutes inferiorum corporum determinatæ ad proprias operationes hujus vel illius rei; et hoc præcipue requiritur in animalibus [1] perfectis. Inveniuntur enim quædam animalia imperfecta ad quorum productionem sufficit virtus cœlestis corporis, sicut patet de animalibus generatis ex putrefactione; sed ad generationem animalium perfectorum præter virtutem cœlestem requiritur etiam virtus particularis, quæ est in semine. Cum igitur id quod est perfectissimum in omni-

[1] Al. : « ab animalibus. »

bus corporibus inferioribus sit intellectualis operatio : præter principia activa universalia, quæ sunt virtus Dei illuminantis, vel cujuscumque alterius substantiæ separatæ, requiritur in nobis principium activum proprium, per quod efficiamur intelligentes in actu ; et hoc est intellectus agens.

Considerandum etiam est, quod si intellectus agens ponatur aliqua substantia separata præter Deum, sequitur aliquid fidei nostræ repugnans : ut scilicet ultima perfectio nostra et felicitas sit in conjunctione aliquali animæ nostræ, non ad Deum, ut doctrina evangelica tradit dicens Joan. XVII, 3 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum;* sed in conjunctione ad aliquam aliam substantiam separatam. Manifestum est enim quod ultima beatitudo sive felicitas hominis consistit in sua nobilissima operatione, quæ est intelligere ; cujus ultimam perfectionem oportet esse per hoc quod intellectus noster suo activo principio conjungitur. Tunc enim unumquodque passivum maxime perfectum est quando pertingit ad proprium activum, quod est ei causa perfectionis. Et ideo ponentes intellectum agentem esse substantiam a materia separatam dicunt quod ultima felicitas hominis est in hoc quod possit intelligere intellectum agentem.

Ulterius autem si diligenter consideremus, inveniemus eadem ratione impossibile esse intellectum agentem substantiam separatam esse, qua ratione et de intellectu possibili hoc supra art. I, II et III ostensum est. Sicut enim operatio intellectus possibilis est recipere intelligibilia, ita propria operatio intellectus agentis est abstrahere ea : sic enim ea facit intelligibilia actu. Utramque autem harum operationum experimur in nobis ipsis. Nam et nos intelligibilia recipimus, et abstrahimus ea. Oportet autem in unoquoque operante esse aliquod formale principium, quo formaliter operetur : non enim potest aliquid formaliter operari per id quod est secundum esse separatum ab ipso ; sed etsi id quod est separatum est principium motivum ad operandum, nihilominus oportet esse aliquod intrinsecum quo formaliter operetur, sive illud sit forma, sive qualiscumque impressio. Oportet igitur esse in nobis aliquod principium formale quo recipiamus intelligibilia, et aliud quo abstrahamus ea. Et hujusmodi principia nominantur intellectus possibilis et agens. Uterque igitur eorum est aliquid in nobis. Non autem sufficit ad hoc quod actio intellectus agentis, quæ est abstrahere intelligibilia, conveniat nobis per ipsa phantasmata, quæ sunt in nobis illustrata ab ipso intellectu agente : unumquodque enim artificiatum consequitur actionem artificis ; cum tamen intellectus agens comparetur ad phantasmata illustrata sicut ad artificiata. Non est autem difficile considerare qualiter in eadem substantia animæ utrumque possit inveniri ; scilicet intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia , et intellectus agens, qui facit ea intelligibilia in actu : non enim est impossibile aliquid esse in potentia respectu alicujus, et in actu respectu ejusdem, secundum diversa. Si ergo consideremus ipsa phantasmata per respectum ad animam humanam, inveniuntur quantum ad aliquid esse in potentia ; scilicet inquantum non sunt ab individuantibus conditionibus abstracta, abstrahibilia tamen : quantum vero ad aliquid inveniuntur esse in actu respectu animæ ; inquantum scilicet sunt similitudines determinatarum rerum. Est ergo in anima nostra invenire potentialitatem respectu phantasmatum, secundum quod sunt repræsentativa determinatarum rerum ; et hoc pertinet ad intellectum possibilem, qui, quantum est de se, est in potentia ad omnia intelligibilia ; sed determinatur ad hoc vel aliud per species a phantasmatibus abstractas. Est etiam in anima invenire quamdam virtutem activam immaterialem, quæ ipsa phantasmata a materialibus conditionibus abstrahit ; et hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intellectus agens sit quasi quædam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo. Unde Philosophus dicit III *De anima*, com. XVIII, quod intellectus agens est ut habitus quidam et lumen ; et in Psal. IV, 7, dicitur : *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* Et hujusmodi simile quodammodo apparet in animalibus videntibus de nocte, quorum pupillæ sunt in potentia ad omnes colores ; inquantum nullum colorem habent determinatum in actu, sed per quamdam lucem insitam faciunt quodammodo colores visibiles actu. Quidam vero crediderunt intellectum agentem non esse aliud quam habitum principiorum indemonstrabilium in nobis. Sed hoc esse non potest, quia etiam ipsa principia indemons-

trabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus, ut docet Philosophus in I *Poster*. Unde oportet præexistere intellectum agentem habitui principiorum sicut causam ipsius; ipsa vero principia comparantur ad intellectum agentem ut instrumenta quædam ejus, quia per ea facit intelligibilia actu.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi : « Non aliquando intelligit, aliquando vero non intelligit, » non intelligitur de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Nam postquam Aristoteles determinavit de intellectu possibili et agente, necessarium fuit ut determinaret de intellectu in actu, cujus primo differentiam ostendit ad intellectum possibilem : nam intellectus possibilis et res quæ intelligitur, non sunt idem; sed intellectus sive scientia in actu est idem rei scitæ in actu; sicut et de sensu idem dixerat, quod sensus et sensibile in potentia differunt, sed sensus et sensibile in actu sunt unum et idem. Iterum ostendit ordinem intellectus possibilis ad intellectum in actu; quia in uno et eodem prius est intellectus in potentia quam in actu, non tamen simpliciter; sicut et multoties consuevit hoc dicere de his quæ exeunt de potentia in actum. Et postea subdit, I'I *De anima*, com. XX, verbum inductum, in quo ostendit differentiam inter intellectum possibilem et inter intellectum in actu : quia intellectus possibilis quandoque intelligit, et quandoque non; quod non potest dici de intellectu in actu. Et similem differentiam ostendit in III *Physic.*, com. XCVI, inter causas in potentia, et causas in actu.

Ad secundum dicendum, quod substantia animæ est in potentia et in actu respectu eorumdem phanstasmatum, sed non secundum idem; ut supra expositum est.

Ad tertium dicendum, quod intellectus possibilis est in potentia respectu intelligibilium, secundum esse quod habent in phantasmatibus; et secundum illud idem intellectus agens est actus respectu eorum; tamen alia et alia ratione, ut ostensum est.

Ad quartum dicendum, quod verba illa Philosophi, quod *hoc solum est separatum et immortale et perpetuum*, non possunt intelligi de intellectu agente; nam et supra dixerat, quod intellectus possibilis est separatus. Oportet autem quod intelligantur de intellectu in actu secundum contextum superiorum verborum, ut supra dictum est, in solut. ad 1um. Intellectus enim in actu comprehendit et intellectum possibilem et intellectum agentem. Et hoc solum animæ est separatum et perpetuum et immortale, quod continet intellectum agentem et possibilem; nam cœteræ partes animæ non sunt sine corpore.

Ad quintum dicendum, quod diversitas complexionum causat facultatem intelligendi vel meliorem, vel minus bonam, ratione potentiarum a quibus abstrahit intellectus; quæ sunt potentiæ utentes organis corporalibus, sicut imaginatio, memoria, et hujusmodi.

Ad sextum dicendum, quod licet in anima nostra sit intellectus agens et possibilis, tamen requiritur aliquid extrinsecum, ad hoc quod intelligere possimus. Et primo quidem requiruntur phantasmata a sensibilibus accepta, per quæ repræsententur intellectui rerum determinatarum similitudines; nam intellectus agens non est talis actus in quo omnium rerum species determinatæ accipi possint ad cognoscendum; sicut nec lumen determinare potest visum ad species determinatas colorum, nisi adsint colores determinantes visum. Ulterius autem cum posuerimus intellectum agentem esse quamdam virtutem participatam in animabus nostris, velut lumen quoddam; necesse est ponere aliam causam exteriorem a qua illud lumen participetur; et hanc dicimus Deum, qui interius docet, inquantum hujusmodi lumen animæ infundit; et supra hujusmodi lumen naturale, addit pro suo beneplacito copiosius lumen ad cognoscendum ea ad quæ naturalis ratio attingere non potest; sicut est lumen fidei, et lumen prophetiæ.

Ad septimum dicendum quod colores moventes visum sunt extra animam; sed phantasmata quæ movent intellectum possibilem sunt nobis intrinseca. Et ideo, licet lux solis exterior sufficiat ad faciendum colores visibiles actu; ad faciendum tamen phantasmata intelligibilia esse actu, requiritur lux interior, quæ est lux intellectus agentis. Et præterea, pars intellectiva animæ est perfectior quam sensitiva; unde necessarium est quod magis ei adsint sufficientia principia ad propriam operationem; propter quod et secundum intellectivam partem invenimur et recipere intelligibilia, et abstrahere ea; quasi in nobis existente

secundum intellectum virtute activa et passiva; quod circa sensum non accidit.

Ad octavum dicendum quod licet sit similitudo quædam intellectus agentis ad artem, non oportet hujusmodi similitudinem quantum ad omnia extendi.

Ad nonum dicendum quod intellectus agens non sufficit per se ad reducendum intellectum possibilem perfecte in actum, cum non sint in eo determinatæ rationes omnium rerum, ut dictum est. Et ideo requiritur ad ultimam perfectionem intellectus possibilis quod uniatur aliqualiter illi agenti in quo sunt rationes omnium rerum, scilicet Deo.

Ad decimum dicendum, quod intellectus agens nobilior est possibili, sicut virtus activa nobilior quam passiva; et magis separatus, secundum quod magis a similitudine materiæ recedit; non tamen ita quod sit substantia separata.

ARTICULUS VI.

Utrum anima composita sit ex materia et forma.

Sexto quæritur, utrum anima sit composita ex materia et forma. Et videtur quod sic. Dicit enim Boetius in lib. *De Trinit.*, cap. II, *Pat. lat.* t. LXIV, col. 1250. « Forma simplex subjectum esse non potest. » Sed anima est subjectum, scientiarum scilicet, et virtutum. Ergo non est forma simplex; ergo est composita ex materia et forma.

2. Præterea, Boetius dicit in lib. *De hebdom. Pat. lat.* t. LXIV, col. 1311 : « Id quod est, participare aliquid potest; ipsum vero esse nihil participat; » et pari ratione subjecta participant, non autem formæ; sicut album potest aliquid participare præter albedinem, non autem albedo. Sed anima aliquid participat, ea scilicet quibus informatur anima. Ergo non est forma tantum; est ergo composita ex materia et forma.

3. Præterea, si anima est forma tantum, et est in potentia ad aliquid; maxime videtur quod ipsum esse sit actus ejus; non enim ipsa est suum esse. Sed unius simplicis potentiæ simplicissimus erit actus. Non ergo poterit esse subjectum alterius nisi ipsius esse. Manifestum est autem quod est aliorum subjectum. Non est ergo substantia simplex, sed composita ex materia et forma.

4. Præterea, accidentia formæ sunt consequentia totam speciem; accidentia vero materialia sunt consequentia individuum hoc vel illud; nam forma est principium speciei, materia vero est principium individuationis. Si ergo anima sit forma tantum, omnia ejus accidentia erunt consequentia totam speciem. Hoc autem patet esse falsum; nam musicum et grammaticum et hujusmodi, non consequuntur totam speciem. Anima ergo non est forma tantum, sed composita ex materia et forma.

5. Præterea, forma est principium actionis, materia vero principium patiendi. In quocumque ergo est actio et passio, ibi est compositio formæ et materiæ. Sed in ipsa anima est actio et passio; nam operatio intellectus possibilis est in patiendo; propter quod dicit Philosophus, III *De anima*, com. XII, quod intelligere est quoddam pati; operatio autem intellectus agentis est in agendo; facit enim intelligibilia in potentia intelligibilia in actu, ut dicitur in III *De anima*, com. XIV, XV, XVI. Ergo in anima est compositio formæ et materiæ.

6. Præterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, illud oportet esse ex materia compositum. Sed in anima inveniuntur proprietates materiæ, scilicet esse in potentia, recipere, subjici, et alia hujusmodi. Ergo anima est composita ex materia et forma.

7. Præterea, agentium et patientium oportet esse materiam communem, ut patet in I *De gener.*, com. XLIII. Quicquid ergo pati potest ab aliquo materiali, habet in se materiam. Sed anima habet pati ab aliquo materiali, scilicet ab igne inferni, qui est ignis corporeus, ut Augustinus probat XXI *De civ. Dei*, cap. X. Ergo anima in se materiam habet.

8. Præterea, actio agentis non terminatur ad formam tantum, sed ad compositum ex materia et forma, ut probatur in VII *Metaphys.*, com. XXVI, XXVII, XXXIV. Sed actio agentis, scilicet Dei, terminatur ad animam. Ergo anima est composita ex materia et forma.

9. Præterea, illud quod est forma tantum, statim [1] est ens et unum; et non indiget aliquo quod faciat ipsum ens et

[1] In Victorin. deest : « statim. »

unum, ut dicit Philosophus in VIII *Metaph.*, com. XVI. Sed anima indiget aliquo quod faciat ipsam entem et unam, scilicet Deo creante. Ergo anima non est forma tantum.

10. Præterea, agens ad hoc necessarium est ut reducat aliquid de potentia in actum. Sed reduci de potentia in actum competit solum illis in quibus est materia et forma. Si igitur anima non sit composita ex materia et forma, non indiget causa agente; quod patet esse falsum.

11. Præterea, Alexander dicit in lib. *De intellectu*, quod anima habet intellectum ylealem. Yle autem dicitur prima materia. Ergo in anima est aliquid de prima materia.

12. Præterea, omne quod est, vel est actus purus, vel potentia pura, vel compositum ex potentia et actu. Sed anima non est actus purus, quia hoc solius Dei est; nec est potentia pura, quia sic non differret a prima materia. Ergo est composita ex potentia pura et actu; ergo non est forma tantum, cum forma sit actus.

13. Præterea, omne quod individuatur individuatur ex materia. Sed anima non individuatur ex materia in qua est, scilicet ex corpore; quia perempto corpore cessaret ejus individuatio. Ergo individuatur ex materia ex qua. Habet ergo materiam partem sui.

14. Præterea, agentis et patientis oportet esse aliquid commune, ut patet in I *De gener.*, com. CXLIII. Sed anima patitur a sensibilibus, quæ sunt materialia; nec est dicere, quod in homine sit alia substantia animæ sensibilis et intellectualis. Ergo anima habet aliquid commune cum materialibus; et ita videtur quod in se materiam habeat.

15. Præterea, cum anima non sit simplicior quam Angelus, oportet quod sit in genere quasi species; hoc enim Angelo convenit. Sed omne quod est in genere sicut species, videtur esse compositum ex materia et forma; nam genus se habet ut materia, differentia autem ut forma. Ergo anima est composita ex materia et forma.

16. Præterea, forma communis diversificatur in multis per divisionem materiæ. Sed intellectualitas est quædam forma communis non solum animabus, sed etiam Angelis. Ergo oportet quod etiam in Angelis et in animabus sit aliqua materia, per cujus divisionem hujusmodi forma distribuatur in multos.

17. Præterea, omne quod movetur, habet materiam. Sed anima movetur; per hoc enim ostendit Augustinus alius Auctor in lib. *De spir. et anima*, cap. XL, quod anima non est divinæ naturæ, quia est mutationi subjecta. Anima ergo est composita ex materia et forma.

Sed contra, omne compositum ex materia et forma habet formam. Si igitur anima est composita ex materia et forma, anima habet formam. Sed anima est forma. Ergo forma habet formam; quod videtur impossibile, quia sic esset ire in infinitum.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversimode aliqui opinantur. Quidam dicunt, quod anima, et omnino omnis substantia præter Deum, est composita ex materia et forma. Cujus quidem positionis primus [1] auctor invenitur Avicebron auctor libri *Fontis vitæ*. Hujus autem ratio est, quæ etiam in objiciendo argum. VI est tacta, quod oportet in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, inveniri materiam. Unde cum in anima inveniantur proprietates materiæ, quæ sunt recipere, subjici, esse in potentia, et alia hujusmodi, arbitratur esse necessarium quod in anima sit materia. Sed hæc ratio frivola est, et positio impossibilis. Debilitas autem hujus rationis apparet ex hoc, quod recipere et subjici et alia hujusmodi non secundum eamdem rationem conveniunt animæ et materiæ primæ. Nam materia prima recipit aliquid cum transmutatione et motu. Et quia omnis transmutatio et motus reducitur ad motum localem,

[1] Memento notulæ nostræ in Summa theologiæ. Avicebron forsitan primus docuit animam esse compositam ex materia physica et forma, si tamen non sit intelligendus de materia metaphysica. Sed hanc materiam metaphysicam, ni Scotistæ fallantur, longe ante Avicebron Augustinus in Angelis posuit, et consequenter in animabus humanis. Istam vero Augustini sententiam tenent etiam Alexander de Ales, Bonaventura, Scotus, multi doctores Parisienses, et Scotistæ. Invenio autem inter errores condamnatos a D. Stephano Parisiens. Ep. de consilio Magistrorum theologiæ, ann. MCCLXXVII, hanc propositionem : « quod materia non est in Angelis contra fratrem Thomam. » Sed alius Episcopus Parisiens, Stephanus scilicet de Bourretto, postea judicium Stephani Tempier, in quantum S. Thomæ doctrinam tangebat, revocavit.

sicut ad primum et communiorem, ut probatur in VIII *Physic.*, com. LIII, LVI, LVII et LXXVII, relinquitur quod materia in illis tantum invenitur in quibus est potentia ad ubi. Hujusmodi autem sunt solum corporalia, quæ loco circumscribuntur. Unde materia non invenitur nisi in rebus corporalibus, secundum quod philosophi de materia sunt locuti, nisi aliquis materiam sumere velit æquivoce. Anima autem non recipit cum motu et transmutatione ; immo per separationem a motu et a rebus mobilibus, secundum quod dicitur in VII *Phys.*, com. XX, quod in quiescendo fit anima sciens et prudens. Unde etiam Philosophus dicit, III *De anima*, com. XII, quod intelligere dicitur pati alio modo quam sit in rebus corporalibus passio. Si quis ergo concludere velit animam esse ex materia compositam per hoc quod recipit vel patitur, manifeste ex æquivocatione decipitur. Sic ergo manifestum est rationem prædictam esse frivolam.

Quod etiam positio sit impossibilis, multipliciter manifestum esse potest. Primo quidem, quia forma materiæ adveniens constituit speciem. Si ergo anima sit ex materia et forma composita; ex ipsa unione formæ ad materiam animæ constituetur quædam species in rerum natura. Quod autem per se habet speciem non unitur alteri ad speciei constitutionem, nisi alterum ipsorum corrumpatur aliquo modo ; sicut elementa uniuntur ad componendam speciem mixti. Non igitur anima uniretur corpori ad constituendam humanam speciem ; sed tota species humana consisteret in anima : quod patet esse falsum ; quia si corpus non pertineret ad speciem hominis, accidentaliter animæ adveniret. Non autem potest dici quod secundum hoc nec manus est composita ex materia et forma, quia non habet completam speciem, sed est pars speciei : manifestum est enim quod materia manus non seorsum sua forma perficitur ; sed una forma est quæ simul perficit materiam totius corporis et omnium partium ejus ; quod non posset dici de anima, si esset ex materia et forma composita. Nam prius oporteret materiam animæ ordine naturæ perfici per suam formam, et postmodum corpus perfici per animam ; nisi forte quis diceret, quod materia animæ esset aliqua pars materiæ corporalis ; quod est omnino absurdum. Item positio prima ostenditur impossibilis ex hoc quod in omni composito ex materia et forma, materia se habet ut recipiens esse, non autem ut quo aliquid est ; hoc enim proprium est formæ. Si ergo anima sit composita ex materia et forma, impossibile est quod anima se tota sit principium formale essendi corpori. Non igitur anima erit forma corporis, sed aliquid animæ. Quidquid autem est illud quod est forma hujus corporis, est anima. Non igitur illud quod ponebatur compositum ex materia et forma, est anima, sed solum forma ejus. Apparet etiam hoc esse impossibile alia ratione. Si enim anima est composita ex materia et forma, et iterum corpus, utrumque eorum habebit per se suam unitatem ; et ita necessarium erit ponere aliquid tertium, quo uniatur anima corpori. Et hoc quidam sequentes prædictam positionem concedunt. Dicunt enim animam uniri corpori mediante luce ; vegetabile quidem mediante luce cœli siderei : sensibile vero mediante luce cœli chrystallini ; rationale vero mediante luce cœli empyrei ; quæ omnino fabulosa sunt. Oportet enim immediate animam uniri corpori sicut actum potentiæ, sicut patet in VIII *Metaph.*, com. XV et XVI. Unde manifestum fit quod anima non potest esse composita ex materia et forma ; non tamen excluditur quin in anima sit actus et potentia ; nam potentia et actus non solum in rebus mobilibus, sed etiam in immutabilibus inveniuntur, et sunt communiora, sicut dicit Philosophus in VIII *Metaph.*, cum materia non sit in rebus immobilibus. Quomodo autem in anima actus et potentia inveniantur, sic considerandum est ex materialibus ad immaterialia procedendo. In substantiis enim ex materia et forma compositis tria invenimus ; scilicet materiam, et formam, et ipsum esse. Cujus quidem principium est forma ; nam materia ex hoc quod recipit formam participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit ejus principium. Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam ; forma tamen inquantum est forma, non indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam consequatur esse ; sed indiget materia, cum sit talis forma, quæ per se non subsistit. Nihil ergo prohibet esse aliquam formam a materia separatam, quæ habeat esse, et esse sit in hujus-

modi forma. Ipsa enim essentia formæ comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia et actus, inquantum ipsum esse est actus formæ subsistentis, quæ non est suum esse. Si autem aliqua res sit quæ sit suum esse, quod proprium Dei est, non est ibi potentia et actus, sed actus purus. Et hinc est quod Boetius dicit in lib. *De hebdomadibus*, *Pat. lat.* t. LXIV, col. 1312, quod in aliis quæ sunt post Deum differt esse et quod est; vel, sicut quidam dicunt, quod est et quo est. Nam ipsum esse est quo aliquid est, sicut cursus est quo aliquis currit. Cum igitur anima sit quædam forma per se subsistens, potest esse in ea compositio actus et potentiæ, id est esse et quod est, non autem compositio materiæ et formæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Boetius loquitur ibi de forma quæ est omnino simplex, scilicet de divina essentia; in qua cum nihil sit de potentia, sed sit actus purus, omnino subjectum esse non potest. Aliæ autem formæ simplices, etsi sint subsistentes, ut Angeli et anima, possunt tamen esse subjecta secundum quod habent aliquid de potentia, ex qua competit eis ut aliquid recipere possint.

Ad secundum dicendum, quod ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem nihil participat; unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. Non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ipsum esse, et comparari ad ipsum ut potentiam ad actum; et ita, cum sint quodammodo in potentia, possunt aliquid aliud participare.

Ad tertium dicendum quod forma aliqua non solum comparatur ad ipsum esse ut potentia ad actum, sed etiam nihil prohibet unam formam comparari ad aliam ut potentiam ad actum, sicut diaphanum ad lumen, et humorem [1] ad calorem. Unde si diaphaneitas esset forma separata per se subsistens, non solum esset susceptiva ipsius esse, sed etiam luminis. Et similiter nihil prohibet formas subsistentes, quæ sunt Angeli et animæ, non solum esse susceptivas ipsius esse, sed etiam aliarum perfectionum. Sed tamen quanto hujusmodi formæ subsistentes perfectiores fuerint, tanto paucioribus participant ad sui perfectionem, utpote in essentia suæ naturæ plus perfectionis habentes.

Ad quartum dicendum, quod licet animæ humanæ sint formæ tantum, sunt tamen formæ individuatæ in corporibus, et multiplicatæ numero secundum multiplicationem corporum; unde nihil prohibet quin aliqua accidentia consequantur eas secundum quod sunt individuatæ, quæ non consequuntur totam speciem.

Ad quintum dicendum, quod passio quæ est in anima, quæ attribuitur intellectui possibili, non est de genere passionum quæ attribuuntur materiæ; sed æquivoce dicitur passio utrobique, ut patet per Philosophum in III *De anima*; cum passio intellectus possibilis consistat in receptione, secundum quod recipit aliquid immaterialiter. Et similiter actio intellectus agentis non est ejusdem modi cum actione formarum naturalium; nam actio intellectus agentis consistit in abstrahendo a materia; actio vero agentium naturalium in imprimendo formas in materia. Unde ex hujusmodi actione et passione quæ invenitur in anima, non sequitur quod anima sit composita ex materia et forma.

Ad sextum dicendum, quod recipere et subjici, et alia hujusmodi, alio modo animæ conveniunt quam materiæ primæ; unde non sequitur quod proprietates materiæ in anima inveniantur.

Ad septimum dicendum, quod licet ignis inferni, a quo anima patitur, sit materialis et corporalis; non tamen anima patitur ab ipso materialiter, per modum scilicet corporum materialium; sed patitur ab eo afflictionem spiritualem, secundum quod est instrumentum divinæ justitiæ judicantis.

Ad octavum dicendum, quod actio generantis terminatur ad compositum ex materia et forma, quia generans naturale non nisi ex materia generat; actio vero creantis non est ex materia; unde non oportet quod actio creantis terminetur ad compositum ex materia et forma.

Ad nonum dicendum quod ea quæ sunt formæ subsistentes, ad hoc quod sint unum et ens, non requirunt causam formalem, quia ipsæ sunt formæ; habent

[1] Sic codd. Parm. : « Et lumen ad calorem. »

tamen causam exteriorem, quæ dat eis esse.

Ad decimum dicendum quod agens per motum reducit aliquid de potentia in actum; agens autem sine motu non reducit aliquid de potentia in actum, sed facit esse actu quod secundum naturam est in potentia ad esse; et hujusmodi agens est creans.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus ylealis, id est materialis, nominatur a quibusdam intellectus possibilis, non quia sit forma materialis, sed quia habet similitudinem cum materia, inquantum est in potentia ad formas intelligibiles, sicut materia ad formas sensibiles [1].

Ad duodecimum dicendum, quod licet anima non sit actus purus nec potentia pura, non tamen sequitur quod sit composita ex materia et forma, ut ex dictis, corp. art., manifestum est.

Ad decimumtertium dicendum quod anima non individuatur per materiam ex qua sit, sed secundum habitudinem ad materiam in qua est : quod qualiter possit esse, in quæstionibus præcedentibus, quæst. præced. art. II et VIII, manifestum est.

Ad decimumquartum dicendum quod anima sensitiva non patitur a sensibilibus, sed conjunctim : sentire enim, quod est pati quoddam, non est animæ tantum, sed organi animati.

Ad decimumquintum dicendum quod anima non est in genere proprie quasi species, sed quasi pars speciei humanæ; unde non sequitur quod sit ex materia et forma composita.

Ad decimumsextum dicendum quod intelligibilitas non convenit multis sicut una forma speciei distributa in multos secundum divisionem materiæ, cum sit forma spiritualis et immaterialis; sed magis diversificatur secundum diversitatem formarum; sive sint formæ differentes specie, sicut homo et Angelus; sive sint differentes numero solo, sicut animæ diversorum hominum.

Ad decimumseptimum dicendum quod anima et Angeli dicuntur spiritus mutabiles, prout possunt mutari secundum electionem; quæ quidem mutatio est de operatione in operationem : ad quam mutationem non requiritur materia; sed ad mutationes naturales, quæ sunt de forma ad formam, vel de loco ad locum.

ARTICULUS VII.

Utrum Angelus et anima differant specie.

Septimo quæritur, utrum Angelus et anima differant specie. Et videtur quod non. Quorum enim eadem est operatio propria et naturalis, illa sunt eadem secundum speciem : quia per operationem natura rei cognoscitur. Sed animæ et Angeli est eadem operatio propria et naturalis, scilicet intelligere. Ergo anima et Angelus sunt ejusdem speciei.

2. Sed dicebatur, quod intelligere animæ est cum discursu, intelligere vero Angeli est sine discursu; et sic non est eadem operatio secundum speciem animæ et Angeli. — Sed contra : Diversarum operationum secundum speciem non est eadem potentia. Sed nos per eamdem potentiam, scilicet per intellectum possibilem, intelligimus quædam sine discursu, scilicet prima principia; quædam vero cum discursu, scilicet conclusiones. Ergo intelligere cum discursu et sine discursu non diversificant speciem.

3. Præterea, intelligere cum discursu et sine discursu videntur differre sicut esse in motu et esse in quiete : nam discursus est quidam motus intellectus de uno in aliud. Sed esse in motu et quiete non diversificant speciem : nam motus reducitur ad illud genus in quo est terminus motus, ut dicit Commentator in III *Physic.*, com. IV; unde et Philosophus, ibidem, dicit, quod *tot sunt species motus, quot et species entis sunt*, scilicet, terminantis motum. Ergo nec intelligere cum discursu et sine discursu differunt secundum speciem.

4. Præterea, sicut Angeli intelligunt res in Verbo, ita et animæ beatorum. Sed cognitio quæ est in Verbo est sine discursu; unde Augustinus dicit, XV *De Trin.*, com. XVI, quod in patria [2] non erunt cogitationes volubiles. Non ergo differt anima ab Angelo per intelligere cum discursu et sine discursu.

5. Præterea, omnes Angeli non conveniunt in specie, ut a multis ponitur; et

[1] Et hæc est præcise doctrina Alexandri aphrodisiensis in *De anima*, lib. I, cap. XIII.

[2] Aug. : « Fortassis volubiles non erunt. »

tamen omnes Angeli intelligunt sine discursu. Non ergo intelligere cum discursu et sine discursu facit diversitatem speciei in substantiis intellectualibus.

6. Sed dicendum, quod etiam Angelorum alii perfectius aliis intelligunt. — Sed contra, magis et minus non diversificant speciem. Sed intelligere perfectius et minus perfecte non differunt nisi per magis et minus. Ergo Angeli non differunt secundum speciem per hoc quod magis perfecte vel minus perfecte intelligunt.

7. Præterea, omnes animæ humanæ sunt ejusdem speciei, non tamen omnes æqualiter intelligunt. Non ergo est differentia speciei in substantiis intellectualibus per hoc quod est perfectius aut minus perfecte intelligere.

8. Præterea, anima humana dicitur intelligere discurrendo, per hoc quod intelligit causam per effectum, et e converso. Sed hoc etiam contingit Angelis : dicitur enim in libro *De causis*, prop. VIII, quod intelligentia intelligit quod est supra se, quia est causatum ab ea; et intelligit quod est sub se, quia est causa ejus. Ergo non differt Angelus ab anima per hoc quod est intelligere cum discursu et sine discursu.

9. Præterea, quæcumque perficiuntur eisdem perfectionibus videntur esse eadem secundum speciem : nam proprius actus in propria potentia fit. Sed Angelus et anima perficiuntur eisdem perfectionibus, scilicet gratia, gloria et caritate. Ergo sunt ejusdem speciei.

10. Præterea, quorum est idem finis, videtur esse eadem species : nam unumquodque ordinatur ad finem per suam formam, quæ est principium speciei. Sed Angeli et animæ est idem finis; scilicet beatitudo æterna; ut patet per id quod dicitur Matth. XXII, quod filii resurrectionis erunt sicut Angeli in cœlo; et Gregorius dicit, *Homil.* XXXIV, *in Evang. Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1246, quod animæ assumuntur ad ordines Angelorum. Ergo Angelus et anima sunt ejusdem speciei.

11. Præterea, si Angelus et anima specie differunt, oportet quod Angelus sit superior anima in ordine naturæ; et sic erit medius inter animam et Deum. Sed inter mentem nostram et Deum non est medium, sicut Augustinus dicit, lib. XV, *De Trin.*, in princ. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

12. Præterea, impressio ejusdem imaginis in diversis non diversificat speciem; imago enim Herculis in auro et in argento sunt ejusdem speciei. Sed tam in anima quam in Angelo est imago Dei. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

13. Præterea, quorum est eadem definitio est eadem species. Sed definitio Angeli convenit animæ; dicit enim Damascenus, lib. II *Orth. fidei*,, cap. III, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 867, quod Angelus est » Substantia incorporea, semper mobilis, arbitrio libera, Deo ministrans; gratia, non natura, immobilitatem suscipiens. « Hæc autem omnia animæ humanæ conveniunt. Ergo anima et Angelus sunt ejusdem speciei.

14. Præterea, quæcumque conveniunt in ultima differentia, sunt eadem specie : quia ultima differentia est constitutiva speciei. Sed Angelus et anima conveniunt in ultima differentia; in hoc, scilicet, quod est intellectuale esse; quod oportet esse ultimam differentiam, cum nihil sit nobilius in natura animæ vel Angeli : semper enim ultima differentia est completissima. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

15. Præterea, ea quæ non sunt in specie non possunt specie differre. Sed anima non est in specie, sed magis est pars speciei. Ergo non potest specie differre ab Angelo.

16. Præterea, definitio proprie competit speciei. Ea ergo quæ non sunt definibilia, non videntur esse in specie. Sed Angelus et anima non sunt definibilia, cum non sint composita ex materia et forma, ut supra ostensum est; in omni enim definitione est aliquid ut materia, et aliquid ut forma, ut patet per Philosophum in VII *Metaphys.*, com. XV et XVI : ubi ipse dicit, quod si species rerum essent sine materia, ut Plato posuit, non essent definibiles. Ergo Angelus et anima non proprie possunt dici specie differre.

17. Præterea, omnis species constat ex genere et differentia. Genus autem et differentia in diversis fundantur; sicut genus hominis, quod est animal, in natura sensitiva; et differentia ejus, quæ est rationale, in natura intellectiva. In Angelo autem et anima non sunt aliqua diversa super quæ genus et differentia fundari possint : essentia enim eorum est simplex forma; esse autem eorum nec genus nec differentia esse potest. Philosophus enim probat in III *Metaph.*, com. X, quod ens nec est genus nec differentia. Ergo

Angelus et anima non habent genus et differentiam ; et ita non possunt specie differre.

18. Præterea, quæcumque differunt specie, differunt per differentias contrarias. Sed in substantiis immaterialibus non est aliqua contrarietas : quia contrarietas est principium corruptionis. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

19. Præterea, Angelus et anima præcipue differre videntur per hoc quod Angelus non unitur corpori, anima vero unitur. Sed hoc non potest facere animam differre specie ab Angelo : corpus enim comparatur ad animam ut materia; materia vero non dat speciem formæ, sed magis e converso. Nullo igitur modo Angelus et anima differunt specie.

Sed contra, ea quæ non differunt specie, sed numero, non differunt nisi per materiam. Sed Angelus et anima non habent materiam, ut ex superiori quæstione, art. I, manifestatur. Ergo si Angelus et anima non differunt specie, etiam numero non differunt; quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod differunt specie.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt animam humanam et Angelos ejusdem esse speciei; et hoc videtur primo posuisse Origenes; volens enim vitare antiquorum hæreticorum errores, qui diversitatem rerum diversis attribuebant principiis, diversitatem boni et mali introducentes, posuit omnium rerum diversitatem ex libero arbitrio processisse. Dixit enim quod Deus fecit omnes creaturas rationales a principio æquales; quarum quædam Deo adhærentes in melius profecerunt secundum modum adhæsionis ad Deum; quædam vero a Deo per liberum arbitrium recedentes in deterius ceciderunt secundum quantitatem recessus a Deo; et sic quædam earum sunt incorporatæ corporibus cœlestibus, quædam vero usque ad malignitatem dæmonum perversæ sunt : cum tamen ex suæ creationis principio essent omnes uniformes. Sed quantum ex ejus positione, lib. I *Periar.*, cap. VII et VIII, videri potest, Origenes attendit ad singularum creaturarum bonum, prætermissa consideratione totius. Sapiens tamen artifex in dispositione partium non considerat solum bonum hujus partis aut illius, sed multo magis bonum totius; unde ædificator non facit omnes partes domus æque pretiosas, sed magis et minus secundum quod congruit ad bonam dispositionem domus. Et similiter in corpore animalis non omnes partes habent oculi claritatem, quia esset animal imperfectum; sed est diversitas in partibus animalis, ut animal possit esse perfectum. Ita etiam Deus secundum suam sapientiam non omnia produxit æqualia; sic enim imperfectum esset universum, cui multi gradus entium deessent. Simile igitur est quærere, in operatione Dei, quare unam creaturam fecerit alia meliorem, sicut quærere, quare artifex in suo artificio partium diversitatem instituerit.

Hæc igitur Origenis ratione remota, sunt aliqui ejus positionem imitantes, dicentes, omnes intellectuales substantias esse unius speciei, propter aliquas rationes quæ in objiciendo sunt tactæ. Sed ipsa positio videtur esse impossibilis. Si enim Angelus et anima ex materia et forma non componuntur, sed sunt formæ tantum, ut in præcedenti quæstione, art. I, dictum est, oportet quod omnis differentia qua Angeli ab invicem distinguuntur, vel etiam ab anima, sit differentia formalis; nisi forte poneretur quod Angeli etiam essent uniti corporibus, sicut et animæ; ut ex habitudine ad corpora differentia materialis in eis esse posset, sicut et de animalibus dictum est supra, quæst. præc. art. II, III et V. Sed hoc non ponitur communiter; et si hoc poneretur, non proficeret ad hanc positionem; quia manifestum est quod illa corpora specie differrent ab humanis corporibus quibus animæ uniuntur; et diversorum corporum secundum speciem diversas perfectiones secundum speciem oportet esse. Hoc igitur dempto quod Angeli non sint formæ corporum, si non sint compositi ex materia et forma, non remanet Angelorum ab invicem vel ab anima differentia, nisi formalis. Formalis autem differentia speciem variat. Nam forma est quæ dat esse rei. Et sic relinquitur quod non solum Angeli ab anima, sed ipsi etiam ab invicem, specie differant. Si quis autem ponat quod Angeli et anima sint ex materia et forma compositi, adhuc hæc opinio stare non potest. Si enim tam in Angelis quam in anima sit materia de se una, sicut omnium corporum inferiorum est materia una, diversificata tantum secundum formam; oportebit etiam quod divisio illius materiæ unius et communis sit principium distinctionis Angelorum ab invicem et ab

anima. Cum autem de ratione materiæ sit quod de se careat omni forma, non poterit intelligi divisio materiæ ante receptionem formæ, quæ secundum materiæ divisionem multiplicatur, nisi per dimensiones quantitativas; unde Philosophus dicit in I *Phys.*, com. 1, quod subtracta quantitate, substantia remanet indivisibilis. Quæ autem componuntur ex materia dimensioni subjecta, sunt corpora, et non solum corpori unita. Sic igitur Angelus et anima sunt corpora; quod nullus sanæ mentis dixit; præsertim cum probatum sit quod intelligere non potest esse actus corporis ullius. Si vero materia Angelorum et animæ non sit una et communis, sed diversorum ordinum, hoc non potest esse nisi secundum ordinem ad formas diversas; sicut ponitur quod corporum cœlestium et inferiorum non est una materia communis; et sic talis materiæ differentia speciem faciet diversam.

Unde impossibile videtur quod Angeli et anima sint ejusdem speciei. Secundum autem quid specie differant, considerandum restat. Oportet autem nos in cognitionem substantiarum intellectualium per considerationem substantiarum materialium pervenire. In substantiis autem materialibus diversi gradus perfectionis naturæ diversitatem speciei constituunt; et hoc quidem facile patet, si quis ipsa genera materialium substantiarum consideret. Manifestum est enim quod corpora mixta supergrediuntur ordine perfectionis elementa; plantæ autem corpora mineralia; et animalia plantas; et in singulis generibus secundum gradum perfectionis naturalis, diversitas specierum invenitur. Nam in elementis terra est infimum, ignis vero nobilissimum. Similiter autem in mineralibus gradatim natura invenitur per diversas species proficere usque ad speciem auri, in plantis etiam usque ad speciem arborum perfectarum, et in animalibus usque ad speciem hominis; cum tamen quædam animalia sint plantis propinquissima, ut immobilia, quæ habent solum tactum; et similiter plantarum quædam sunt inanimatis propinquæ, ut patet per Philosophum in lib. *De vegetabilibus*; et propter hoc Philosophus dicit in VIII *Metaphys.*, com. x, quod species rerum naturalium sunt sicut species numerorum, in quibus unitas addita vel subtracta variat speciem. Ita igitur et in substantiis immaterialibus diversus gradus perfectionis naturæ facit differentiam speciei; sed quantum ad aliquid differenter se habet in substantiis immaterialibus et materialibus. Ubicumque enim est diversitas graduum, oportet quod gradus considerentur per ordinem ad aliquod unum principium. In substantiis igitur materialibus attenduntur diversi gradus speciem diversificantes in ordine ad primum principium, quod est materia; et inde est quod primæ species sunt imperfectiores; posteriores vero perfectiores, et per additionem se habentes ad primas; sicut mixta corpora habent speciem perfectiorem quam sint species elementorum, utpote habentes in se quicquid habent elementa, et adhuc amplius; unde similis est comparatio plantarum ad corpora mineralia, et animalium ad plantas. In substantiis vero immaterialibus ordo graduum diversarum specierum attenditur, non quidem secundum comparationem ad materiam, quam non habent, sed secundum comparationem ad primum agens, quod oportet esse perfectissimum; et ideo prima species in eis est perfectior secunda, utpote similior primo agenti; et secunda diminuitur a perfectione primæ, et sic deinceps usque ad ultimam earum. Summa autem perfectio primi agentis in hoc consistit, quod in uno simplici habet omnimodam bonitatem et perfectionem. Unde quanto aliqua substantia immaterialis fuerit primo agenti propinquior, tanto in sua natura simplici perfectiorem habet bonitatem suam, et minus indiget inhærentibus formis ad sui completionem; et hoc quidem gradatim producitur usque ad animam humanam, quæ in eis tenet ultimum gradum, sicut materia prima in genere rerum sensibilium; unde in sui natura non habet perfectiones intelligibiles, sed est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad formas sensibiles; unde ad propriam operationem indiget ut fiat in actu formarum intelligibilium, acquirendo eas per sensitivas potentias a rebus exterioribus; et cum operatio sensus sit per organum corporale, ex ipsa conditione suæ naturæ competit ei quod corpori uniatur, et quod sit pars speciei humanæ, non habens in se speciem completam.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligere Angeli et animæ non est ejusdem speciei. Manifestum est enim quod si formæ quæ sunt principia operationum differunt specie, necesse est et operatio-

nes ipsas specie differre; sicut calefacere et infrigidare differunt secundum differentiam caloris et frigoris. Species autem intelligibiles quibus animæ intelligunt sunt a phantasmatibus abstractæ; et ita non sunt ejusdem rationis cum speciebus intelligibilibus quibus Angeli intelligunt, quæ sunt eis innatæ; secundum quod dicitur in lib. *De causis*, prop. x, quod omnis intelligentia est plena formis. Unde et intelligere hominis et Angeli non est ejusdem speciei. Ex hac differentia provenit quod Angelus intelligit sine discursu, anima autem cum discursu; quæ necesse habet ex sensibilibus effectibus in virtutes causarum pervenire, et ab accidentibus sensibilibus in essentias rerum, quæ non subjacent sensui.

Ad secundum dicendum quod anima intellectualis principia et conclusiones intelligit per species a phantasmatibus abstractas; et ideo non est diversum intelligere secundum speciem.

Ad tertium dicendum quod motus reducitur ad genus et speciem ejus ad quod terminatur motus; inquantum eadem forma est quæ ante motum est tantum in potentia, in ipso motu medio modo inter actum et potentiam, et in termino motus in actu completo. Sed intelligere Angeli sine discursu non est secundum formam eamdem specie; unde non oportet quod sit unitas speciei.

Ad quartum dicendum quod species rei judicatur secundum operationem competentem ei secundum propriam naturam, non autem secundum operationem quæ competit ei secundum participationem alterius naturæ; sicut non judicatur species ferri secundum adustionem, quæ competit ei prout est ignitum; sic enim eadem judicaretur species ferri et ligni, quod etiam ignitum adurit. Dico autem, quod videre in Verbo est operatio supra naturam animæ et Angeli, utrique conveniens secundum participationem superioris naturæ, scilicet divinæ, per illustrationem gloriæ. Unde non potest concludi quod Angeli et anima sint ejusdem speciei.

Ad quintum dicendum quod etiam in diversis Angelis non sunt species intelligibiles ejusdem rationis. Nam quanto substantia intellectualis est superior et Deo propinquior, qui omnia per unum, quod est sua essentia, intelligit; tanto formæ intelligibiles in ipsa sunt magis elevatæ, et virtuosiores ad plura cognoscenda. Unde dicitur in lib. *De causis*, prop. x, quod superiores intelligentiæ intelligunt per formas magis universales; et Dionysius dicit, § II, cap. *Cœlest. hierarchiæ*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 291. quod superiores Angeli habent scientiam magis universalem. Et ideo intelligere diversorum Angelorum non est ejusdem speciei, licet utrumque sit sine discursu; quia intelligunt per species innatas, non aliunde acceptas.

Ad sextum dicendum quod magis et minus est dupliciter. Uno modo secundum quod materia eamdem formam diversimode participat, ut lignum albedinem; et secundum hoc magis et minus non diversificat speciem. Alio modo secundum diversum gradum perfectionis formarum; et hoc diversificat speciem. Diversi enim colores specie sunt secundum quod magis et minus propinque se habent ad lucem; et sic magis et minus in diversis Angelis invenitur.

Ad septimum dicendum quod licet omnes animæ non æqualiter intelligant, tamen omnes intelligunt per species ejusdem rationis, scilicet a phantasmatibus acceptas. Unde et hoc quod inæqualiter intelligunt, convenit ex diversitate virtutum sensitivarum, a quibus species abstrahuntur; quod etiam provenit secundum diversam dispositionem corporum. Et sic patet quod, secundum hoc, magis et minus non diversificant speciem, cum sequantur materialem diversitatem.

Ad octavum dicendum quod cognoscere aliquid per alterum contingit dupliciter. Uno modo sicut cognoscere unum cognitum per aliud cognitum, ita quod sit distincta cognitio utriusque; sicut homo per principia cognoscit conclusionem, seorsum considerando utrumque. Alio modo sicut cognoscitur aliquid cognitum per speciem qua cognoscitur; ut videmus lapidem per speciem lapidis quæ est in oculo. Primo igitur modo cognoscere unum per alterum facit discursum, non autem secundo modo; sed hoc modo Angeli cognoscunt causam per effectum, et effectum per causam; inquantum ipsa essentia Angeli est similitudo quædam suæ causæ, et assimilat sibi suum effectum.

Ad nonum dicendum, quod perfectiones gratuitæ conveniunt animæ et Angelo per participationem divinæ naturæ; unde dicitur II Petri, I, 5: *Per quem maxima et pretiosa nobis dona donavit, ut divinæ*

naturæ consortes etc. Unde per convenientiam in istis perfectionibus non potest concludi unitas speciei.

Ad decimum dicendum, quod ea quorum unus est finis proximus et naturalis, sunt unum secundum speciem. Beatitudo autem æterna est finis ultimus et supernaturalis. Unde ratio non sequitur.

Ad undecimum dicendum quod Augustinus non intelligit nihil esse medium inter mentem nostram et Deum secundum gradum dignitatis et naturæ, quia una natura non sit alia nobilior ; sed quia mens nostra immediate a Deo justificatur, et in eo beatificatur : sicut si diceretur quod aliquis miles simplex immediate est sub rege ; non quin alii superiores eo sint sub rege, sed quia nullus habet dominium super eum nisi rex.

Ad duodecimum dicendum, quod neque anima neque Angelus est perfecta imago Dei, sed solus Filius ; et ideo non oportet quod sint ejusdem speciei.

Ad decimumtertium dicendum , quod prædicta definitio non convenit animæ eodem modo sicut Angelo. Angelus enim est substantia incorporea, quia non est corpus, et quia non est corpori unita ; quod de anima dici non potest.

Ad decimumquartum dicendum quod ponentes animam et Angelum unius speciei esse in hac ratione maximam vim constituunt ; sed non necessario concludit : quia ultima differentia debet esse nobilior non solum quantum ad naturæ nobilitatem, sed etiam quantum ad determinationem ; quia ultima differentia est quasi actus respectu omnium præcedentium. Sic igitur intellectuale non est nobilissimum in Angelo vel anima, sed intellectuale sic vel illo modo ; sicut de sensibili patet : alias enim omnia bruta animalia essent ejusdem speciei.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima est pars speciei ; et tamen est principium dans speciem ; et secundum hoc quæritur de specie animæ.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet sola species definiatur proprie, non tamen oportet quod omnis species sit definibilis. Species enim immaterialium rerum non cognoscuntur per definitionem vel demonstrationem, sicut cognoscitur aliquid in scientiis speculativis ; sed quædam cognoscuntur per simplicem intuitum ipsarum. Unde nec Angelus proprie potest definiri : non enim scimus de eo quid est ; sed potest notificari per quasdam negationes vel notificationes. Anima etiam definitur ut est corporis forma.

Ad decimumseptimum dicendum quod genus et differentia possunt accipi dupliciter : Uno modo secundum considerationem realem, prout considerantur a Metaphysico et Naturali ; et sic oportet quod genus et differentia super diversis naturis fundentur, et hoc modo nihil prohibet dicere quod in substantiis spiritualibus non sit genus et differentia ; sed sint formæ tantum, et species simplices. Alio modo secundum considerationem logicam ; et sic genus et differentia non oportet quod fundentur super diversas naturas, sed supra unam naturam in qua consideratur aliquid proprium, et aliquid commune ; et sic nihil prohibet genus et differentias ponere in subtantiis spiritualibus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod naturaliter loquendo de genere et differentia, oportet differentias esse contrarias : nam materia, super quam fundatur natura generis, est susceptiva contrariarum formarum. Secundum autem considerationem logicam, sufficit qualiscumque oppositio in differentiis ; sicut patet in differentiis numerorum , in quibus non est contrarietas ; et similiter est in spiritualibus substantiis.

Ad decimumnonum dicendum quod licet materia non det speciem, tamen ex habitudine materiæ ad formam attenditur natura formæ.

ARTICULUS VIII.

Utrum anima rationalis tali corpori debuerit uniri, quale est corpus humanum. — I part., quæst. LXXVI, art. V.

Octavo quæritur, utrum anima rationalis tali corpori debuerit uniri, quale est corpus humanum. Et videtur quod non. Anima enim rationalis est subtilissima formarum corpori unitarum. Terra autem est infima corporum. Non ergo fuit conveniens quod corpori terreno uniretur.

2. Sed dicendum hoc corpus terrenum ex hoc quod reductum est ad æqualitatem complexionis, similitudinem habere cum cælo, quod omnino caret contrariis ; et sic nobilitatur, ut ei anima rationalis convenienter possit uniri. — Sed contra, si nobilitas corporis humani in hoc consistit quod corpori cælesti assimilatur ;

sequitur quod corpus cæleste nobilius sit. Sed anima rationalis nobilior est omni forma, cum capacitate sui intellectus omnia corpora transcendat. Ergo anima rationalis magis deberet corpori cælesti uniri.

3. Sed dicendum, quod corpus cæleste nobiliori perfectione perficitur quam sit anima rationalis. — Sed contra, si perfectio corporis cælestis nobilior est anima rationali, oportet quod sit intelligens : quia quodcumque intelligens quolibet non intelligente nobilius est. Si igitur corpus cæleste aliqua substantia intellectuali perficitur, aut erit motor ejus tantum, aut erit forma. Si tantum motor, adhuc remanet quod corpus humanum sit nobiliori modo perfectum quam corpus cæleste : forma enim dat speciem ei cujus est forma, non autem motor. Unde etiam nihil prohibet aliqua quæ secundum sui naturam ignobilia sunt esse instrumenta nobilissimi agentis. Si autem substantia intellectualis est forma corporis cælestis, aut hujusmodi substantia habet intellectum tantum, aut cum intellectu sensum et alias potentias ; si habet sensum et alias potentias, cum hujusmodi potentias necesse sit esse actus organorum quibus indigent ad operandum, sequetur quod corpus cæleste sit corpus organicum ; quod ipsius simplicitati et uniformitati et unitati repugnat. Si vero habet intellectum tantum a sensu nihil accipientem, hujusmodi substantia in nullo indigebit unione corporis, quia operatio intellectus non fit per organum corporale. Cum igitur unio corporis et animæ non sit propter animam, quia materiæ sunt propter formam, et e converso ; sequetur quod intellectualis substantia non uniatur corpori cælesti ut forma.

4. Præterea, omnis substantia intellectualis creata habet ex sui natura possibilitatem ad peccatum, quia potest averti a summo bono, quod Deus. Si igitur aliæ substantiæ intellectuales uniantur corporibus cælestibus ut formæ, sequitur quod peccare poterunt. Pœna autem peccati mors est, idest separatio animæ a corpore, et cruciatio peccantium in inferno. Potuit ergo fieri quod corpora cælestia morerentur per separationem animarum, et quod animæ in inferno retruderentur.

5. Præterea, omnis intellectualis substantia capax est beatitudinis. Si ergo corpora cælestia sunt animata animabus intellectualibus, hujusmodi animæ sunt capaces beatitudinis ; et sic in æterna beatitudine non solum sunt Angeli et homines, sed etiam quædam naturæ mediæ ; cum tamen sancti Doctores tradant societatem sanctorum ex hominibus constare et Angelis.

6. Præterea, corpus Adæ proportionatum fuit animæ rationali. Sed corpus nostrum dissimile est illi corpori ; illud corpus ante peccatum fuit immortale et impassibile ; quod nostra corpora non habent. Ergo hujusmodi corpora, qualia nos habemus, non sunt proportionata animæ rationali.

7. Præterea, nobilissimo motori debentur instrumenta optime disposita, et obedientia ad operationem. Anima autem rationalis est nobilior inter motores inferiores. Ergo debetur sibi corpus maxime obediens ad suas operationes. Hujusmodi autem non est corpus quale nos habemus ; quia caro resistit spiritui, et anima propter pugnam concupiscentiarum distrahitur hac atque illac. Non igitur anima rationalis tali corpori debuit uniri.

8. Præterea, animæ rationali contingit abundantia spirituum in corpore perfectibili ; unde cor hominis est calidissimum inter cetera animalia quantum ad virtutem generandi spiritus ; quod significat ipsa corporis humani rectitudo, ex virtute caloris et spirituum proveniens. Convenientissimum igitur fuisset quod anima rationalis totaliter spirituali corpori fuisset unita.

9. Præterea, anima est substantia incorruptibilis. Corpora autem nostra sunt corruptibilia. Non ergo convenienter talibus corporibus anima rationalis unitur.

10. Præterea, anima rationalis unitur corpori ad speciem humanam constituendam. Sed melius conservaretur humana species, si corpus cui anima unitur, esset incorruptibile ; non enim esset necessarium quod per generationem species conservaretur, sed in eisdem secundum numerum conservari posset. Ergo anima humana incorruptibilibus corporibus uniri debuit.

11. Præterea, corpus humanum, ut sit nobilissimum inter inferiora corpora, debet esse simillimum corpori cælesti, quod est nobilissimum corporum. Sed corpus cæleste omnino caret contrarietate. Ergo corpus humanum minimum debet habere de contrarietate. Corpora autem nostra non habent minimum de contrarietate ; alia enim corpora, ut lapidum et

arborum, sunt durabiliora, cum tamen contrarietas sit principium dissolutionis. Non ergo anima rationalis debuit talibus corporibus uniri, qualia nos habemus.

12. Præterea, anima est forma simplex. Formæ autem simplici competit materia simplex. Debuit igitur anima rationalis alicui simplici corpori uniri, utpote igni vel aeri, vel alicui hujusmodi.

13. Præterea, anima humana videtur cum principiis communionem habere; unde antiqui philosophi posuerunt animam esse de natura principiorum, ut patet in I *De anima*, com. xx et seq. Principia autem corporum sunt elementa. Ergo si anima non sit elementum, neque ex elementis, saltem alicui corpori elementari debuit uniri, ut igni vel aeri, vel alicui aliorum.

14. Præterea, corpora similium partium minus recedunt a simplicitate quam corpora dissimilium partium. Cum igitur anima sit forma simplex; magis debuit uniri corpori similium partium quam corpori dissimilium.

15. Præterea, anima unitur corpori ut forma et ut motor. Debuit igitur anima rationalis, quæ est nobilissima formarum, uniri corpori agillimo ad motum; cujus contrarium videmus; nam corpora avium sunt agiliora ad motum, et similiter corpora multorum animalium quam corpora hominum.

16. Præterea, Plato dicit, lib. XXXI in *Dial.* x non procul a fin., et lib. XXXIV in *Dial. de legib.*, inter med. et fin., quod formæ dantur a datore secundum merita materiæ, quæ dicuntur materiæ dispositiones. Sed corpus humanum non habet dispositionem respectu tam nobilis formæ, ut videtur, cum sit grossum et corruptibile. Non ergo anima debuit tali corpori uniri.

17. Præterea, in anima humana sunt formæ intelligibiles maxime particulatæ secundum comparationem ad substantias intelligibiles superiores. Sed tales formæ competerent operationi corporis cælestis, quod est causa generationis et corruptionis horum particularium. Ergo anima humana debuit uniri corporibus cælestibus.

18. Præterea, nihil movetur naturaliter dum est in suo ubi, sed solum quando est extra proprium ubi. Cælum autem movetur in suo ubi existens. Ergo non movetur naturaliter. Movetur ergo ad ubi ab anima; et ita habet animam sibi unitam.

19. Præterea, enarrare est actus substantiæ intelligentis. *Sed cœli enarrant gloriam Dei*, ut in Psal. xviii, 1, dicitur. Ergo cœli sunt intelligentes; et ita habent animam intellectivam.

20. Præterea, anima est perfectissima formarum. Debuit ergo uniri perfectiori corpori. Corpus autem humanum videtur esse imperfectissimum; non enim habet arma ad defendendum vel impugnandum, neque operimenta, neque aliquid hujusmodi, quæ natura corporibus aliorum animalium tribuit. Non igitur talis anima tali corpori debuit uniri.

Sed contra est quod dicitur Eccli. xvii, 1 : *Deus creavit de terra hominem, et secundum imaginem suam fecit illum.* Sed opera Dei sunt convenientia; dicitur enim Genes. i, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Ergo conveniens [1] fuit ut anima rationalis, in qua est Dei imago, corpori terreno uniretur.

Respondeo dicendum quod cum materia sit propter formam, et non e converso, ex parte animæ oportet accipere rationem, quale debeat esse corpus cui unitur; unde in II *De anima*, lib. III, com. xxxvi, dicitur, quod anima non solum est corporis forma et motor, sed etiam finis. Est autem ex superius disputatis quæstionibus, quæst. præced. art. iii, manifestum, quod ideo naturale est animæ humanæ corpori uniri, quia cum sit infima in ordine intellectualium substantiarum, sicut materia prima est infima in ordine rerum sensibilium; non habet anima humana intelligibiles species sibi naturaliter inditas, quibus in operationem propriam exire possit, quæ est intelligere, sicut habent superiores substantiæ intellectuales; sed est in potentia ad eas, cum sit sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, ut dicitur in III *De anima*, com. xiv. Unde oportet quod species intelligibiles a rebus exterioribus accipiat mediantibus potentiis sensitivis, quæ sine corporeis organis operationes proprias habere non possunt. Unde et animam humanam necesse est corpori uniri. Si ergo propter hoc anima humana unibilis est corpori, quia indiget accipere intelligibiles a rebus mediante sensu; necessa-

[1] Al. : « inconveniens. »

rium est quod corpus, cui anima rationalis unitur, tale sit ut possit esse aptissimum ad repræsentandum intellectui species sensibiles, ex quibus in intellectu intelligibiles species resultent. Sic ergo oportet corpus cui anima rationalis unitur esse optime disp ositum ad sentiendum. Sed cum plures sint sensus, unus tamen est qui est fundamentum aliorum, scilicet tactus, in quo principaliter tota natura sensitiva consistit; unde et in II *De anima*, com. XVI, dicitur quod propter hunc sensum primo animal dicitur; et inde est quod immobilitato hoc sensu, ut in somno accidit, omnes alii sensus immobilitantur; et iterum omnes alii sensus non solum solvuntur ab excellentia propriorum sensibilium, sicut visus a rebus multum fulgidis et auditus a maximis sonis; sed etiam ab excellentia sensibilium secundum tactum, ut a forti calore vel frigore. Cum igitur corpus cui anima rationalis unitur debeat esse optime dispositum ad naturam sensitivam, necessarium est ut habeat convenientissimum organum sensus tactus : propter quod dicitur in II *De anima*, com. XLIX, quod hunc sensum habemus certiorem inter omnia animalia; et quod propter bonitatem hujus sensus etiam unus homo alio est habilior ad intellectuales operationes. Molles enim carne (qui sunt boni tactus) aptos mente videmus. Cum autem organum cujuslibet sensus non debeat habere in actu contraria quorum sensus est perceptivus, sed esse in potentia ad illa, ut possit ea recipere, quia recipiens debet esse denudatum a recepto; aliter necesse est hoc esse in organo tactus, et in organis aliorum sensuum. Organum enim visus, scilicet pupilla, caret omnino albo et nigro, et universaliter omni genere coloris; et similiter est in auditu et in olfactu; hoc autem in tactu accidere non potest. Nam tactus est cognoscitivus eorum ex quibus necesse est componi corpus animalis, scilicet caloris et frigoris, humidi et sicci; unde impossibile est quod organum tactus omnino sit denudatum a genere sui sensibilis; sed oportet quod sit reductum ad medium, sic enim est in potentia ad contraria. Corpus ergo cui anima rationalis unitur, cum debeat esse convenientissimum ad sensum tactus, oportet quod sit maxime reductum ad medium per æqualitatem complexionis. In quo apparet quod tota operatio inferioris naturæ terminatur ad hominem sicut ad perfectissimum. Videmus enim operationem naturæ procedere gradatim a simplicibus elementis commiscendo ea, quousque perveniatur ad perfectissimum commixtionis modum, qui est in corpore humano. Hanc igitur oportet esse dispositionem corporis cui anima rationalis unitur, ut scilicet sit temperatissimæ complexionis. Si quis autem considerare velit etiam particulares humani corporis dispositiones; ad hoc inveniet ordinatas, ut homo sit optimi sensus. Unde, quia ad bonam habitudinem potentiarum sensitivarum interiorum, puta imaginationis et memoriæ, et cogitativæ virtutis, necessaria est bona dispositio cerebri, ideo factus est homo habens majus cerebrum inter omnia animalia, secundum proportionem suæ quantitatis; et ut liberior sit ejus operatio, habet caput sursum positum : quia solus homo est animal rectum, alia vero animalia curva incedunt; et ad hanc rectitudinem habendam et conservandam necessaria fuit abundantia caloris in corde, per quam multi spiritus generentur, ut per caloris abundantiam et spirituum, corpus possit in directum sustineri; cujus signum est quod in senio incurvatur homo, cum calor naturalis debilitatur. Et per istum modum ratio dispositionis humani corporis est assignanda quantum ad singula quæ sunt homini propria; sed tamen considerandum est, quod in his quæ sunt ex materia, sunt quædam dispositiones in ipsa materia, propter quas talis materia eligitur ad hanc formam; et sunt aliquæ quæ consequuntur ex necessitate materiæ, et non ex electione agentis; sicut ad faciendam serram artifex eligit duritiem in ferro, ut sit serra utilis ad secandum; sed quod acies ferri hebetari possit et fieri rubiginosa, hoc accidit ex necessitate materiæ. Magis enim artifex eligeret materiam ad quam hoc non consequeretur, si posset inveniri; sed quia inveniri non potest, propter hujusmodi defectus consequentes non prætermittit ex hujusmodi materia convenienti facere opus. Sic igitur et in corpore humano contingit; quod enim taliter sit commixtum et secundum partes dispositum, ut sit convenientissimum ad operationes sensitivas, est electum in hac materia a factore hominis; sed quod hoc corpus sit corruptibile, fatigabile, et hujusmodi defectus habeat, consequitur ex necessitate materiæ. Necesse est enim corpus sic mixtum

ex contrariis subjacere talibus defectibus. Nec potest obviari per hoc quod Deus potuit aliter facere : quia in institutione naturæ non quæritur quid Deus facere potuit, sed quid rerum natura patitur ut fiat, secundum Augustinum *Super Genes. ad litter.*, lib. II, par. a princ. Sciendum tamen est, quod in remedium horum defectuum Deus homini in sua institutione contulit auxilium justitiæ originalis, per quam corpus esset omnino subditum animæ, quamdiu anima Deo subderetur; ita quod nec mors nec aliqua passio vel defectus homini accideret, nisi prius anima separaretur a Deo. Sed per peccatum anima recedente a Deo, homo privatus est hoc beneficio ; et subjacet defectibus secundum quod natura materiæ requirit.

Ad primum ergo dicendum quod licet anima sit subtilissima formarum, inquantum est intelligens ; quia tamen, cum sit infima in genere formarum intelligibilium, indiget corpori uniri, quod fit mediante complexione, ad hoc quod per sensus species intelligibiles possit acquirere, necessarium fuit quod corpus cui unitur, haberet plus in quantitate de gravibus elementis, scilicet terra et aqua. Cum enim ignis sit efficacissimæ virtutis in agendo, nisi secundum quantitatem inferiora elementa excederent, non posset fieri commixtio, et maxime reducta ad medium ; ignis enim alia elemento consumeret. Unde in II *De generat.*, com. XLIX, Philosophus dicit, quod in corporibus mixtis materialiter abundant plus terra et aqua.

Ad secundum dicendum quod anima rationalis unitur corpori tali, non quia est simile cœlo, sed quia est æqualis commixtionis ; sed ad hoc sequitur aliqua similitudo ad cœlum per elongationem a contrariis. Sed tamen, secundum opinionem Avicennæ unitur tali corpori proprie propter similitudinem cœli : ipse enim voluit inferiora a superioribus causari, ut scilicet corpora inferiora causarentur a corporibus cœlestibus ; et cum pervinerent ad similitudinem corporum cœlestium per æqualitatem complexionis sortirentur formam similem corpori cœlesti, quod ponitur esse animatum.

Ad tertium dicendum quod de animatione corporum cœlestium est diversa opinio et apud philosophos, et apud fidei doctores. Nam apud philosophos Anaxagoras posuit intellectum agentem esse omnino immixtum et separatum, et corpora cœlestia esse inanimata ; unde etiam damnatus ad mortem dicitur esse propter hoc quod dixit solem esse quasi lapidem ignitum, ut Augustinus narrat in lib. *De civ. Dei*, l. XVIII, cap. XLI. Alii vero philosophi posuerunt corpora cœlestia esse animata. Quorum quidam dixerunt Deum esse animam cœli, quod fuit ratio idololatriæ, ut scilicet cœlo et corporibus cœlestibus cultus divinus attribueretur. Alii vero, ut Plato et Aristoteles, licet ponerent corpora cœlestia esse animata, ponebant tamen Deum aliquid superius, ab anima cœli omnino separatum. Apud Doctores etiam fidei Origenes, lib. *Periar.*, cap. VII, et sequaces ipsius posuerunt corpora cœlestia esse animata. Quidam vero posuerunt ea animata, ut Damascenus ponit, lib. II *De fid. orth.*, cap. VI, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 886: quæ etiam positio apud modernos theologos est communior, quod Augustinus relinquit sub dubio II *Super Genes. ad litteram*, cap. XV, et in lib. *Enchir.*, cap. LVIII. Hoc igitur pro firmo tenentes, quod corpora cœlestia ab aliquo intellectu moventur, saltem separato ; propter argumenta utramque partem sustinentes, dicamus aliquam substantiam intellectualem esse perfectionem corporis cœlestis ut formam, quæ quidem habet solam potentiam intellectivam, non autem sensitivam, ex verbis Aristotelis accipi potest in II *De anima* et in XI *Methaphys.*, lib. X, cap. I, quamvis Avicenna ponat, quod anima cœli cum intellectu etiam habeat imaginationem [1]. Si autem habet intellectum tantum; unitur tamen corpori ut forma, non propter operationem intellectualem, sed propter executionem virtutis activæ, secundum quam potest adipisci divinam similitudinem in causando per motum cœli.

Ad quartum dicendum quod licet secundum naturam suam omnes substantiæ intellectuales creatæ possint peccare, tamen ex electione divina et prædestinatione per auxilium gratiæ plures conservatæ sunt ne peccarent : inter quas posset aliquis ponere animas corporum cœlestium ; et præcipue si dæmones, qui

[1] In I *De anima*, cap. I, post medium.

peccaverunt, fuerunt inferioris ordinis, secundum Damascenum, lib. II *De fid. orth.* cap. IV, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 875.

Ad quintum dicendum quod si corpora cœlestia sunt animata, animæ eorum pertinent ad societatem Angelorum. Dicit enim Augustinus in *Enchir.*, cap. LVIII in fin : « Nec illud quidem certum habeo, utrum ad eamdem societatem, » scilicet Angelorum, « pertineat sol et luna, et cuncta sidera ; quamvis nonnullis lucida esse corpora, non tamen sensitiva vel intellectiva, videantur. »

Ad sextum dicendum quod corpus Adæ fuit proportionatum humanæ animæ ut dictum est, non solum secundum quod requirit natura, sed secundum quod contulit gratia : qua quidem gratia privamur, natura manente eadem.

Ad septimum dicendum quod pugna quæ est in homine ex contrariis concupiscentiis, etiam ex necessitate materiæ provenit ; necesse enim fuit, si homo haberet sensum, quod sentiret delectabilia, et quod eum sequeretur concupiscentia delectabilium, quæ plerumque repugnat rationi. Sed contra hoc etiam homini fuit datum remedium per gratiam in statu innocentiæ, ut scilicet inferiores vires in nullo contra rationem moverentur ; sed hoc homo perdidit per peccatum.

Ad octavum dicendum quod spiritus, licet sint vehicula virtutum, non tamen possunt esse organa sensuum ; et ideo non potuit corpus hominis ex solis spiritibus constare.

Ad nonum dicendum quod corruptibilitas est ex defectibus qui consequuntur corpus humanum ex necessitate materiæ ; et maxime post peccatum, quod subtraxit auxilium gratiæ.

Ad decimum dicendum quod quid melius sit, requirendum est in his quæ sunt propter finem, non autem in his quæ ex necessitate materiæ proveniunt. Melius enim esset quod corpus animalis esset incorruptibile, si hoc secundum naturam pateretur talis materia qualem forma animalis requirit.

Ad undecimum dicendum quod ea quæ sunt maxime propinqua elementis, et plus habent de contrarietate, ut lapides et metalla, magis durabilia sunt, quia minor est in eis harmonia, unde non ita de facili solvuntur : eorum enim quæ subtiliter proportionantur, facile solvitur harmonia. Nihilominus tamen in animalibus causa longitudinis vitæ est ut humidum non sit facile desiccabile vel congelabile, et calidum non sit facile extinguibile : quia vita in calido et humido consistit. Hoc autem in homine invenitur secundum aliquam mensuram, quam requirit complexio reducta ad medium ; unde quædam sunt in homine [1] durabiliora, et quædam minus durabilia ; et secundum hoc quidam homines durabiliores sunt aliis.

Ad duodecimum dicendum quod corpus hominis non potuit esse corpus simplex : nec corpus cœleste potuit esse propter passibilitatem organi sensus, et præcipue tactus ; neque corpus simplex elementare : quia in elemento sunt contraria in actu ; corpus autem humanum oportet esse reductum ad medium.

Ad decimumtertium dicendum quod antiqui naturales existimaverunt quod oporteret animam, quæ cognoscit omnia similem esse actu omnibus ; et ideo ponebant eam esse de natura elementi, quod ponebant principium ex quo omnia constare dicebant, ut sic anima esset similis omnibus, ut omnia cognosceret. Aristoteles autem postmodum ostendit quod anima cognoscit omnia, inquantum est similis omnibus in potentia, non in actu. Unde oportet corpus cui unitur, non esse in extremo, sed in medio, ut sic sit in potentia, ad contraria.

Ad decimumquartum dicendum quod quamvis anima sit simplex in essentia, est tamen in virtute multiplex ; et tanto magis, quanto fuerit perfectior ; et ideo requirit corpus organicum quod sit dissimilium partium.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima non unitur corpori propter motum localem ; sed magis motus localis hominis, sicut et aliorum animalium, ordinatur ad conservationem corporis uniti animæ ; sed anima unitur corpori propter intelligere, quod est propria et principalis ejus operatio ; et ideo requirit quod corpus unitum animæ rationali sit optime dispositum ad serviendum animæ in his quæ sunt necessaria ad intelligendum ; et quod de agilitate et de aliis hujusmodi habeat quantum talis dispositio patitur.

[1] Cod. Victorin. et Parm. : « quædam sunt homine. »

Ad decimumsextum dicendum quod Plato ponebat formas rerum per se subsistentes; et quod participatio formarum a materiis est propter materias ut perficiantur, non autem propter formas, quæ per se subsistunt; et ideo sequebatur quod formæ darentur materiis secundum merita earum. Sed secundum sententiam Aristotelis, formæ naturales non per se subsistunt; unde unio formæ ad materiam non est propter materiam, sed propter formam. Non igitur quia materia est sic disposita, talis forma sibi datur; sed ut forma sit talis, oportuit materiam sic disponi; et sic supra dictum est, quod corpus hominis dispositum est secundum quod competit tali formæ.

Ad decimumseptimum dicendum quod corpus cœleste licet sit causa particularium quæ generantur et corrumpuntur, est tamen eorum causa ut agens commune; propter quod sub eo requiruntur determinata agentia ad determinatas species; unde motor corporis cœlestis non oportet quod habeat formas particulares, sed universales; sive sit anima, sive motor separatus. Avicenna tamen posuit, lib. X *Metaph.*, cap. I, quod oportebat animam cœli habere imaginationem, per quam particularia comprehenderet[1]. Cum enim sit causa motus cœli, secundum quem revolvitur cœlum in hoc ubi et in illo; oportet animam cœli, quæ est causa motus, cognoscere hic et nunc; et ita oportet quod habeat aliquam potentiam sensitivam. Sed hoc non est necessarium. Primo quidem, quia motus cœlestis est semper uniformis, et non recipit impedimentum; et ideo universalis conceptio sufficit ad causandum talem motum; particularis enim conceptio requiritur in motibus animalium propter irregularitatem motus, et impedimenta quæ possunt provenire. Deinde, quia etiam substantiæ intellectuales superiores possunt particularia cognoscere sine potentia sensitiva, sicut alibi ostensum est.

Ad decimumoctavum dicendum quod motus cœli est naturalis propter principium passivum sive receptivum motus, quia tali corpori competit naturaliter motus; sed principium activum hujus motus est aliqua substantia intellectualis. Quod autem dicitur quod nullum corpus in suo ubi existens movetur naturaliter, intelligitur de corpore mobili motu recto, quod mutat locum secundum totum, non solum ratione, sed etiam subjecto. Corpus autem quod circulariter movetur, totum quidem non mutat locum subjecto, sed ratione tantum; unde nunquam est extra suum ubi.

Ad decimumnonum dicendum quod probatio illa frivola est, licet Rabbi Moyses eam ponat. Quod si enarrare proprie accipitur cum dicitur : *Cœli enarrant gloriam Dei*, oportet quod cœlum non solum habeat intellectum, sed etiam linguam. Dicuntur ergo cœli enarrare gloriam Dei, si ad litteram exponatur, inquantum ex eis manifestatur hominibus gloria Dei; per quem modum etiam creaturæ insensibiles Deum laudare dicuntur.

Ad vicesimum dicendum quod alia animalia habent æstimativam naturalem determinatam ad aliqua certa; et ideo sufficienter potuit eis provideri a natura aliquibus certis auxiliis; non autem homini, qui propter rationem est infinitarum conceptionum; et ideo loco omnium auxiliorum quæ alia animalia naturaliter habent, habet homo intellectum, qui est species specierum; et manus, quæ sunt organum organorum, per quas potest sibi præparare omnia necessaria.

ARTICULUS IX.

Utrum anima uniatur materiæ corporali per medium.

Nono quæritur utrum anima uniatur materiæ corporali per medium. Et videtur quod sic. Quia in lib. *De spiritu et anima*, cap. X, circa med., dicitur, quod anima habet vires quibus miscetur corpori. Sed vires animæ sunt aliud quam ejus essentia. Ergo anima unitur corpori per aliquod medium.

2. Sed dicendum quod anima unitur corpori mediantibus potentiis, inquantum est motor, sed non inquantum est forma. — Sed contra, anima est forma corporis inquantum est actus; motor autem est inquantum est principium operationis. Principium vero operationis est inquantum est actus, quia unumquodque agit secundum quod actu est.

[1] Sensus est Avicennæ.

Ergo secundum idem anima est forma corporis et motor. Non ergo est distinguendum de anima secundum quod est motor corporis vel forma.

3. Præterea, anima ut est motor corporis non unitur corpori per accidens; quia sic ex anima et corpore non fieret unum per se. Ergo unitur ei per se. Sed quod unitur alicui per seipsum, unitur ei sine medio. Non ergo anima, inquantum est motor, unitur corpori per medium.

4. Præterea, anima unitur corpori ut motor, inquantum est principium operationis. Sed operationes animæ non sunt animæ tantum, sed compositi, ut dicitur in I *De anima*, com. LXV; et sic inter animam et corpus non cadit aliquod medium quantum ad operationes. Non ergo anima unitur corpori per medium inquantum est motor.

5. Præterea, videtur quod etiam uniatur ei per medium, inquantum est forma. Forma enim non unitur cuilibet materiæ, sed propriæ. Fit autem materia propria hujus formæ vel illius per dispositiones proprias, quæ sunt propria accidentia rei; sicut calidum et siccum sunt propria accidentia ignis. Ergo forma unitur materiæ mediantibus propriis accidentibus. Sed propria accidentia animatorum sunt potentiæ animæ. Ergo anima unitur corpori ut forma mediantibus potentiis.

6. Præterea, animal est movens seipsum. Movens autem seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota; ut probatur in VIII *Phys.*, com. XXVIII et XXX. Pars autem movens est anima. Sed pars mota non potest esse materia sola: quia quod est in potentia tantum, non movetur, ut dicitur in V *Phys.*, com. VIII; et ideo corpora gravia et levia licet habeant in seipsis motum, non tamen movent seipsa; quia dividuntur solum in materiam et formam, quæ non potest esse mota. Relinquitur ergo quod animal dividatur in animam, et aliquam partem quæ sit composita ex materia et forma; et sic sequitur quod anima uniatur materiæ corporali mediante aliqua forma.

7. Præterea, in definitione cujuslibet formæ ponitur propria materia ejus. Sed in definitione animæ, inquantum est forma, ponitur corpus physicum organicum potentia vitam habens, ut patet in II *De anima*, com. VIII et IX. Ergo anima unitur hujusmodi corpori ut propriæ materiæ. Sed hoc non potest esse nisi per aliquam formam; scilicet quod sit aliquod corpus physicum organicum potentia vitam habens. Ergo anima unitur materiæ mediante aliqua forma primo materiam perficiente.

8. Præterea, Genes. II, 7, dicitur: *Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.* Spiraculum autem vitæ est anima. Ergo aliqua forma præcedit in materia unionem animæ; et sic anima mediante alia forma unitur materiæ corporali.

9. Præterea, secundum hoc formæ uniuntur materiæ quod materia est in potentia ad eas. Sed materia per prius est in potentia ad formas elementorum quam ad alias formas. Ergo anima et aliæ formæ non uniuntur materiæ nisi mediantibus formis elementorum.

10. Præterea, corpus humanum et cujuslibet animalis est corpus mixtum. Sed in mixto oportet quod remaneant formæ elementorum per essentiam; alias esset corruptio elementorum, et non mixtio. Ergo anima unitur materiæ mediantibus aliis formis.

11. Præterea, anima intellectualis est forma inquantum est intellectualis. Sed intelligere est mediantibus aliis potentiis. Ergo anima unitur corpori ut forma mediantibus aliis potentiis.

12. Præterea, anima non unitur cuilibet corpori; sed corpori sibi proportionato. Oportet ergo proportionem esse inter animam et corpus; et sic mediante proportione anima unitur corpori.

13. Præterea, unumquodque operatur in remotiora per id quod est maxime proximum. Sed vires animæ diffunduntur in totum corpus per cor. Ergo cor est vicinius quam cæteræ partes corporis; et ita mediante corde unietur corpori.

14. Præterea, ut partibus corporis est invenire diversitatem, et ordinem ad invicem. Sed anima est simplex secundum suam essentiam. Cum ergo forma sit proportionata materiæ perfectibili, videtur quod anima uniatur primo uni parti corporis, et ea mediante aliis.

15. Præterea, anima est superior corpore. Sed inferiores vires animæ ligant superiores corporis; non enim intellectus indiget corpore nisi propter imaginationem et sensum, a quibus accipit. Ergo e contrario corpus unitur animæ per ea

quæ sunt suprema et simpliciora, sicut per spiritum et humorem.

16. Præterea, illud quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed subtracto spiritu, et calido naturali extincto, et humido radicali exsiccato, solvitur unio animæ et corporis. Ergo prædicta sunt medium inter animam et corpus.

17. Præterea, sicut anima naturaliter unitur corpori, ita hæc anima unitur huic corpori. Sed hoc corpus est per hoc quod est sub aliquibus dimensionibus terminatis. Ergo anima unitur corpori mediantibus dimensionibus terminatis.

18. Præterea, distantia non conjunguntur nisi per medium. Sed anima et corpus humanum videntur esse maxime distantia; cum unum eorum sit incorporeum et simplex; aliud corporeum et maxime compositum. Ergo anima non unitur corpori nisi per medium.

19. Præterea, anima humana est similis in natura intellectuali substantiis separatis, quæ movent cœlestia corpora. Sed eadem videtur esse habitudo motorum et mobilium. Ergo videtur quod corpus humanum, quod est motum ab anima, habeat aliquid in se de natura cœlestis corporis, quo mediante anima sibi uniatur.

Sed contra est quod dicit Philosophus in VIII *Metaph.*, com. XV et XVI, quod forma unitur materiæ immediate. Anima autem unitur corpori ut forma. Ergo unitur sibi immediate.

Respondeo dicendum quod inter omnia, esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus, ut dicitur in lib. *De causis*, prop. IV; unde oportet, cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiæ, ante omnia intelligatur advenire materiæ, et immediatius cæteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formæ substantialis quod det materiæ esse simpliciter; ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est. Non autem per formas accidentales habet esse simpliciter, sed esse secundum quid; puta esse magnum, vel coloratum, vel aliquid tale. Si qua ergo forma est quæ non det materiæ esse simpliciter, sed adveniat materiæ jam existenti in actu per aliquam formam, non erit forma substantialis. Ex quo patet quod inter formam substantialem et materiam non potest cadere aliqua forma substantialis media, sicut quidam voluerunt, ponentes quod secundum ordinem generum, quorum unum sub altero ordinatur, est ordo diversarum formarum in materia; utpote si dicamus, quod materia secundum unam formam habet quod sit substantia in actu, et secundum aliam quod sit corpus, et iterum secundum aliam quod sit animatum corpus, et sic deinceps. Sed hac positione facta, sola prima forma, quæ faceret esse substantiam actu, esset substantialis; aliæ vero omnes accidentales; quia forma substantialis est quæ facit hoc aliquid, ut jam dictum est, art. I. Oportet igitur dicere, quod eadem numero forma sit per quam res habet quod sit substantia, et quod sit in ultima specie specialissima, et in omnibus intermediis generibus. Relinquitur ergo dicendum, quod cum formæ rerum naturalium sint sicut numeri, in quibus est diversitas speciei, addita vel subtracta unitate, ut dicitur in VIII *Metaphys.*, com. X; oportet intelligere diversitatem formarum naturalium, secundum quas constituitur materia in diversis speciebus, ex hoc quod una addit perfectionem super aliam, utputa quod una forma constituit in esse corporali tantum: hunc enim oportet esse infimum gradum formarum animalium, eo quod materia non est in potentia nisi ad formas corporales. Quæ enim incorporea sunt, immaterialia sunt, ut in præcedentibus ostensum est. Alia autem perfectior forma constituit materiam in esse corporali, et ulterius dat ei esse vitale; et ulterius alia forma dat ei et esse corporale, et esse vitale, et super hoc addit ei esse sensitivum; et sic est in aliis. Oportet ergo intelligere quod forma perfectior secundum quod constituit materiam in perfectione inferioris gradus, simul cum materia compositum intelligatur [1] ut materiale respectu ulterioris perfectionis, et sic ulterius procedendo; utpote materia prima, secundum quod jam constituta est in esse corporeo, est materia respectu ulterio-

[1] Sic codd. et sensus est : « oportet ergo ut secundum quod forma perfectior constituit materiam in perfectione inferioris gradus, hæc ipsa forma intelligatur esse simul cum materia compositum quoddam quod sit ut materiale, etc. » — Parm. : « oportet ergo intelligere quod forma perfectior secundum quod simul cum materia compositum constituit in perfectione. »

ris perfectionis, quæ est vita; et exinde est quod corpus est genus corporis viventis; et animatum, sive vivens, est differentia. Nam genus sumitur a materia, et differentia a forma; et sic quodammodo una et eadem forma, secundum quod constituit materiam in actu inferioris gradus, est media inter materiam, et seipsam, secundum quod constituit eam in actu superioris gradus. Materia autem prout intelligitur constituta in esse substantiali secundum perfectionem inferioris gradus, per consequens intelligi potest ut accidentibus subjecta. Nam substantia secundum illum inferiorem gradum perfectionis necesse est quod habeat quædam accidentia propria quæ necesse est ei inesse; sicut ex hoc quod materia constituitur in esse corporeo per formas, statim consequitur ut sint in ea dimensiones, per quas intelligitur materia divisibilis per diversas partes, ut sic secundum diversas sui partes possit esse susceptiva diversarum formarum; et ulterius ex quo materia intelligitur constituta in esse quodam substantiali, intelligi potest ut susceptiva accidentium quibus disponitur ad ulteriorem perfectionem, secundum quam materia fit propria ad ulteriorem perfectionem suscipiendam. Hujusmodi autem dispositiones præintelliguntur formæ ut inductæ ab agente in materiam, licet sint quædam accidentia in propria formæ, quæ non nisi ex ipsa forma causentur in materia; unde non præintelliguntur in materia formæ quasi dispositiones, sed magis forma præintelligitur eis, sicut causa effectibus. Sic igitur cum anima sit forma substantialis, quia constituit hominem in determinata specie substantiæ, non est aliqua alia forma substantialis media inter animam et materiam primam; sed homo ab ipsa anima rationali perficitur secundum diversos gradus perfectionum, ut sit scilicet corpus, et animatum corpus, et animal rationale. Sed oportet quod materia secundum quod intelligitur ut recipiens ab ipsa anima rationali perfectiones inferioris gradus, puta quod sit corpus, et animatum corpus, et animal, intelligatur simul cum dispositionibus convenientibus, quod sit materia propria ad animam rationalem, secundum quod dat ultimam perfectionem. Sic igitur anima, secundum quod est forma dans esse, non habet aliquid aliud medium inter se et materiam primam. Sed quia eadem forma quæ dat esse materiæ, est etiam operationis principium, eo quod unumquodque agit secundum quod est actu; necesse est quod anima, sicut et quælibet alia forma, sit etiam operationis principium. Sed considerandum est quod secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gradus earum in virtute operandi, cum operatio sit existentis in actu; et ideo quanto aliqua forma est majoris perfectionis in dando esse, tanto etiam est majoris virtutis in operando. Unde formæ perfectiores habent plures operationes et magis diversas quam formæ minus perfectæ. Et inde est quod ad diversitatem operationum in rebus minus perfectis sufficit diversitas accidentium. In rebus autem magis perfectis requiritur ulterius diversitas partium; et tanto magis, quanto forma fuerit perfectior. Videmus enim quod igni conveniunt diversæ operationes secundum diversa accidentia; sicut ferri sursum secundum levitatem, calefacere secundum calorem, et sic de aliis; sed tamen quælibet harum operationum competit igni secundum quamlibet partem ejus. In corporibus vero animatis quæ habent nobiliores formas, diversis operationibus deputantur diversæ partes; sicut in plantis alia est operatio radicis, alia rami, et stipitis; et quanto corpora animata fuerint perfectiora, tanto propter majorem perfectionem necesse est inveniri majorem diversitatem in partibus. Unde cum anima rationalis sit perfectissima formarum naturalium, in homine invenitur maxima distinctio partium propter diversas operationes; et anima singulis earum dat esse substantiale, secundum illum modum qui competit operationi ipsarum. Cujus signum est, quod remota anima, non remanet neque caro neque oculus nisi æquivoce. Sed cum oporteat ordinem instrumentorum esse secundum ordinem operationum; diversarum autem operationum quæ sunt ab anima, una naturaliter præcedit alteram; necessarium est quod una pars corporis moveatur per aliam ad suam operationem. Sic ergo inter animam secundum quod est motor est principium operationum, et totum corpus, cadit aliquid medium; quia mediante aliqua prima parte primo mota movet alias partes ad suas operationes, sicut mediante corde movet alia membra ad vitales operationes: sed

secundum quod dat esse corpori, immediate dat esse substantiale et specificum omnibus partibus corporis. Et hoc est quod a multis dicitur, quod anima unitur corpori ut forma sine medio; ut motor autem per medium. Et hæc opinio procedit secundum sententiam Aristotelis qui ponit animam esse formam substantialem corporis. Sed quidem ponentes secundum opinionem Platonis animam uniri corpori sicut unam substantiam alii, necesse habuerunt ponere media quibus anima uniretur corpori; quia diversæ substantiæ et distantes non colligantur, nisi sit aliquid quod uniat eas; et sic posuerunt quidam spiritum et humorem esse medium inter animam et corpus, et quidam lucem, et quidam potentias animæ, vel aliquid aliud hujusmodi. Sed nullum istorum est necessarium, si anima est forma corporis; quia unumquodque secundum quod est ens, est unum; unde cum forma secundum seipsam det esse materiæ, secundum seipsam unitur materiæ primæ, et non per aliud aliquod ligamentum.

Ad primum ergo dicendum quod vires animæ sunt qualitates ejus quibus operatur; et ideo cadunt media inter animam et corpus, secundum quod anima movet corpus, non autem secundum quod dat ei esse. Tamen sciendum quod liber qui inscribitur *De spiritu et anima* non est Augustini, et quod auctor illius opinatus est quod anima sit suæ potentiæ. Unde totaliter cessat objectio.

Ad secundum dicendum quod licet anima sit forma inquantum est actus, et similiter inquantum est motor; et ita secundum idem sit forma et motor; tamen alius est effectus ejus secundum quod est forma, et alius secundum quod est motor; et propter hoc locum habet distinctio.

Ad tertium dicendum quod ex motore et mobili non fit unum per se inquantum hujusmodi; sed ex hoc motore qui est anima, et ex hoc mobili quod est corpus fit unum per se, inquantum anima est forma corporis.

Ad quartum dicendum quod quantum ad illam operationem animæ quæ est compositi, non cadit aliquod medium inter animam et quamlibet partem corporis; sed est una pars corporis per quam primo exercet anima illam operationem quæ cadit media inter animam secundum quod est principium illius operationis, et omnes alias partes corporis, quæ participant illam operationem.

Ad quintum dicendum quod dispositiones accidentales quæ faciunt materiam propriam ad aliquam formam, non sunt mediæ totaliter inter formam et materiam; sed inter formam secundum quod dat ultimam perfectionem, et materiam secundum quod jam est perfecta perfectione inferioris gradus. Materia enim secundum seipsam est prima respectu infimi gradus perfectionis, quia secundum seipsam est in potentia ad esse substantiale corporeum. Nec ad hoc requirit aliquam dispositionem; sed hac perfectione præsupposita in materia requiruntur dispositiones ad ulteriorem perfectionem. Tamen sciendum est quod potentiæ animæ sunt accidentia propria animæ, quæ non sunt sine ea; unde non habent rationem dispositionis ad animam secundum quod sunt ejus potentiæ, nisi secundum quod potentiæ inferioris partis animæ dicuntur dispositiones ad superiorem partem, sicut potentia animæ vegetabilis ad animam sensibilem, secundum quod ex præmissis intelligi potest.

Ad sextum dicendum quod ratio illa concludit quod anima vel animal dividatur in duas partes, quarum una est sicut corpus mobile, et alia sicut motor. Quod quidem verum est; sed oportet intelligere, quod anima movet corpus per apprehensionem et appetitum. Apprehensio autem et appetitus in homine duplex est. Una quidem quæ est animæ tantum, non per organum corporale; quæ est partis intellectivæ. Alia quæ est conjuncti; et est partis sensitivæ. Illa autem quæ est partis intellectivæ, non movet corpus nisi mediante ea quæ est partis sensitivæ; quia cum motus sit circa aliquod singulare, apprehensio universalis, quæ est intellectus, non movet nisi mediante particulari, quæ est sensus. Sic igitur homo vel animal cum dividitur in partem moventem et partem motam, non est hæc divisio in solam animam et solum corpus; sed in unam partem corporis animati, et animam. Nam illa pars animati corporis cujus operatio est apprehendere et appetere, movet totum corpus. Sed si supponatur quod pars intellectiva immediate moveat, ita quod pars movens in homine sit anima tantum; adhuc remanebit responsio, secundum præhabita. Nam anima humana erit movens secundum id quod est supremum in ipsa, sci-

licet per partem intellectivam; motum autem erit non materia prima tantum, sed materia prima secundum quod est constituta in esse corporali et vitali, non per aliam formam nisi per eamdem animam. Unde non erit necessarium ponere formam substantialem mediam inter animam et materiam primam. Sed quia in animali est quidam motus qui non est per apprehensionem et appetitum, sicut [1] motus cordis, et etiam motus augmenti et decrementi, et motus alimenti diffusi per totum corpus, quod etiam est commune plantis; quantum ad hujusmodi motus dicendum est quod cum anima animali non solum det id quod est proprium sibi, sed etiam id quod est inferiorum formarum, ut ex dictis patet: sicut inferiores formæ sunt principia naturalis motus in corporibus naturalibus, ita etiam anima in corpore animalis. Unde Philosophus dicit in II *De anima*, com. XXVI, quod anima est natura talis corporis; et propter hoc operationes animæ distinguuntur in animales et naturales; ut illæ dicantur animales quæ sunt ab anima secundum id quod est proprium sibi; naturales autem quæ sunt ab anima secundum quod facit effectum inferiorum formarum naturalium. Secundum hoc ergo dicendum, quod sicut ignis per formam suam naturalem habet naturalem motum quo tendit sursum; ita aliqua pars corporis animati in qua primo invenitur motus qui non est per apprehensionem, habet hunc motum naturaliter per animam: sicut enim ignis naturaliter movetur sursum, ita sanguis naturaliter movetur ad loca propria et determinata; et similiter cor naturaliter movetur motu sibi proprio: licet ad hoc etiam cooperatur resolutio spirituum facta ex sanguine, quibus cor dilatatur et constringitur, ut Aristoteles dicit ubi agit de respiratione et inspiratione. Sic ergo prima pars in qua talis motus invenitur, non est movens seipsam, sed movetur naturaliter, sicut ignis; sed ista pars movet aliam; et sic totum animal est movens seipsum: cum una pars ejus sit movens, et alia sit mota.

Ad septimum dicendum quod corpus physicum organicum comparatur ad animam sicut materia ad formam: non quod sit tale per aliquam aliam formam; sed quia hoc ipsum habet per animam, ut supra ostensum est.

Et similiter dicendum ad octavum. Nam quod in Genesi dicitur: *Formavit Deus hominem de limo terræ;* non præcedit tempore hoc quod sequitur: *et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ;* sed ordine naturæ tantum.

Ad nonum dicendum quod materia secundum ordinem est in potentia ad formas; non quod recipiat diversas formas substantiales ordinatim; sed quia id quod est proprium superioris formæ, non recipitur nisi mediante eo quod est proprium inferioris formæ, sicut expositum est; et per hunc modum intelligitur quod mediantibus formis elementaribus recipiat alias formas.

Ad decimum dicendum quod formæ elementares non actu sunt in mixto secundum essentiam, licet hoc Avicenna posuerit: non enim possent esse in una parte materiæ; si autem essent in diversis partibus, non esset mixtio secundum totum, quæ est vera mixtio; sed esset mixtio minima, quæ est mixtio ad sensum. Dicere etiam, quod formæ elementorum recipiant magis et minus, ut Averroes dicit, ridiculum est; cum sint formæ substantiales, quæ magis et minus recipere non possunt. Nec aliquid est medium inter substantiam et accidens, ut ipse fingit. Nec dicendum est quod totaliter corrumpantur; sed quod maneant virtute, ut Aristoteles dicit; et hoc est inquantum manent accidentia propria elementorum secundum aliquem modum, in quibus manet virtus elementorum.

Ad undecimum dicendum quod licet anima sit forma corporis secundum essentiam animæ intellectualis, non tamen secundum operationem intellectualem.

Ad duodecimum dicendum quod proportio quæ est inter animam et corpus, est in ipsis proportionatis; unde non oportet quod sit aliqua res media inter animam et corpus.

Ad decimumtertium dicendum quod cor est primum instrumentum per quod anima movet ceteras partes corporis; et ideo eo mediante anima unitur reliquis partibus corporis ut motor, licet ut forma uniatur unicuique parti corporis per se et immediate.

Ad decimumquartum dicendum quod licet anima sit forma simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute, secundum quod est principium diversa-

[1] Al.: « sed. »

rum operationum. Et quia forma perficit materiam non solum quantum ad esse, sed etiam ad operandum; ideo oportet quod licet anima sit una forma, partes corporis diversimode perficiantur ab ipsa, et unaquæque secundum quod competit ejus operationi; et secundum hoc etiam oportet esse ordinem in partibus secundum ordinem operationum, ut dictum est; sed iste ordo est secundum operationem corporis ad animam, ut est motor.

Ad decimumquintum dicendum quod inferiores vires animæ possunt intelligi ligare superiores vires corporis quantum ad operationem; prout scilicet superiores vires indigent operationibus inferiorum, quæ exercentur per corpus; et eodem modo corpus per superiores sui partes conjungitur animæ secundum operationem et motum.

Ad decimumsextum dicendum quod forma sicut non advenit materiæ nisi sit facta propria per debitas dispositiones, ita cessantibus propriis dispositionibus forma in materia remanere non potest; et hoc modo unio animæ ad corpus solvitur remoto calore et humiditate naturali, et aliis hujusmodi, inquantum his disponitur corpus ad susceptionem animæ. Unde hujusmodi cadunt media inter animam et corpus ut dispositiones. Quod quomodo sit, dictum est supra, in corp. art.

Ad decimumseptimum dicendum quod dimensiones non possunt intelligi in materia nisi secundum quod materia intelligitur constituta per formam substantialem in esse substantiali corporeo: quod quidem non fit per aliam formam in homine quam per animam, ut dictum est. Unde hujusmodi dimensiones non præintelliguntur ante animam in materia totaliter, sed quantum ad ultimos gradus perfectionis, ut supra, in corp. art., expositum est.

Ad decimumoctavum dicendum quod anima et corpus non sunt distantia sicut res diversorum generum vel specierum, cum neuter eorum sit in genere vel specie, ut in superioribus quæstionibus habitum est, sed solum compositum ex eis; sed anima est forma corporis per seipsam dans ei esse; unde per se et immediate ei unitur.

Ad decimumnonum dicendum quod corpus humanum habet aliquam communicationem cum corpore cœlesti; non quod aliquid corporis cœlestis, ut lux, interveniat medium inter animam et corpus; sed secundum quod est constitutum in quadam æqualitate complexionis remotæ a contratrietate, ut in superioribus expositum est.

ARTICULUS X.

Utrum anima sit in toto corpore et qualibet parte ejus. — I part., quæst. LXXVI, art. VIII.

Decimo quæritur utrum anima sit in toto corpore et in qualibet parte ejus. Et videtur quod non. Anima enim est in corpore sicut perfectio in perfectibili. Sed perfectibile ab anima est corpus organicum; est enim anima « Actus corporis physici organici potentia vitam habentis, » ut dicitur in II *De anima*, com. VI et V. Ergo anima non est nisi in corpore organico. Sed non quælibet pars corporis est organicum corpus. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

2. Præterea, forma est proportionata materiæ. Sed anima, prout est forma corporis, est quædam essentia simplex. Ergo non respondet ei materia multiplex. Sed diversæ partes corporis vel hominis vel animalis sunt sicut materia multiplex, cum habeant magnam diversitatem ad invicem. Non ergo anima est forma cujuslibet partis corporis; et ita non est anima in qualibet parte corporis.

3. Præterea, extra totum nihil est sumere. Si igitur anima est tota in qualibet parte corporis, extra illam partem nihil est de anima. Ergo est impossibile quod sit tota in qualibet parte corporis.

4. Præterea, Philosophus dicit in lib. *De causa motus animalium*, cap. VII: « Æstimandum est constare animal quemadmodum civitatem bene legibus rectam. In civitate enim quando semel stabilitus fuerit ordo, nihil opus est separato Monarcha; quoniam non oportet esse per singula eorum quæ fiunt; sed per se quilibet facit quod auctoritate ipsius ordinatum est, et fit hoc post hoc propter consuetudinem. In animalibus autem idem hoc propter naturam fit, et quia natum est unumquodque sic constitutum facere proprium opus, ut non opus sit in unoquoque esse animam, sed in quodam principio corporis existente, alia quidem vivere eo quod apta nata sunt, facere autem proprium opus propter naturam. »

Non ergo anima est in qualibet parte corporis, sed in una tantum.

5. Præterea, Philosophus dicit in VIII *Physic.*, quod motor cœli oportet quod sit in centro, vel in aliquo signo circumferentiæ; quia hæc duo sunt principia in motu circulari; et ostendit quod non potest esse in centro, sed in circumferentia; quia quanto aliqua sunt propinquiora circumferentiæ et remotiora a centro, tanto sunt velocioris motus. Ergo, a simili, oportet quod motus animæ sit in illa parte animalis in qua præcipue apparet motus. Hæc autem est eorum cor. Ergo anima est tantum in corde.

6. Præterea, Philosophus dicit in lib. *De juventute et senect.*, com. LXXXIV, quod plantæ habent principium nutritivum in medio superioris et inferioris. Sed sicut superius et inferius est in plantis; ita in animalibus est superius et inferius; dexterum et sinistrum; ante et retro. Ergo oportet principium vitæ, quod est anima, esse in animali in medio harum particularum. Hoc autem est cor. Ergo anima est tantum in corde.

7. Præterea, omnis forma quæ est in aliquo toto et qualibet parte ejus, denominat totum et quamlibet partem; sicut patet de forma ignis; nam ignis quælibet pars, ignis est; non autem quælibet pars animalis animal est. Non ergo anima est in qualibet parte corporis.

8. Præterea, intelligere ad aliquam partem animæ pertinet. Sed intelligere non est in aliqua parte corporis. Non ergo tota anima est in qualibet parte corporis.

9. Præterea, Philosophus dicit in II *De anima*, com. IX, quod sicut anima se habet ad corpus, ita pars animæ ad partem corporis. Si ergo anima est in toto corpore, non erit in qualibet parte corporis tota, sed pars ejus.

10. Sed dicebatur quod Philosophus loquitur de anima et partibus ejus inquantum est motor, non inquantum est forma. — Sed contra, Philosophus dicit, ibidem, quod si oculus esset animal, visus esset anima ejus. Sed anima est forma animalis. Ergo pars animæ est in corpore ut forma, et non ut motor tantum.

11. Præterea, anima est principium vitæ in animali. Si ergo anima esset in qualibet parte corporis, pars corporis immediate acciperet vitam ab anima; et ita una pars non dependeret ab alia in vivendo; quod patet esse falsum. Nam aliæ partes in vivendo dependent a corde.

12. Præterea, anima movetur per accidens ad motum corporis in quo est; et similiter quiescit per accidens quiescente corpore in quo est. Contingit autem, quiescente una parte corporis, aliam moveri. Si ergo anima est in qualibet parte corporis, oportet quod anima simul[1] moveatur et quiescat; quod videtur impossibile.

13. Præterea, omnes potentiæ animæ radicantur in essentia animæ. Si igitur essentia animæ sit in qualibet parte corporis, oportet quod quælibet potentia animæ sit in qualibet parte corporis; quod patet esse falsum; nam auditus non est in oculo, sed in aure tantum, et sic de aliis.

14. Præterea, omne quod est in altero, est in eo per modum ejus in quo est. Si igitur anima est in corpore, oportet quod sit in eo per modum corporis. Sed modus corporis est ut ubi est una pars non sit alia. Ergo ubi est una pars animæ, non est alia; et ita non est tota in qualibet parte corporis.

15. Præterea, quædam animalia imperfecta quæ dicuntur anulosa, decisa vivunt, propter hoc quod anima remanet in qualibet parte corporis post decisionem. Sed homo et alia animalia perfecta non vivunt decisa. Non igitur in eis anima est in qualibet parte corporis.

16. Præterea, sicut homo et animal est quoddam totum ex diversis partibus consistens, ita et domus. Sed forma domus non est in qualibet parte domus, sed in tota. Ergo et anima, quæ est forma animalis, non est tota in qualibet parte corporis, sed in toto.

17. Præterea, anima dat esse corpori inquantum est forma ejus. Est autem forma ejus secundum suam essentiam, quæ simplex est. Ergo per suam essentiam simplicem dat esse corpori. Sed ab uno non est naturaliter nisi unum. Si igitur sit in qualibet parte corporis sicut forma, sequetur quod cuilibet parti corporis det esse uniforme.

18. Præterea, magis intime unitur forma materiæ quam locatum loco. Sed unum locatum non potest esse in diversis locis simul, etiam si sit substantia spiri-

[1] Al. : « similiter. »

tualis; non enim conceditur a magistris quod Angelus sit in diversis locis simul. Ergo nec anima potest esse in diversis partibus corporis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in VI *De Trin.*, cap. VI, quod anima est tota in toto corpore, et tota in qualibet parte ejus.

Præterea, anima non dat esse corpori nisi secundum quod unitur ei. Sed anima dat esse toti corpori, et cuilibet parti ejus. Ergo anima est in toto corpore, et in qualibet parte ejus.

Præterea, anima non operatur nisi ubi est. Sed operationes animæ apparent in qualibet parte corporis. Ergo anima est in qualibet parte corporis.

Respondeo dicendum quod veritas hujus quæstionis ex præcedenti, art. v, dependet. Ostensum est enim quod anima, secundum quod est forma corporis, non unitur toti corpori mediante aliqua parte ejus, sed toti corpori immediate. Est enim forma et totius corporis, et cujuslibet partis ejus. Et hoc necesse est dicere. Cum enim corpus hominis, aut cujuslibet alterius animalis sit quoddam totum naturale, dicetur unum ex eo quod unam formam habeat qua perficitur non solum secundum aggregationem aut compositionem, ut accidit in domo, et in aliis hujusmodi. Unde oportet quod quælibet pars hominis et animalis recipiat esse et speciem ab anima sicut a propria forma. Unde Philosophus dicit II *De anima*, text. IX, quod recedente anima, neque oculus neque caro neque aliqua pars remanet nisi æquivoce. Non est autem possibile quod aliquid recipiat esse et speciem ab aliquo separato sicut a forma; hoc enim simile esset Platonicorum positioni, qui posuerunt hujusmodi sensibilia recipere esse et speciem per participationem formarum separatarum; sed oportet quod forma sit aliquid ejus cui dat esse. Nam forma et materia sunt principia intrinsecus constituentia essentiam rei. Unde oportet quod si anima dat esse et speciem, ut forma, cuilibet parti corporis, secundum sententiam Aristotelis, sit in qualibet parte corporis: nam et ea ratione dicitur anima esse in toto, quia est forma totius. Unde si est forma cujuslibet partis; oportet quod sit in qualibet; et non in toto tantum, nec in una parte tantum. Et hæc definitio animæ convenit; est enim anima actus corporis organici. Corpus autem organicum est constitutum ex diversis organis. Si ergo anima esset in una parte tantum ut forma, non esset actus corporis organici; sed actus unius organi tantum, puta cordis, aut alicujus alterius; et reliquæ partes essent perfectæ per alias formas; et sic totum non esset unum quid naturaliter, sed compositione tantum. Relinquitur ergo quod anima sit in toto corpore et in qualibet parte ejus.

Sed quia etiam quæritur an sit tota in toto et in qualibet parte ejus, considerandum est qualiter hoc dicitur. Potest autem attribui totalitas alicui formæ tripliciter, secundum quod tribus modis convenit aliquid habere partes. Uno enim modo aliquid habet partes secundum divisionem quantitatis, prout scilicet dividitur numerus aut magnitudo. Uni autem formæ non competit totalitas numeri nec magnitudinis, nisi forte per accidens, puta in formis quæ per accidens dividuntur divisione continui, sicut albedo per divisionem superficiei. Alio modo dicitur aliquid totum per comparationem ad partes essentiales speciei; sicut materia et forma dicuntur partes compositi; genus et differentia partes quodammodo speciei; et hic modus totalitatis attribuitur etiam essentiis simplicibus ratione suæ perfectionis; eo quod sicut composita habent perfectam speciem ex conjunctione principiorum essentialium, ita substantiæ et formæ simplices habent perfectam speciem per seipsas. Tertio modo dicitur totum per comparationem ad partes virtutis, seu potestatis; quæ quidem partes accipiuntur secundum divisionem operationum. Si qua igitur forma accipiatur quæ dividitur per continui divisionem, et quæratur de ea utrum sit in qualibet parte corporis tota, utpote utrum albedo sit in parte superficiei tota; si accipiatur per comparationem ad partes quantitativas, quæ quidem totalitas pertinet ad albedinem per accidens, non est tota in qualibet parte, sed tota in toto, et pars in parte. Si autem quæratur de totalitate quæ pertinet ad speciem, sic tota est in qualibet parte; nam æque intensa est albedo in aliqua parte sicut in toto. Sed verum est quod adhuc secundum virtutem non est tota in qualibet parte. Non enim potest tantum in disgregando albedo quæ est in parte superficiei, sicut albedo quæ est in tota superficie; sicut neque tantum potest calor qui est in parvo igne ad calefaciendum, sicut calor qui

est in magno igne. Supposito autem ad præsens quod sit una tantum anima in corpore hominis (de hoc enim postea quæretur;) dicendum quod non dividitur divisione quantitatis quæ est numerus. Planum est etiam quod non dividitur divisione continui, præcipue anima animalium perfectorum, quæ decisa non vivunt. Secus enim esset forte de animabus animalium anulosorum, in quibus est una anima in actu, et plures in potentia, ut Philosophus docet, II *De anima*, com. xx. Relinquitur igitur quod in anima hominis, et cujuslibet animalis perfecti, non potest accipi totalitas nisi secundum perfectionem speciei, et secundum potentiam seu virtutem. Dicimus ergo quod cum perfectio speciei pertineat ad animam secundum suam essentiam, anima autem secundum suam essentiam est forma corporis, et prout est forma corporis est in qualibet parte corporis, ut ostensum est; relinquitur quod anima tota sit in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis speciei. Si autem accipiatur totalitas quantum ad virtutem et potestatem, sic non est tota in qualibet parte corporis, nec etiam tota in toto, si loquamur de anima hominis. Ostensum et enim ex superiobus quæstionibus, art. I, II et V hujus quæst., quod anima humana, quia excedit corporis capacitatem, remanet ei virtus ad operandum operationes quasdam sine communicatione corporis, sicut intelligere et velle. Unde intellectus et voluntas non sunt actus alicujus organi corporalis; sed quantum ad alias operationes quas exercet per organa corporalia, tota virtus et potestas ejus est in toto corpore; non autem in qualibet parte corporis, quia diversæ partes corporis sunt proportionatæ ad diversas operationes animæ. Unde secundum illam potentiam tantum est in aliqua parte quæ respicit operationem quæ per illam partem corporis exercetur.

Ad primum ergo dicendum quod cum materia sit propter formam, forma autem ordinetur ad propriam operationem; oportet quod talis sit materia uniuscujusque formæ ut competat operationi illius formæ; sicuti materiam serræ oportet esse ferream, quod competit ad opus serræ propter suam duritiem. Cum ergo anima propter suæ virtutis perfectionem possit in diversas operationes; necessarium est quod materia ejus sit corpus constitutum ex partibus congruentibus ad diversas operationes animæ quæ dicuntur organa; et propter hoc, totum corpus, cui respondet principaliter anima ut forma, est organum: partes autem sunt propter totum; unde animæ non respondet pars corporis sicut proprium et principale perfectibile, sed secundum quod habet ordinem ad totum. Unde non oportet quod quælibet pars animalis[1] sit corpus organicum, licet anima sit forma ejus.

Ad secundum dicendum quod cum materia sit propter formam, hoc modo forma dat esse et speciem materiæ, secundum quod congruit suæ operationi: et quia corpus perfectibile ab anima ad hoc quod congruat diversis operationibus animæ, requirit diversitatem in partibus; ideo, licet sit una et simplex secundum suam essentiam, diversimode partes corporis perficit.

Ad tertium dicendum quod cum anima sit in una parte corporis eo modo quo dictum est, nihil animæ est extra animam quæ est in hac parte corporis; non tamen sequitur quod animæ nihil sit extra hanc partem corporis; sed quod nihil sit extra totum corpus, quod principaliter perficit.

Ad quartum dicendum quod Philosophus ibi loquitur de anima quantum ad potentiam motivam; principium enim motus corporis est in aliqua parte corporis, scilicet in corde; et per illam partem movet totum corpus; et hoc patet per exemplum quod ponit de rectore.

Ad quintum dicendum quod motor cœli non circumscribitur loco secundum suam substantiam; sed Philosophus intendit ostendere ubi sit quantum ad principium movendi; et hoc modo quantum ad principium motus anima est in corde.

Ad sextum dicendum quod etiam in plantis anima dicitur esse in medio ejus quod est sursum et deorsum, inquantum est principium quarumdam operationum; et similiter est in animalibus.

Ad septimum dicendum quod ideo non quælibet pars animalis est animal, sicut quælibet pars ignis est ignis, quia

[1] Codd.: « animæ; » sed erronee.

omnes operationes ignis salvantur in qualibet parte ignis; non autem omnes operationes animalis salvantur in qualibet parte ejus, maxime in animalibus perfectis.

Ad octavum dicendum quod ratio illa concludit animam non esse totam in qualibet parte corporis secundum suam virtutem; quod dictum est esse verum.

Ad nonum dicendum quod partes animæ accipiuntur a Philosopho non quantum ad essentiam animæ, sed quantum ad ejus potestatem; et ideo dicit, quod sicut anima est in toto corpore, ita pars animæ in parte corporis; quia sicut totum corpus organicum se habet ut deserviat operationibus animæ quæ per corpus exercentur, ita se habet unum organum ad unam determinatam operationem.

Ad decimum dicendum quod potentia animæ radicatur in essentia; et ideo ubicumque est aliqua potentia animæ, ibi est essentia animæ. Quod ergo dicit Philosophus, quod si oculus animalis esset animal, visus esset anima ejus, non intelligitur de potentia animæ sine ejus essentia; sicut et totius corporis dicitur anima sensibilis esse forma per essentiam suam, non per potentiam sensitivam.

Ad undecimum dicendum quod cum anima operetur in alias partes corporis per aliquam unam potentiam, corpus autem disponatur ad hoc quod sit proportionatum esse animæ per actionem animæ, quæ est causa efficiens corporis, ut Aristoteles dicit in II *De anima*, com. XXXVI; necesse est quod dispositio aliarum partium, secundum quam sunt perfectibiles ab anima, dependeat ab una prima parte, videlicet a corde; et pro tanto vita aliarum partium dependet a corde, quia postquam desinit esse in aliqua parte debita dipositio, anima non unitur ei ut forma. Non autem propter hoc removetur quin anima sit immediate forma cujuslibet partis corporis.

Ad duodecimum dicendum quod anima non movetur neque quiescit, moto seu quiescente corpore, nisi per accidens. Non autem inconveniens est, si aliquid movetur et quiescit simul per accidens; sicut non est inconveniens quod aliquid moveatur per accidens contrariis motibus, ut puta si quis in navi deferretur contra cursum navis.

Ad decimumtertium dicendum quod licet omnes potentiæ radicentur in essentia animæ, tamen quælibet pars corporis recipit animam secundum suum modum; et ideo in diversis partibus est secundum diversas potentias; neque oportet quod in unaquaque sit secundum omnes.

Ad decimumquartum dicendum quod cum dicitur, unumquodque esse in alio secundum modum ejus in quo est, intelligitur quantum ad capacitatis ipsius modum, non quantum ad naturam ejus. Non enim oportet ut id quod est in aliquo, habeat naturam et proprietatem ejus in quo est; sed quod recipiatur in eo secundum capacitatem ipsius. Manifestum est enim quod aqua non habet naturam amphoræ; unde nec oportet quod anima habeat istam naturam corporis, ut ubi est una pars ejus, ibi sit alia.

Ad decimumquintum dicendum quod animalia anulosa decisa vivunt, non solum quia anima est in qualibet parte corporis; sed quia anima eorum, cum sit imperfecta, et paucarum actionum, requirit paucam diversitatem in partibus, quæ etiam invenitur in parte decisa a vivente; unde, cum retineat dispositionem per quam totum corpus est perfectibile ab anima, remanet in eo anima. Secus autem est in animalibus perfectis.

Ad decimumsextum dicendum quod forma domus, sicut et aliæ formæ artificiales, est forma accidentalis; unde non dat esse et speciem toti et cuilibet parti; neque totum est unum simpliciter, sed unum aggregatione. Anima autem est forma substantialis corporis, dans esse et speciem toti et partibus; et totum ex partibus constitutum, est unum simpliciter; unde non est simile.

Ad decimumseptimum dicendum quod anima quamvis sit una et simplex in essentia, habet tamen virtutem ad diversas operationes; et quia naturaliter dat esse et speciem suo perfectibili inquantum est forma corporis secundum essentiam; ea autem quæ sunt naturaliter, sunt propter finem; oportet quod anima constituat in corpore diversitatem partium, prout congruit diversis operationibus; et verum est quod propter hujusmodi diversitatem, cujus ratio est ex fine, et non ex forma tantum, in constitutione viventium magis apparet quod natura operetur propter finem quam in aliis rebus naturalibus, in quibus una forma uniformiter perficit suum perfectibile.

Ad decimumoctavum dicendum quod simplicitas animæ et Angeli non est existimanda ad modum simplicitatis puncti, quod habet determinatum situm in continuo; et ideo quod simplex est, non potest esse simul in diversis partibus continui. Sed Angelus et anima dicuntur simplicia per hoc quod omnino carent quantitate; et ideo non applicantur ad continuum nisi per contactum virtutis; unde totum illud quod virtute Angeli contingitur, respondet Angelo, qui non unitur ut forma, ut locus unus; et animæ, quæ unitur ut forma, ut perfectibile unum; et, sicut Angelus, est in qualibet parte sui perfectibilis, tota.

ARTICULUS XI.

Utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis, sit una substantia. — I part., qu. LXXVI, art. III.

Undecimo quæritur utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis, sit una substantia. Et videtur quod non. Ubicumque enim est actus animæ, ibi est et anima. Sed in embryone actus animæ vegetabilis præcedit actum animæ sensibilis; et actus animæ sensibilis actum animæ rationalis. Ergo in concepto primum est anima vegetabilis quam sensibilis, et sensibilis, quam rationalis; et ita non sunt idem secundum substantiam.

2. Sed dicebatur quod actus animæ vegetabilis et sensibilis non est in embryone ab anima quæ sit in embryone, sed a virtute in eo existente ab anima parentis. — Sed contra, nullum agens finitum agit sua virtute nisi secundum determinatam distantiam, ut patet in motu projectionis; projiciens enim usque ad locum determinatum projicit secundum modum suæ virtutis. Sed in embryone apparent motus et operationes animæ, quantumcumque parens distet, cujus tamen virtus finita est. Non igitur operationes animæ sunt in embryone per virtutem animæ parentis.

3. Præterea, Philosophus dicit in lib. *De generat. animalium* II, cap. II, quod embryo prius est animal quam homo. Sed animal non est nisi quod habet animam sensibilem; homo autem est per animam rationalem. Ergo ipsa anima sensibilis est prius in embryone quam anima rationalis; et non solum virtus ejus.

4. Præterea, vivere et sentire sunt operationes quæ non possunt esse nisi a principio intrinseco: sunt enim actus animæ. Ergo cum embryo vivat et sentiat antequam habeat animam rationalem, vivere et sentire non erunt ex anima exteriori parentis, sed ab anima intus existente.

5. Præterea, Philosophus dicit in II *De anima*, com. XXXVI, quod anima est causa corporis viventis non solum sicut forma, sed sicut efficiens et finis. Sed non esset efficiens causa corporis nisi adesset corpori quando formatur. Formatur autem ante infusionem animæ rationalis. Ergo ante infusionem animæ rationalis est in embryone anima, et non solum animæ virtus.

6. Sed dicebatur quod formatio corporis fit ab anima, non quæ est in embryone, sed ab anima parentis. — Sed contra, corpora viventia secundum motus proprios movent seipsa. Sed generatio corporis viventis est quidam motus ejus proprius, cum ejus principium proprium sit potentia generativa. Ergo secundum istum modum res viva movet seipsam. Sed movens seipsum componitur ex movente et moto, ut probatur in VIII *Phys.*, com. XXVIII et XXX. Ergo principium generationis, quod format corpus vivum, est anima quæ est in embryone.

7. Præterea, manifestum est quod embryo augetur. Augmentum autem est motus secundum locum, ut dicitur in IV *Physic.* Cum ergo animal secundum locum moveat seipsum, movebit etiam seipsum secundum augmentum; et ita oportet quod in embryone sit principium talis motus, et non habeat hunc motum ab anima extrinseca.

8. Præterea, Philosophus dicit in lib. *De generat. animalium* II, cap. II, quod non potest dici quod in embryone non sit anima; sed primo est ibi anima cibativa, postea sensitiva.

9. Sed dicebatur quod hoc dicit Philosophus non quod sit ibi anima in actu, sed in potentia. — Sed contra, nihil agit nisi inquantum est actu. Sed in embryone sunt actiones animæ. Ergo est ibi anima in actu; et ita relinquitur quod non sit tantum una substantia.

10. Præterea, impossibile est quod idem sit ab extrinseco et intrinseco. Sed

anima rationalis est in homine ab extrinseco, vegetabilis autem et sensibilis ab intrinseco, id est a principio quod est in semine, ut patet per Philosophum in lib. *De generat. animalium* II, cap. II. Ergo non est idem in homine secundum substantiam anima vegetabilis, sensibilis et rationalis.

11. Præterea, impossibile est ut quod est substantia in uno, sit accidens in alio ; unde dicit Philosophus in VIII *Metaph.*, quod calor non est forma substantialis ignis, cum sit accidens in aliis. Sed anima sensibilis est substantia in brutis animalibus. Non est ergo potentia tantum in homine, cum potentiæ sint quædam proprietates et accidentia animæ.

12. Præterea, homo est nobilius animal quam bruta animalia. Sed animal dicitur propter animam sensibilem. Ergo anima sensibilis est nobilior in homine quam in brutis animalibus. Sed in brutis animalibus est quædam substantia, et non tantum potentia animæ. Ergo multo magis in homine est quædam substantia per se.

13. Præterea, impossibile est quod idem secundum substantiam sit corruptibile et incorruptibile. Sed anima rationalis est incorruptibilis ; animæ vero sensibiles et vegetabiles sunt corruptibiles. Ergo impossibile est quod anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sint idem secundum substantiam.

14. Sed dicebatur quod anima sensibilis in homine est incorruptibilis. — Sed contra, corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicit Philosophus in X *Metaphys.*, com. XXVI. Sed anima sensibilis in brutis est corruptibilis. Si igitur in homine anima sensibilis est incorruptibilis, non erit ejusdem generis anima sensibilis in homine et in equo ; et ita, cum animal dicatur per animam sensibilem, homo et equus non essent in uno genere animalis ; quod patet esse falsum.

15. Præterea, impossibile est quod idem secundum substantiam sit rationale et irrationale, quia contradictio non verificatur de eodem. Sed anima sensibilis et vegetabilis sunt irrationales. Ergo non possunt idem esse in substantia cum anima rationali.

16. Præterea, corpus est proportionatum animæ. Sed in corpore sunt diversa principia operationum animæ, quæ vocantur membra principalia. Ergo non est tantum una anima, sed plures.

17. Præterea, potentiæ animæ naturaliter ab essentia animæ fluunt. Ab uno autem naturaliter non procedit nisi unum. Si ergo anima est una tantum in homine, non procederent ab ea vires quædam affixæ organis, et quædam non affixæ.

18. Præterea, genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Sed genus hominis est animal, differentia vero rationale. Cum ergo animal dicatur ab anima sensibili, videtur quod non solum corpus, sed etiam anima sensibilis comparetur ad animam rationalem per modum materiæ. Ergo non sunt idem in substantia anima rationalis et anima sensibilis.

19. Præterea, homo et equus conveniunt in animali. Animal autem dicitur per animam sensibilem. Ergo conveniunt in anima sensibili. Sed anima sensibilis in equo non est rationalis. Ergo nec in homine.

20. Præterea, si anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sint idem secundum substantiam in homine ; oportet quod in quacumque parte est una earum, sit et alia. Hoc autem est falsum. Nam in ossibus est anima vegetabilis, quia nutriuntur et augentur ; non autem anima sensibilis, quia sine sensu sunt. Ergo non sunt idem secundum substantiam.

Sed contra est quod dicitur in lib. *De eccles. dogmatibus*, cap. XV : « Neque duas animas in uno homine esse dicimus, sicut Jacobus et alii Syrorum scribunt ; unam animalem qua animetur corpus, et aliam rationalem quæ rationi ministret ; sed dicimus unam eamdemque animam in homine, quæ corpus sua societate vivificet, et semetipsam sua ratione disponat. »

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem sunt diversæ opiniones, non solum modernorum, sed etiam antiquorum. Plato enim, lib. XXXII, in *Dialogo de natura* et in *Dialogo de justo*, posuit diversas animas esse in corpore ; et hoc quidem consequens erat suis principiis : posuit enim Plato quod anima unitur corpori ut motor, et non ut forma ; dicens animam esse in corpore sicut est nauta in navi : ubi autem apparent diversæ actiones secundum genus, oportet ponere diversos motores ; sicut in navi alius est qui gubernat, et alius qui remigat. Nec eorum diversitas repugnat unitati navis : quai

sicut actiones ordinatæ sunt, ita et motores qui sunt in navi, ordinati sunt, unus sub alio. Et similiter non videtur repugnare unitati hominis vel animalis, si sint plures animæ in uno corpore, ut motores ordinati sub invicem secundum ordinem operationum animæ. Sed secundum hoc, cum ex motore et mobili non fiat unum simpliciter et per se, homo non esset unum simpliciter et per se, neque animal; neque esset generatio aut corruptio simpliciter, cum corpus accipit animam vel amittit. Unde oportet dicere, quod anima unitur corpori non solum ut motor, sed ut forma; ut etiam ex superioribus, art. VIII et IX, manifestum est. Sed etiam hoc posito, adhuc secundum Platonis principia consequens est quod sint plures animæ in homine et in animali. Posuerunt enim Platonici universalia esse formas separatas, quæ de sensibilibus prædicantur inquantum participata sunt ab eis; utpote Socrates dicitur animal inquantum participat ideam animalis, et homo inquantum participat ideam hominis; et secundum hoc relinquitur quod alia sit forma secundum essentiam secundum quam Socrates dicitur esse animal, et alia secundum quam dicitur esse homo. Unde ad hoc sequitur quod anima sensibilis et rationalis secundum substantiam differant. Sed hoc non potest stare : quia ex diversis actu existentibus non fit aliquid unum per se : quia si de aliquo subjecto prædicentur aliqua secundum diversas formas per se, unum illorum prædicatur de altero per accidens; sicut de Socrate dicitur album secundum albedinem, et musicum secundum musicam; unde musicum de albo secundum accidens prædicatur. Si igitur Socrates dicatur homo animal secundum aliam et aliam formam, sequeretur quod hæc prædicatio : « homo est animal, » sit per accidens; et quod homo non sit vere id quod est animal. Contingit tamen secundum diversas formas fieri prædicationem per se, quando habent ordinem ad invicem; ut si dicatur quod habens superficiem est coloratum. Nam color est in substantia mediante superficie. Sed hic modus prædicandi per se non est quia prædicatum ponatur in definitione subjecti; sed magis e converso. Superficies enim ponitur in definitione coloris sicut numerus in definitione paris. Si ergo hoc modo esset prædicatio per se hominis et animalis; cum anima sensibilis quasi materialiter ordinetur ad rationem; si diversæ sint, sequetur quod animal non prædicabitur per se de homine, sed magis e contrario. Sequetur etiam aliud inconveniens. Ex pluribus enim actu existentibus non fit unum simpliciter, nisi sit aliquid uniens et aliquo modo ligans ea ad invicem. Sic ergo, si secundum diversas formas Socrates esset animal et rationale, indigerent hæc duo, ad hoc quod unirentur simpliciter, aliquo quod faceret ea unum. Unde cum hoc non sit assignare, remanebit quod homo non erit unum nisi aggregatione, sicut acervus, qui est secundum quid unum, et simpliciter multa; et ita etiam non erit homo ens simpliciter : quia unumquodque intantum est ens, inquantum est unum. Iterum aliud inconveniens sequitur. Cum enim genus sit substantiale prædicatum, oportet quod forma secundum quam individuum substantiæ recipit prædicationem generis, sit forma substantialis; et ita oportet quod anima sensibilis, secundum quam Socrates dicitur animal, sit forma substantialis in eo; et sic necesse est quod det esse simpliciter corpori, et faciat ipsum hoc aliquid. Anima ergo rationalis, si est alia secundum substantiam, non facit hoc aliquid, nec esse simpliciter; sed solum esse secundum quid; cum adveniat rei jam subsistenti; unde non erit forma substantialis, sed accidentalis; et sic non dabit speciem Socrati, cum etiam species sit prædicatum substantiale. Relinquitur ergo quod in homine sit tantum una anima secundum substantiam, quæ est rationalis, sensibilis et vegetabilis; et hoc consequens est ei, quod in præcedentibus, art. IX hujus quæst., et quæst. præc., art. III, ostendimus de ordine formarum substantialium : scilicet quod nulla forma substantialis unitur materiæ mediante alia forma substantiali; sed forma perfectior dat materiæ quicquid dabat forma inferior, et adhuc amplius. Unde anima rationalis dat corpori humano quicquid dat anima sensibilis brutis, vegetabilis plantis, et ulterius aliquid; et propter hoc ipsa est in homine et vegetabilis et sensibilis et rationalis. Huic etiam attestatur, quod cum operatio unius potentiæ fuerit intensa, impeditur alterius operatio, et e contra fit redundantia ab una potentia in aliam : quod non esset, nisi omnes potentiæ in una essentia animæ radicarentur.

Ad primum ergo dicendum quod supposito quod sit tantum una substantia animæ in corpore humano, diversimode ad hoc argumentum respondetur a diversis. Quidam enim dicunt, quod in embryone ante ânimam rationalem non est anima, sed quædam virtus procedens ab anima parentis ; et ab hujusmodi virtute sunt operationes quæ in embryone apparent ; quæ dicitur virtus formativa. Sed hoc non est omnino verum : quia in embryone apparet non solum formatio corporis, quæ potest attribui prædictæ virtuti ; sed etiam aliæ operationes, quæ non possunt attribui nisi animæ, ut augeri, sentire, et hujusmodi. Posset tamen hoc sustineri, si prædictum principium activum in embryone pro tanto diceretur virtus animæ, non anima, quia nondum est anima perfecta, sicut nec embryo est animal perfectum. Sed tunc eadem remanebit difficultas. Dicunt enim aliqui, quod primo in embryone sit anima vegetabibis quam sensibilis, et sensibilis quam rationalis, non tamen est alia et alia ; sed primo quidem reducitur semen in actum animæ vegetabilis per principium activum, quod est in semine ; quæ quidem anima in processu temporis magis ad ulteriorem producitur perfectionem per processum generationis, et ipsamet fit anima sensibilis ; quæ quidem ulterius producitur in majorem perfectionem a principio extrinseco, et fit anima rationalis. Sed secundum hanc positionem sequetur quod ipsa substantia animæ rationalis [1] sit a principio activo quod est in semine, sed alia perfectio adveniat ibi ultimo a principio extrinseco ; et ita sequeretur quod anima rationalis secundum suam substantiam sit corruptibilis : non enim potest esse incorruptibile quod a virtute quæ est in semine causatur. Et ideo aliter dicendum est, quod generatio animalis non est tantum una generatio simplex ; sed succedunt sibi invicem multæ generationes et corruptiones ; sicut dicitur quod primo habet formam seminis ; et secundo formam sanguinis, et sic deinceps quo usque perficiatur generatio ; et ideo cum corruptio et generatio non sint sine abjectione et additione formæ, oportet quod forma imperfecta quæ prius inerat abjiciatur, et perfectior inducatur ; et hoc quousque conceptum habeat formam perfectam. Et ideo dicitur quod anima vegetabilis prius est in semine ; sed illa abjicitur in processu generationis ; et succedit alia, quæ non solum est vegetabilis, sed etiam sensibilis. Ad istam iterum additur alia quæ simul est vegetabilis, sensibilis et rationalis.

Ad secundum dicendum quod virtus quæ est in semine a patre, est virtus permanens ab intrinseco, non fluens ab extrinseco, sicut virtus moventis quæ est in projectis : et ideo quantumcumque pater distet secundum locum, virtus quæ est in semine operatur. Non enim virtus activa quæ est in semine, potest esse a matre ; licet hoc quidam dicant ; quod femina non est principium activum, sed passivum. Tamen quantum ad aliquid est simile : sicut enim virtus projicientis, quæ est finita, movet motu locali usque ad determinatam distantiam loci, ita virtus generantis movet motu generationis usque ad determinatam formam.

Ad tertium dicendum quod illa virtus habet rationem animæ, ut dictum est ; et ideo ab ea embryo potest dici animal.

Et similiter dicendum ad quartum, quintum, sextum, septimum, et octavum.

Ad nonum dicendum quod sicut anima est in embryone in actu, sed imperfecte ; ita operatur secundum operationes imperfectas.

Ad decimum dicendum quod licet anima sensibilis in brutis sit ab intrinseco ; tamen in homine substantia animæ qua est simul vegetabilis, sensibilis et rationalis, est ab extrinseco, ut jam dictum est.

Ad undecimum dicendum quod anima sensibilis non est accidens in homine, sed substantia, cum sit idem in substantia cum anima rationali : sed potentia sensitiva est accidens in homine, sicut et in aliis animalibus.

Ad duodecimum dicendum quod anima sensibilis est nobilior in homine quam in aliis animalibus : quia in homine non tantum sensibilis est, sed etiam rationalis.

Ad decimumtertium dicendum quod anima sensibilis in homine secundum substantiam est incorruptibilis, cum ejus substantia sit substantia animæ rationalis ; licet forte potentiæ sensitivæ, quæ

[1] Al. : « substantialis. »

sunt actus corporis, non remaneant post corpus, ut quibusdam videtur.

Ad decimumquartum dicendum quod si anima sensibilis quæ est in brutis, et anima sensibilis quæ est in homine, collocarentur secundum se in genere vel specie, non essent unius generis; nisi forte logice loquendo secundum aliquam intentionem communem. Sed id quod est in genere et specie proprie, est compositum, quod utrobique est corruptibile.

Ad decimumquintum dicendum quod anima sensibilis in homine non est anima irrationalis, sed est anima sensibilis et rationalis simul. Sed verum est quod potentiæ animæ sensitivæ, quædam quidem sunt irrationales secundum se, sed participant rationem secundum quod obediunt rationi; potentiæ autem animæ vegetabilis sunt penitus irrationabiles, quia non obediunt rationi, ut patet per Philosophum in I *Ethicor.*, cap. ult.

Ad decimumsextum dicendum quod licet sint plura principalia membra in corpore, in quibus manifestantur principia quarumdam operationum animæ; tamen omnia dependent a corde sicut a primo principio corporali.

Ad decimumseptimum dicendum quod ab anima humana inquantum unitur corpori, effluunt vires affixæ organis; inquantum vero excedit sua virtute corporis capacitatem, effluunt ab ea vires non affixæ organis.

Ad decimumoctavum dicendum quod sicut ex superioribus quæstionibus patet, ab una et eadem forma materia recipit diversos gradus perfectionis; et secundum quod materia perficitur inferiori gradu perfectionis, remanet adhuc materialis dispositio ad ulterioris perfectionis gradum; et sic secundum quod corpus perficitur in esse sensibili ab anima humana, remanet adhuc ut materiale respectu ulterioris perfectionis; et secundum hoc, animal quod est genus, sumitur a materia; et rationale, quod est differentia, sumitur a forma.

Ad decimumnonum dicendum quod sicut animal, inquantum animal, neque est rationale neque irrationale; sed ipsum animal rationale est homo, animal vero irrationale est animal brutum: ita anima sensibilis, inquantum hujusmodi, neque rationalis neque irrationalis est; sed ipsa anima sensibilis in homine est rationalis, in brutis vero irrationalis.

Ad vicesimum dicendum quod licet una sit anima sensibilis et vegetabilis; non tamen oportet quod in quocumque apparet operatio unius, appareat operatio alterius, propter diversam partium dispositionem: ex quo etiam contingit quod nec omnes operationes animæ sensibiles exercentur per unam partem; sed visus per oculum, auditus per aures, et sic de aliis.

ARTICULUS XII.

Utrum anima sit suæ potentiæ. — I p., quæst. LXXVII, art. I.

Duodecimo quæritur utrum anima sit suæ potentiæ. Et videtur quod sic. Dicitur enim in lib. *De spiritu et anima*, cap. XIII, a med.: « Anima habet sua naturalia, et illa omnia est: potentiæ namque atque vires ejus idem sunt quod ipsa. Habet accidentia, et illa non sunt suæ vires, et suæ virtutes non sunt; non est enim sua prudentia, sua temperantia, sua justitia, sua fortitudo. » Ex hoc expresse videtur haberi quod anima sit suæ potentiæ.

2. Præterea, in eodem lib., cap. XIII, in princ., dicitur: « Anima secundum sui operis officium variis nuncupatur nominibus: dicitur namque anima dum vegetat, sensus dum sentit, animus dum sapit, mens dum intelligit, ratio dum discernit, memoria dum recordatur, voluntas dum vult. Ista tamen non differunt in substantia, quemadmodum in nominibus: quoniam omnia ista sunt anima. » Ex hoc etiam idem habetur quod prius.

3. Præterea, Bernardus dicit, lib. *Meditat.*, cap. I: « Tria quædam intueor in anima: memoriam, intelligentiam, et voluntatem; et hæc tria esse ipsam animam. » Sed eadem ratio est etiam de aliis potentiis animæ. Ergo anima est suæ potentiæ.

4. Præterea, Augustinus dicit in VI *De Trin.*, lib. X, cap. XI, circa med., quod memoria, intelligentia et voluntas, sunt una vita, una essentia. Sed non nisi essentia animæ. Ergo potentiæ animæ sunt idem quod ejus essentia.

5. Præterea, nullum accidens excedit suum subjectum. Sed memoria, intelligentia et voluntas. excedunt animam: non enim sui solum anima meminit, neque se solum intelligit et vult, sed etiam alia. Ergo hæc tria non sunt accidentia ani-

mæ; sunt igitur idem quod essentia animæ, et eadem ratione aliæ potentiæ.

6. Præterea, secundum hæc tria attenditur imago Trinitatis in anima. Sed anima est ad imaginem Trinitatis secundum seipsam, et non solum secundum ejus accidentia. Ergo prædictæ potentiæ non sunt accidentia animæ : sunt igitur de essentia ejus.

7. Præterea, accidens est quod potest adesse et abesse præter subjecti corruptionem. Sed potentiæ animæ non possunt abesse. Ergo non sunt accidentia animæ; et sic idem quod prius.

8. Præterea, nullum accidens est principium substantialis differentiæ; quia differentia complet definitionem rei, quæ significat quid est res. Sed potentiæ animæ sunt principia differentiarum substantialium; sensibile enim dicitur secundum sensum, rationale secundum rationem. Ergo potentiæ non sunt accidentia animæ, sed sunt ipsa anima, quæ est forma corporis; nam forma est principium substantialis differentiæ.

9. Præterea, forma substantialis est virtuosior quam accidentalis. Sed accidentalis a seipsa agit, et non per aliam potentiam mediam. Ergo et substantialis. Cum igitur anima sit forma substantialis, potentiæ quibus agit, non sunt aliud quam ipsa.

10. Præterea, idem est principium essendi et operandi. Sed anima secundum seipsam est principium essendi, quia secundum suam essentiam est forma. Ergo sua essentia est principium operandi. Sed potentia nihil est aliud quam principium operandi. Essentia igitur animæ est ejus potentia.

11. Præterea, substantia animæ, inquantum est in potentia ad intelligibilia, est intellectus possibilis; inquantum autem est actu, est agens. Sed esse actu et esse in potentia non significant aliud quam ipsam rem quæ est in potentia et in actu. Ergo anima est intellectus agens et possibilis; et eadem ratione est suæ potentiæ.

12. Præterea, sicut materia prima est in potentia ad formas sensibiles, ita anima intellectiva est in potentia ad formas intelligibiles. Sed materia prima est sua potentia. Ergo anima intellectiva est sua potentia.

13. Præterea, Philosophus in lib. *Ethic.* IX, cap. IV, dicit quod homo est intellectus. Sed hoc non est nisi ratione animæ rationalis. Ergo anima est intellectus : et eadem ratione est etiam suæ potentiæ.

14. Præterea, Philosophus in II *De anima*, com. VI, dicit quod anima est actus primus, sicut scientia. Sed scientia est immediatum principium actus secundi, qui est considerare. Ergo anima est immediatum principium operationum suarum. Sed immediatum principium operationis dicitur potentia. Ergo anima est suæ potentiæ.

15. Præterea, omnes partes sunt consubstantiales toti, quia totum consistit ex partibus. Sed potentiæ animæ sunt partes ejus, ut patet in II *De anima*, com. IX. Ergo sunt substantiales animæ, et non sunt accidentia.

16. Præterea, forma simplex non potest esse subjectum. Sed anima est forma simplex, ut supra, art. VI, ostensum est. Ergo non potest esse subjectum accidentium. Potentiæ ergo quæ sunt in anima, non sunt ejus accidentia.

17. Præterea, si potentiæ sunt accidentia animæ, oportet quod ab essentia ejus fluant; accidentia enim propria causantur ex principiis subjecti. Sed essentia animæ, cum sit simplex, non potest esse causa tantæ diversitatis accidentium, quantum apparet in potentiis animæ. Potentiæ igitur animæ non sunt ejus accidentia. Relinquitur ergo quod ipsa anima sit suæ potentiæ.

Sed contra, sicut se habet essentia ad esse, ita posse ad agere. Ergo permutatim, sicut se habent esse et agere ad invicem, ita se habent potentia et essentia. Sed in solo Deo idem est esse et agere. Ergo in solo Deo idem est potentia et essentia. Anima ergo non est suæ potentiæ.

Præterea, nulla qualitas est substantia. Sed potentia naturalis est quædam species qualitatis, ut patet in *Prædicamentis*. Ergo potentiæ naturales animæ non sunt ipsa essentia animæ.

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem sunt diversæ opiniones. Quidam enim dicunt quod anima est suæ potentiæ, alii vero hoc negant dicentes potentias animæ esse quasdam proprietates ipsius. Et ut harum opinionum diversitas cognoscatur, sciendum quod potentia nihil aliud est quam principium operationis alicujus, sive sit actio sive passio; non quidem principium quod est subjectum agens aut patiens; sed id quo agens agit, aut patiens patitur; sicut ars

ædificativa est potentia in ædificatore, qui per eam ædificat; et calor in igne, qui calore calefacit; et siccum est potentia in lignis, quia secundum hoc sunt combustibilia. Ponentes igitur quod anima sit suæ potentiæ, hoc intelligunt, quod ipsa essentia animæ sit principium immediatum omnium operationum animæ; dicentes quod homo per essentiam animæ intelligit, sentit, et alia hujusmodi operatur, et secundum diversitatem operationum diversis nominibus nominatur : sensus quidem inquantum est principium sentiendi, intellectus autem inquantum est intelligendi principium, et sic de aliis; utpote si ignis calorem nominaremus potentiam liquefactivam, calefactivam et desiccativam, quia hæc omnia operatur. Sed hæc opinio stare non potest. Primo quidem, quia unumquodque agit secundum quod actu est, illud scilicet quod agit; ignis enim calefacit non inquantum actu est lucidum, sed inquantum est actu calidum : et exinde est quod omne agens agit sibi simile. Unde oportet quod ex eo quod agitur, consideretur principium quo agitur; oportet enim utrumque esse conforme. Unde in II *Physic.*, com. LXX, dicitur, quod forma et generans sunt idem specie. Cum ergo id quod agit, non pertinet ad esse substantiale rei, impossibile est quod principium quo agit, sit aliquid de essentia rei; et hoc manifeste apparet in agentibus naturalibus. Quia enim agens naturale in generatione agit transmutando materiam ad formam, quod quidem fit secundum quod materia primo disponitur ad formam, et tandem consequitur formam, secundum quod generatio est terminus alterationis; necesse est quod ex parte agentis id quod immediate agit, sit forma accidentalis correspondens dispositioni materiæ; sed oportet ut forma accidentalis agat in virtute formæ substantialis, quasi instrumentum ejus; alias non induceret agendo formam substantialem. Et propter hoc in elementis non apparent aliqua principia actionum, nisi qualitates activæ et passivæ, quæ tamen agunt in virtute formarum substantialium; et propter hoc earum actio non solum terminatur ad dispositiones accidentales, sed etiam ad formas substantiales. Nam et in artificialibus actio instrumenti terminatur ad formam intentam ab artifice. Si vero est aliquod agens quod directe et immediate sua actione producat substantiam, sicut nos dicimus de Deo, qui creando producit rerum substantias, et sicut Avicenna dicit lib. VIII *Metaph.*, cap. VII, et lib. IX, cap. V, de intelligentia agente, a qua secundum ipsum fluunt formæ substantiales in istis inferioribus; hujusmodi agens agit per suam essentiam; et sic non erit in eo aliud potentia activa et ejus essentia. De potentia vero passiva manifestum est quod potentia passiva quæ est ad actum substantialem, est in genere substantiæ; et quæ est ad actum accidentalem, est in genere accidentis per reductionem, sicut principium, et non sicut species completa; quia unumquodque genus dividitur per potentiam et actum. Unde potentia homo est in genere substantiæ, et potentia album est in genere qualitatis. Manifestum est autem quod potentiæ animæ, sive sint activæ sive passivæ, non dicuntur directe per respectum ad aliquid substantiale, sed ad aliquid accidentale; et similiter esse intelligens vel sentiens actu, non est esse substantiale, sed accidentale, ad quod ordinatur intellectus et sensus; et similiter esse magnum vel parvum, ad quod ordinatur vis augmentativa. Generativa vero potentia et nutritiva ordinantur quidem ad substantiam producendam vel conservandam, sed per transmutationem materiæ; unde talis actio, sicut et aliorum agentium naturalium, fit a substantia mediante principio accidentali. Manifestum est ergo quod ipsa essentia animæ non est principium immediatum suarum operationum; sed operatur mediantibus principiis accidentalibus; unde potentiæ animæ non sunt ipsa essentia animæ, sed proprietates ejus. Deinde hoc apparet ex ipsa diversitate actionum animæ, quæ sunt genere diversæ, et non possunt reduci ad unum principium immediatum; cum quædam earum sint actiones et quædam passiones, et aliis hujusmodi differentiis differant; quæ oportet attribui diversis principiis. Et ita, cum essentia animæ sit unum principium, non potest esse immediatum principium omnium suarum actionum; sed oportet quod habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum; potentia enim ad actum dicitur correlative; unde secundum diversitatem actionum oportet esse diversitatem potentiarum. Et inde est quod Philosophus in VI *Ethic.*, cap. I et IX, dicit quod scientificum animæ quod est necessariorum, et ratiocinativum quod est contingentium,

sunt diversæ potentiæ; quia necessarium et contingens genere differunt.

Ad primum ergo dicendum quod liber iste *De spiritu et anima* non est Augustini, sed dicitur cujusdam Cisterciensis fuisse; nec est multum curandum de his quæ in eo dicuntur. Si tamen sustineatur, potest dici quod anima est suæ potentiæ, vel suæ vires, quia sunt naturales proprietates ejus. Unde in eodem lib. dicitur, quod omnes potentiæ sunt una anima, proprietate quidem diversæ, sed potentia una; et est similis modus dicendi, sicut si diceretur, quod calidum, lucidum et leve sunt unus ignis.

Et similiter dicendum ad secundum, tertium, et quartum.

Ad quintum dicendum quod accidens non excedit subjectum in essendo, excedit tamen in agendo; calor enim ignis exteriora calefacit; et secundum hoc potentiæ animæ excedunt ipsam, inquantum anima intelligit et diligit non solum se, sed etiam alia. Augustinus autem inducit hanc rationem comparans notitiam et amorem ad mentem, non ut ad cognoscentem et ad amantem, sed ut ad cognitum et amatum. Si enim secundum hanc habitudinem compararet ad ipsam ut accidentia ad subjectum, sequeretur quod anima non cognosceret et amaret nisi se. Unde fortassis secundum hunc intellectum dixit quod sunt una vita, una essentia; quia notitia in actu est quodammodo cognitum, et amor in actu est quodammodo ipsum amatum.

Ad sextum dicendum quod imago Trinitatis in anima attenditur non secundum potentiam tantum, sed etiam secundum essentiam; sic enim repræsentatur una essentia in tribus personis, licet deficienter. Si autem anima esset suæ potentiæ, non esset distinctio potentiarum ab invicem nisi solis nominibus; et sic non repræsentaretur convenienter distinctio personarum quæ est in divinis.

Ad septimum dicendum quod tria sunt genera accidentium; quædam enim causantur ex principiis speciei; et dicuntur propria, sicut risibile homini: quædam vero causantur ex principiis individui; et hoc dicitur, quia vel habent causam permanentem in subjecto, et hæc sunt accidentia inseparabilia, sicut masculinum et femininum, et alia hujusmodi; quædam vero habent causam non permanentem in subjecto, et hæc sunt accidentia separabilia, ut sedere et ambulare. Est autem commune omni accidenti quod non sit de essentia rei; et ita non cadit in definitione rei; unde de re intelligimus quod quid est, absque hoc quod intelligamus aliquid accidentium ejus. Sed species non potest intelligi sine accidentibus quæ consequuntur principium speciei; potest tamen intelligi sine accidentibus individui etiam inseparabilibus: sine separabilibus vero esse potest non solum species, sed et individuum. Potentiæ vero animæ sunt accidentia sicut proprietates. Unde licet sine illis intelligatur quid est anima, non autem animam sine eis esse est possibile neque intelligibile.

Ad octavum dicendum quod sensibile et rationale secundum quod sunt differentiæ essentiales, non sumuntur a sensu et intellectu, sed ab anima sensitiva et intellectiva.

Ad nonum dicendum quod quare forma substantialis non sit immediatum principium actionis in agentibus inferioribus, ostensum est in corp. art.

Ad decimum dicendum quod anima est principium operandi, sed primum, non proximum. Operantur enim potentiæ virtute animæ, sicut et qualitates elementorum in virtute formarum substantialium.

Ad undecimum dicendum quod ipsa anima est in potentia ad ipsas formas intelligibiles; sed ista potentia non est essentia animæ, sicut nec potentia ad statuam quæ est in aere, est essentia aeris; esse enim actu et potentia non sunt de essentia rei, quoniam actus non est essentialis.

Ad duodecimum dicendum quod materia prima est in potentia ad actum substantialem, qui est forma; et ideo ipsa potentia est ipsa essentia ejus.

Ad decimumtertium dicendum quod homo dicitur intellectus esse, quia intellectus dicitur id quod est potius in homine, sicut civitas dicitur esse rector civitatis; non tamen hoc dictum est eo quod essentia animæ sit ipsa potentia intellectus.

Ad decimumquartum dicendum quod similitudo inter animam et scientiam attenditur secundum quod utraque est actus primus, non autem quantum ad omnia; unde non oportet quod anima sit immediatum principium operationum, sicut scientia.

Ad decimumquintum dicendum quod

potentiæ animæ non sunt partes essentiales animæ quasi constituentes essentiam ejus; sed partes potentiales, quia virtus animæ distinguitur per hujusmodi potentias.

Ad decimumsextum dicendum quod forma simplex quæ non est subsistens, vel si subsistit, quæ est actus purus, non potest esse subjectum accidentis. Anima autem est forma subsistens, et non est actus purus, loquendo de anima humana; et ideo potest esse subjectum potentiarum quarumdam, scilicet intellectus, et voluntatis. Potentiæ autem sensitivæ et nutritivæ partis sunt in composito sicut in subjecto; quia cujus est actus, ejus est potentia, ut patet per Philosophum in lib. *De somn. et vigilia*, cap. I ante med.

Ad decimumseptimum dicendum quod licet anima sit una in essentia, tamen est in ea potentia et actus, et habet diversam habitudinem ad res; diversimode etiam comparatur ad corpus; et propter hoc ab una essentia animæ possunt procedere diversæ potentiæ.

ARTICULUS XIII.

Utrum potentiæ distinguantur per objecta.
I p., quæst. LXXVII, art. III.

Tertiodecimo quæritur de distinctione potentiarum animæ, utrum videlicet distinguantur per objecta. Et videtur quod non. Quia contraria sunt quæ maxime distant. Sed contrarietas objectorum non diversificat potentias; eadem enim potentia albi et nigri est visus. Ergo nulla differentia objectorum diversificat potentias.

2. Præterea, magis differunt quæ differunt secundum substantiam, quam quæ differunt secundum accidens. Sed homo et lapis differunt secundum substantiam; sonus autem et coloratum differunt secundum accidens. Cum igitur homo et lapis ad eamdem potentiam pertineant, multo magis sonus et coloratum; et ita nulla differentia objectorum facit differre potentias.

3. Præterea, si differentia objectorum esset causa diversitatis potentiarum, oporteret quod unitas objecti esset causa identitatis in potentiis. Videmus autem quod idem objectum ad diversas potentias se habet; idem enim est quod intelligitur et desideratur; bonum enim intelligibile est objectum voluntatis. Ergo differentia objectorum non est causa diversitatis potentiarum.

4. Præterea, ubi est eadem causa, est idem effectus. Si ergo objecta diversa diversificarent potentias aliquas, oporteret quod diversitatem facerent ubique in potentiis. Hoc autem non videmus; nam quædam objecta diversa comparantur quidem ad diversas potentias, sicut sonus et color ad auditum et visum; et iterum ad unam potentiam, scilicet ad imaginationem et intellectum. Relinquitur ergo quod differentia objectorum non sit causa diversitatis potentiarum.

5. Præterea, habitus sunt perfectiones potentiarum; perfectibilia enim distinguuntur per perfectiones proprias. Ergo potentiæ distinguuntur secundum habitus, et non secundum objecta.

6. Præterea, omne quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis. Sed potentiæ animæ sunt in organis corporeis. Sunt enim actus organorum. Ergo distinguuntur secundum organa corporis, et non secundum objecta.

7. Præterea, potentiæ animæ non sunt ipsa essentia animæ, sed proprietates ejus. Proprietates autem rei fluunt ab essentia ejus. Ab uno autem non est nisi unum immediate. Ergo una sola potentia animæ est prima fluens ab essentia animæ; et mediante ea fluunt aliæ secundum aliquem ordinem; ergo potentiæ animæ differunt secundum originem, et non secundum objecta.

8. Præterea, si potentiæ animæ sunt diversæ, oportet quod una earum oriatur ab alia; quia non possunt omnes oriri ab essentia animæ immediate, cum sit una et simplex. Sed impossibile videtur quod una potentia animæ oriatur ex alia; tum quia omnes potentiæ animæ sunt simul; tum etiam quia accidens oritur a subjecto; unum autem accidens non potest esse subjectum alterius. Non ergo possunt esse diversæ potentiæ animæ per diversitatem objectorum.

9. Præterea, quanto aliqua substantia est altior, tanto ejus virtus est major, et per consequens minus multiplicata; quia omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata, ut dicitur in lib. *De causis*, prop. XVII. Anima autem inter omnia inferiora est sublimior. Ergo virtus ejus est magis una, et tamen ad plura se habens. Non ergo multiplicatur secundum differentiam objectorum.

10. Præterea, si diversitas potentiarum

animæ est secundum differentiam objectorum; oportet etiam quod ordo potentiarum sit secundum ordinem objectorum. Hoc autem non videtur; nam intellectus, cujus objectum est quod quid est et substantia, est posterior sensu, cujus objecta sunt accidentia, ut color et sonus : tactus autem est prior visu, cum tamen visibile sit prius et communius tangibili. Ergo nec diversitas potentiarum est solum secundum differentiam objectorum.

11. Præterea, omne appetibile est sensibile vel intelligibile. Intelligibile autem est perfectio intellectus, et sensibile perfectio sensus. Cum igitur unumquodque appetat naturaliter suam perfectionem, sequitur quod intellectus et sensus appetant naturaliter omne appetibile. Non igitur oportet ponere potentiam appetitivam præter sensitivam.

12. Præterea, appetitus non est nisi voluntas irascibilis et concupiscibilis. Sed voluntas est in intellectu, irascibilis et concupiscibilis in sensu, ut dicitur in III *De anima*, com. XLII. Ergo potentia appetitiva non est ponenda præter sensitivam et intellectivam.

13. Præterea, Philosophus probat in III *De anima*, com. XLVIII, quod principia motus localis in animalibus sunt sensus, sive imaginatio, et intellectus et appetitus. Sed potentia in animalibus nihil aliud est quam principium motus. Ergo potentia motiva non est præter cognoscitivam et appetitivam.

14. Præterea, potentiæ animæ ordinantur ad aliquid altius quam est natura; alias in omnibus naturalibus essent vires animæ. Sed potentiæ quæ attribuuntur animæ vegetabili, non videntur ordinari ad aliquid altius quam natura: ordinantur enim ad conservationem speciei per generationem, et conservationem individui per nutrimentum, et perfectam quantitatem per augmentum; quæ omnia operatur natura etiam in rebus naturalibus. Non igitur ad hujusmodi ordinandæ sunt potentiæ animæ.

15. Præterea, quanto aliqua virtus est altior, tanto, una existens, ad plura se extendit. Sed virtus animæ est supra virtutem naturæ. Cum igitur natura eadem virtute producat in esse corpus naturale, et det ei debitam quantitatem, et conservet ipsum in esse; videtur hoc fortius quod anima una virtute operetur. Non igitur sunt diversæ potentiæ generativa, nutritiva et augmentativa.

16. Præterea, sensus est cognoscitivus accidentium. Sed aliqua alia accidentia magis ad invicem differunt quam sonus et color et hujusmodi: quæ sunt non solum in eodem genere qualitatis, sed etiam in eadem specie, quæ est tertia. Si igitur potentiæ distinguuntur secundum differentiam objectorum, non deberent potentiæ animæ distingui penes hujusmodi accidentia, sed magis penes alia quæ magis distant.

17. Præterea, cujuslibet generis est una contrarietas primi. Si igitur penes diversa genera qualitatum possibilium diversificantur potentiæ sensitivæ, videtur quod ubicumque sunt diversæ contrarietates, sint diversæ potentiæ sensitivæ. Sed hoc alicubi invenitur, visus enim est albi et nigri; auditus gravis et acuti : alicubi vero non; tactus enim est calidi et frigidi, humidi et sicci, mollis et duri; et hujusmodi. Ergo potentiæ non distinguuntur penes objecta.

18. Præterea, memoria non videtur esse alia potentia a sensu; est enim passio primi sensitivi, secundum Philosophum. Objecta tamen eorum differunt, quia objectum sensus est præsens, objectum vero memoriæ præteritum. Ergo potentiæ non distinguuntur penes objecta.

19. Præterea, omnia quæ cognoscuntur per sensum, cognoscuntur etiam per intellectum, et alia plura. Si igitur potentiæ sensitivæ distinguuntur secundum pluralitatem objectorum, oportet etiam quod intellectus distinguatur secundum diversas potentias, sicut et sensus ; quod patet esse falsum.

20. Præterea, intellectus possibilis et agens sunt diversæ potentiæ, ut supra, art. III, IX et V, ostensum est. Sed idem est objectum utriusque. Non igitur potentiæ distinguuntur secundum differentiam objectorum.

Sed contra est quod dicitur in II *De anima*, com. XXXIII, quod potentiæ distinguuntur per actus, et actus per objecta.

Præterea, perfectibilia distinguuntur penes perfectiones. Sed objecta sunt perfectiones potentiarum. Ergo potentiæ distinguuntur penes objecta.

Respondeo dicendum quod potentia secundum id quod est, dicitur ad actum; unde oportet quod per actum definiatur potentia; et secundum diversitatem actuum diversificentur potentiæ. Actus au-

tem ex objectis speciem habent : nam si sint actus passivarum potentiarum, objecta sunt activa ; si autem sunt activarum potentiarum, objecta sunt ut fines. Secundum autem utrumque horum considerantur species operationis ; nam calefacere et infrigidare distinguuntur quidem secundum quod hujus principium est calor, illius autem frigus ; et iterum in similes fines terminantur. Nam agens ad hoc agit ut similitudinem suam in aliud inducat. Relinquitur igitur quod secundum distinctionem objectorum attenditur distinctio potentiarum animæ. Oportet tamen attendere distinctionem objectorum secundum quod objecta sunt differentiæ actionum animæ, et non secundum aliud ; quia in nullo genere species diversificatur nisi differentiis quæ per se dividunt genus. Non enim albo et nigro distinguuntur species animalis ; sed rationali et irrationali. Oportet autem in actionibus animæ tres gradus considerare. Actio enim animæ transcendit actionem naturæ in rebus inanimatis [1] operantis ; sed hoc contingit quantum ad duo ; scilicet quantum ad modum agendi, et quantum ad id quod agitur. Oportet autem quod quantum ad modum agendi omnis actio animæ transcendat operationem vel actionem naturæ inanimati ; quia cum actio animæ sit actio vitæ, vivum autem est quod seipsum movet ad operandum ; oportet quod omnis operatio animæ sit secundum aliquod intrinsecum agens. Sed quantum ad id quod agitur, non omnis actio transcendit actionem naturæ inanimati ; oportet enim quod fit, esse naturale, et quæ ad ipsum requiruntur, sic in corporibus inanimatis, sicut in corporibus animatis ; sed in corporibus inanimatis fit ab agente extrinseco, in corporibus vero animatis ab agente intrinseco ; et hujusmodi sunt actiones ad quas ordinantur potentiæ animæ vegetabilis. Nam ad hoc quod individuum producatur in esse, ordinatur potentia generativa ; ad hoc autem quod quantitatem debitam consequatur, ordinatur vis augmentativa ; ad hoc autem quod conservetur in esse, ordinatur vis nutritiva. Hæc autem consequuntur corpora inanimata ab agente naturali extrinseco tantum ; et propter hoc prædictæ vires animæ dicuntur naturales. Sunt autem aliæ altiores actiones animæ, quæ transcendunt actiones formarum naturalium, etiam quantum ad id quod agitur, inquantum scilicet in anima sunt nata esse omnia secundum esse immateriale. Est enim anima quodammodo omnia secundum quod est sentiens et intelligens. Oportet autem esse diversum gradum hujusmodi esse immaterialis. Unus enim gradus est secundum quod in anima sunt res sine propriis materiis ; sed tamen secundum singularitatem, et conditiones individuales, quæ consequuntur materiam ; et iste est gradus sensus, qui est susceptivus specierum individualium sine materia, sed tamen in organo corporali. Altior autem et perfectissimus immaterialitatis gradus est intellectus, qui recipit species omnino a materia et conditionibus materiæ abstractas, et absque organo corporali. Sicut autem per formam naturalem res habet inclinationem ad aliquid, et habet motum aut actionem ad consequendum id ad quod inclinatur ; ita ad formam etiam sensibilem vel intelligibilem sequitur inclinatio ad rem sive per sensum sive per intellectum comprehensam ; quæ quidem pertinet ad potentiam appetitivam ; et iterum oportet consequenter esse motum aliquem per quem perveniatur ad rem desideratam ; et hoc pertinet ad potentiam motivam. Ad perfectam autem sensus cognitionem, quæ sufficiat animali, quinque requiruntur. Primo quod sensus recipiat speciem a sensibilibus ; et hoc pertinet ad sensum proprium. Secundo quod de sensibilibus perceptis dijudicet, et ea ab invicem discernat : quod oportet fieri per potentiam ad quam omnia sensibilia perveniunt, quæ dicitur sensus communis. Tertium est quod species sensibilium receptæ conserventur. Indiget autem animal apprehensione sensibilium non solum ad eorum præsentiam, sed etiam postquam abierint : et hoc necessarium est reduci in aliquam potentiam. Nam et in rebus corporalibus aliud principium est recipiendi, et aliud conservandi ; nam quæ sunt bene receptibilia, sunt interdum male conservativa. Hujusmodi autem potentia dicitur imaginatio, sive phantasia. Quarto autem requiruntur intentiones aliquæ quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile et alia hujusmodi. Et ad hæc quidem cognoscenda pervenit homo inquirendo et conferendo ; alia vero animalia quodam na-

[1] Al. : « animatis. »

turali instinctu, sicut ovis naturaliter fugit lupum tamquam nocivum; unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur æstimativa naturalis; in homine autem vis cogitativa, quæ est collativa intentionum particularium; unde et ratio particularis dicitur, et intellectus passivus. Quarto autem requiritur quod ea quæ prius fuerunt apprehensa per sensus, et interius conservata, iterum ad actualem considerationem revocentur. Et hoc quidem pertinet ad rememorativam virtutem: quæ in aliis quidem animalibus absque inquisitione suam operationem habet, in hominibus autem cum inquisitione et studio; unde in hominibus non solum est memoria, sed reminiscentia. Necesse autem fuit ad hoc potentiam ab aliis distinctam ordinari; quia actus aliarum potentiarum sensitivarum est secundum motus a rebus ad animam, actus autem memorativæ potentiæ est e contrario secundum motum ab anima ad res; diversi autem motus diversa principia motiva requirunt; principia autem motiva potentiæ dicuntur. Quia vero sensus proprius, qui est primus in ordine sensitivarum potentiarum, immediate a sensibilibus immutatur; necesse fuit quod secundum diversitatem immutationum sensibilium in diversas potentias distingueretur. Cum enim sensus sit susceptivus specierum sensibilium sine materia; necesse est gradum et ordinem immutationum quibus immutanur sensus a sensibilibus, accipere per comparationem ad immateriales immutationes. Sunt igitur quædam sensibilia quorum species licet immaterialiter in sensu recipiantur, tamen etiam materialem immutationem faciunt in animalibus sentientibus. Hujusmodi autem sunt qualitates quæ sunt principia transmutationum etiam in rebus materialibus; sicut calidum, frigidum, humidum et siccum et alia hujusmodi. Quia igitur hujusmodi sensibilia immutant nos etiam materialiter agendo, materialis autem immutatio fit per contactum; necesse est quod hujusmodi sensibilia contingendo sentiantur; propter quod potentia sensitiva comprehendens ea vocatur tactus. Sunt autem quædam sensibilia quæ quidem non materialiter immutant, sed tamen eorum immutatio habet materialem immutationem annexam; quod contingit dupliciter. Uno modo sic quod materialis immutatio annexa sit tam ex parte sensibilis quam ex parte sentientis; et hoc pertinet ad gustum; licet enim sapor non immutet organum sensus faciendo ipsum saporosum, tamen hæc immutatio non est sine aliquali transmutatione tam saporosi quam etiam organi gustus, et præcipue secundum humectationem. Alio modo sic quod transmutatio materialis annexa sit solum ex parte sensibilis. Hujusmodi autem transmutatio vel est secundum resolutionem et alterationem quamdam sensibilis, sicut accidit in sensu odoratus; vel solum secundum loci mutationem, sicut accidit in auditu; unde auditus et odoratus, quia sunt sine mutatione materiali sentientis, licet adsit materialis mutatio ex parte sensibilis, non tangendo, sed per medium extrinsecum sentiunt; gustus autem solum in tangendo sentit, quia requiritur immutatio materialis ex parte sentientis. Sunt autem alia sensibilia quæ immutant sensum absque materiali immutatione annexa, sicut lux et color, quorum est visus; unde visus est altior inter omnes sensus, et universalior; quia sensibilia ab eo percepta sunt communia corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Similiter autem vis appetitiva, quæ consequitur apprehensionem sensus, necesse est quod in duo dividatur: quia aliquid est appetibile vel ea ratione quod est delectabile sensui et conveniens; et ad hoc est vis concupiscibilis; vel ea ratione quod per hoc habetur potestas fruendi delectabilibus secundum sensum; quod quandoque contingit cum aliquo tristabili secundum sensum; sicut cum animal pugnando adipiscitur quamdam potestatem fruendi proprio delectabili, repellendo impedientia; et ad hoc ordinatur vis irascibilis. Vis autem motiva, cum ad motum ordinetur, non diversificatur nisi secundum diversitatem motuum; qui vel competunt diversis animalibus, quorum quædam sunt reptibilia, quædam volatilia, quædam gressibilia, quædam alio modo mobilia; vel etiam secundum diversas partes ejusdem animalis; nam singulæ partes habent quosdam proprios motus. Gradus autem intellectualium potentiarum similiter distinguuntur in cognoscitivas et appetitivas. Motiva autem communis est et sensui et intellectui; nam idem corpus eodem motu movetur ab utroque. Cognitio autem intellectus requirit duas potentias; scilicet intellectum agentem et possibilem, ut ex supe-

rioribus patet. Sic igitur manifestum est quod sunt tres gradus potentiarum animæ; scilicet secundum animam vegetabilem, sensitivam, et rationalem. Sunt autem quinque genera potentiarum; scilicet nutritivum, sensitivum, intellectivum, appetitivum, et motivum secundum locum; et horum quodlibet continet sub se potentias plures, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod contraria maxime differunt, sed in eodem genere. Diversitas autem objectorum secundum genus convenit diversitati potentiarum, quia et genus quodammodo in potentia est; et ideo contraria referuntur ad eamdem potentiam.

Ad secundum dicendum quod licet sonus et color sint diversa accidentia, tamen per se differunt quantum ad immutationem sensus, ut dictum est; non autem homo et lapis, quia eis eodem modo immutatur sensus; et ideo homo et lapis differunt per accidens inquantum sentiuntur; licet differant per se inquantum sunt substantiæ. Nihil enim prohibet differentiam aliquam esse per se comparatam ad unum genus, comparatam vero ad aliud esse per accidens; sicut album et nigrum per se differunt in genere coloris, non autem in genere substantiæ.

Ad tertium dicendum quod eadem res comparatur ad diversas potentias animæ, non secundum eamdem rationem objecti. sed secundum aliam et aliam.

Ad quartum dicendum quod quanto aliqua potentia est altior, tanto ad plura se extendit; unde habet communiorem rationem objecti : et inde est quod quædam conveniunt [1] in ratione objecti superioris potentiæ, quæ distinguuntur in ratione objecti quantum ad potentias inferiores.

Ad quintum dicendum quod habitus non sunt perfectiones potentiarum, propter quas sunt potentiæ; sed sicut quibus aliqualiter se habent ad ea propter quæ sunt, idest ad objecta: udne potentiæ non distinguuntur penes habitus, sed penes objecta; sicut nec artificialia, penes objecta, sed penes fines.

Ad sextum dicendum quod potentiæ non sunt propter organa, sed magis e converso; unde magis distinguuntur organa penes objecta quam e converso.

Ad septimum dicendum, quod anima habet aliquem præcipuum finem, sicut anima humana bonum intelligibile; habet autem et alios fines ordinatos ad hunc ultimum finem, sicut quod sensibile ordinatur ad intelligibile. Et quia anima ordinatur ad sua objecta per potentias, sequitur quod etiam potentia sensitiva sit in homine propter intellectivam, et sic de aliis. Sic igitur secundum rationem finis oritur una potentia animæ ex alia per comparationem ad objecta; unde potentias animæ distingui per potentias et objecta non est contrarium.

Ad octavum dicendum quod licet accidens non possit esse per se subjectum accidentis tamen subjectum subjicitur uni accidenti mediante alio; sicut corpus colori mediante superficie; et sic unum accidens oritur ex subjecto mediante alio, et una potentia ab essentia animæ mediante alia.

Ad nonum dicendum quod anima una virtute in plura potest quam res naturalis; sicut visus apprehendit omnia visibilia; sed anima propter sui nobilitatem habet multo plures operationes quam res inanimata; unde oportet quod habeat plures potentias.

Ad decimum dicendum quod ordo potentiarum animæ est secundum ordinem objectorum. Sed utrobique potest attendi ordo vel secundum perfectionem, et sic intellectus est prior sensu; vel secundum generationis viam, et sic est sensus prior intellectu : quia in generationis via prius inducitur accidentalis dispositio quam forma substantialis.

Ad undecimum dicendum quod intellectus quidem naturaliter appetit intelligibile ut est intelligibile : appetit enim naturaliter intellectus intelligere. et sensus sentire. Sed quia res sensibilis vel intelligibilis non solum appetitur ad sentiendum et ad intelligendum, sed etiam ad aliquid aliud ; ideo præter sensum et intellectum necesse est esse appetitivam potentiam.

Ad duodecimum dicendum quod voluntas est in ratione inquantum sequitur apprehensionem rationis; operatio vero voluntatis pertinet ad eumdem gradum operationis potentiarum animæ, sed non ad idem genus; et similiter est dicendum de irascibili et concupiscibili respectu sensus.

[1] Al. : « sunt. »

Ad decimumtertium dicendum quod intellectus et appetitus movent sicut imperantes motum; sed oportet esse potentiam motivam quæ motum exequatur, secundum quam scilicet membra sequuntur imperium appetitus, et intellectus vel sensus.

Ad decimumquartum dicendum quod potentiæ animæ vegetabilis dicuntur vires naturales, quia non operantur nisi quod natura facit in corporibus; sed dicuntur vires animæ, quia altiori modo hoc faciunt, ut supra dictum est.

Ad decimumquintum dicendum quod res naturalis inanimata simul recipit speciem et debitam quantitatem; quod non est possibile in rebus viventibus, quas oportet in principio generationis esse modicæ quantitatis, quia generantur ex semine; et ideo oportet quod præter vim generativam in eis sit vis augmentativa, quæ perducat ad debitam quantitatem. Hoc autem fieri oportet per hoc quod aliquid convertatur in substantiam augmentandi, et sic additur ei. Hæc autem conversio fit per calorem, qui etiam convertit id quod extrinsecus apponitur, et resolvit etiam quod inest. Unde ad conservationem individui, ut continuo restauretur deperditum, et addatur quod deest ad perfectionem quantitatis et quod necessarium est ad generationem seminis, necessaria fuit vis nutritiva, quæ deservit et augmentativæ et generativæ; et propter hoc individuum conservat.

Ad decimumsextum dicendum quod sonus et calor et hujusmodi differunt secundum diversum modum immutationis sensus; non autem sensibilia diversorum generum; et ideo penes ea non diversificantur potentiæ sensitivæ.

Ad decimumseptimum dicendum quod quia contrarietates quarum est tactus cognoscitivus, non reducuntur in aliquod unum genus, sicut diversæ contrarietates quæ possunt considerari circa visibilia, reducuntur in unum genus coloris; ideo Philosophus determinat in II *De anima*, com. LXIII, LXIV, quod tactus non est unus sensus, sed plures. Sed tamen omnes conveniunt in hoc quod non per medium extrinsecum sentiunt; et omnes dicuntur tactus, ut sit unus sensus genere divisus in plures species. Posset tamen dici, quod esset simpliciter unus sensus: quia omnes contrarietates quarum tactus est cognoscitivus, cognoscuntur per se: cognoscunt enim se invicem, et reducuntur in unum genus, sed est innominatum: nam et genus proximum calidi et frigidi innominatum est.

Ad decimumoctavum dicendum quod cum potentiæ animæ sint proprietates quædam, per hoc quod dicitur memoria esse passio primi sensitivi, non excluditur quin memoria sit alia potentia a sensu; sed ostenditur ordo ejus ad sensum.

Ad decimumnonum dicendum quod sensus recipit species sensibilium in organis corporalibus, et est cognoscitivus particularium; intellectus autem recipit species rerum absque organo corporali, et est cognoscitivus universalium; et ideo aliqua diversitas objectorum requirit diversitatem potentiarum in parte sensitiva quæ non requirit diversitatem potentiarum in parte intellectiva. Recipere enim et retinere in rebus materialibus non est secundum idem; sed in immaterialibus secundum idem est; et similiter secundum diversos modos immutationis oportet diversificari [1] sensum, non autem intellectum.

Ad vicesimum dicendum quod idem objectum, scilicet intelligibile in actu, comparatur ad intellectum agentem ut factum ab eo; ad intellectum vero possibilem, ut movens ipsum; et sic patet quod non secundum eamdem rationem idem comparatur ad intellectum agentem et possibilem.

ARTICULUS XIV.

Utrum anima humana sit immortalis.
I part., quæst. LXXV, art. VI.

Quartodecimo quæritur de immortalitate animæ. Et videtur quod sit corruptibilis. Dicitur enim Eccle. III, 19: *Unus interitus est hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio.* Sed jumenta cum intereunt, interit eorum anima. Ergo cum homo interierit, anima ejus corrumpitur.

2. Præterea, corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur X *Met.*, com. XXXVI. Sed anima humana et anima jumentorum non differunt secundum genus; quia nec homo a ju-

[1] Al.: « diversificare. »

mentis genere differt. Ergo anima hominis et anima jumentorum non differunt secundum corruptibile et incorruptibile. Sed anima jumentorum est corruptibilis. Ergo anima humana non est incorruptibilis.

3. Præterea, Damascenus dicit, lib. II *Orth. fidei*, cap. III, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 867, quod « Angelus est gratia, non natura, immortalitatem suscipiens. » Sed Angelus non est inferior anima. Ergo anima non est naturaliter immortalis.

4. Præterea, Philosophus probat in VIII *Phys.*, com. VIII, quod primum movens est infinitæ virtutis, quia movet tempore infinito. Si igitur anima habet virtutem durandi tempore infinito, sequitur quod virtus ejus sit infinita. Sed virtus infinita non est in essentia finita. Ergo sequitur quod essentia animæ sit infinita, si sit incorruptibilis. Hoc autem est impossibile, quia sola essentia divina est infinita. Ergo anima humana non est incorruptibilis.

5. Sed diceretur quod anima est incorruptibilis non per essentiam propriam, sed per virtutem divinam. — Sed contra, illud quod non competit alicui per essentiam propriam, non est ei essentiale. Sed corruptibile et incorruptibile essentialiter prædicantur de quibuscumque dicuntur, ut dicit Philosophus in X *Metaph.*, com. XXVI. Ergo si anima est incorruptibilis, oportet quod sit incorruptibilis per essentiam suam.

6. Præterea, omne quod est, aut est corruptibile aut incorruptibile. Si igitur anima humana secundum suam naturam non est incorruptibilis, sequitur quod secundum suam naturam sit corruptibilis.

7. Præterea, omne incorruptibile habet virtutem quod sit semper. Si igitur anima humana sit incorruptibilis, sequitur quod habet virtutem quod sit semper. Ergo non habet esse post non esse; quod est contra fidem.

8. Præterea, Augustinus dicit, lib. XIX *De civit. Dei*, cap. XXVI, quod sicut Deus est vita animæ, ita anima est vita corporis [1]. Sed mors est privatio vitæ. Ergo per mortem anima privatur, et tollitur.

9. Præterea, forma non habet esse nisi in eo in quo est. Si igitur anima est forma corporis, non potest esse nisi in corpore; ergo perit perempto corpore.

10. Sed diceretur quod hoc est verum de anima secundum quod est forma, non secundum suam essentiam. — Sed contra, anima non est forma corporis per accidens; alioquin, cum anima constituat hominem secundum quod est forma corporis, sequeretur quod homo esset ens per accidens. Quidquid autem competit alicui non per accidens, convenit ei secundum suam essentiam. Ergo est forma secundum suam essentiam. Si ergo secundum quod est forma, est corruptibilis; et secundum suam essentiam erit corruptibilis.

11. Præterea, quæcumque conveniunt ad unum esse, ita se habent quod corrupto uno corrumpitur aliud. Sed anima et corpus conveniunt ad unum esse, scilicet ad esse hominis. Ergo corrupto corpore corrumpitur anima.

12. Præterea, anima sensibilis et anima rationalis sunt unum secundum substantiam in homine. Sed anima sensibilis est corruptibilis. Ergo et rationalis.

13. Præterea, forma debet esse materiæ proportionata. Sed anima humana est in corpore ut forma in materia. Cum igitur corpus sit corruptibile; et anima erit corruptibilis.

14. Præterea, si anima potest a corpore separari, oportet quod sit aliqua operatio ejus sine corpore, eo quod nulla substantia est otiosa. Sed nulla operatio potest esse animæ sine corpore, neque etiam intelligere sine phantasmate, ut Philosophus dicit, lib. III *De anima*, text. XXX: phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima non potest separari a corpore, sed corrumpitur corrupto corpore.

15. Præterea, si anima humana sit incorruptibilis, hoc non erit nisi quia est intelligens. Sed videtur quod intelligere non sibi conveniat; quia id quod est supremum inferioris naturæ imitatur aliqualiter actionem naturæ superioris, sed ad eam non pervenit; sicut simia imitatur aliqualiter operationem hominis, non tamen ad eam pertingit; et similiter videtur quod cum homo sit supremum in ordine materialium rerum, imitetur aliqualiter actionem substantiarum separatarum intellectualium quæ est intelligere, sed ad eam non perveniat. Nulla igitur necessitas videtur ponendi animam hominis esse immortalem.

[1] « Ut vita carnis anima est, ita vita hominis Deus est. »

16. Præterea, ad operationem propriam speciei pertingunt vel omnia vel plurima eorum quæ sunt in specie. Sed paucissimi homines perveniunt ad hoc quod sint intelligentes. Ergo intelligere non est propria operatio animæ humanæ ; et ita non oportet animam humanam esse incorruptibilem, eo quod sit intellectualis.

17. Præterea, Philosophus dicit in I *Phys.*, com. xxxvii, quod omne finitum consumitur, semper ablato quodam. Sed bonum naturale animæ est finitum bonum. Cum ergo per aliquod peccatum minuatur bonum naturale animæ humanæ, videtur quod tandem totaliter tollatur ; et sic anima humana quandoque corrumpitur.

18. Præterea, ad debilitatem corporis anima debilitatur, ut patet in ejus operationibus. Ergo et ad corruptionem corporis anima corrumpitur.

19. Præterea, omne quod est ex nihilo, est vertibile in nihil. Sed anima humana ex nihilo creata est. Ergo vertibilis est in nihil ; et sic sequitur quod anima sit corruptibilis.

20. Præterea, manente causa manet effectus. Sed anima est causa vitæ corporis. Si ergo anima semper manet, videtur quod corpus semper vivat ; quod patet esse falsum.

21. Præterea, omne quod est per se subsistens, est hoc aliquid in genere vel specie collocatum. Sed anima humana, ut videtur, non est hoc aliquid nec collocatur in specie vel genere tamquam individuum vel species, cum sit forma ; esse enim in genere vel specie convenit composito, non materiæ neque formæ, nisi per reductionem. Ergo anima humana non est per se subsistens ; et ita, corrupto corpore, remanere non potest.

Sed contra est quod dicitur Sapient. ii, *avit.* 23 : *Deus fecit * hominem inexterminabilem, et ad imaginem similitudinis suæ fecit illum.* Ex quo potest accipi quod homo est inexterminabilis, id est incorruptibilis, secundum quod est ad imaginem Dei secundum animam, ut Augustinus dicit in lib. *De Trinit.*, lib. X, cap. xii. Ergo anima humana est incorruptibilis.

Præterea, omne quod corrumpitur habet contraria, vel est ex contrariis compositum. Sed anima humana est omnino absque contrarietate ; quia illa etiam quæ sunt contraria in se, in anima non sunt contraria : rationes enim contrariorum in anima contrariæ non sunt. Ergo anima humana est incorruptibilis.

Præterea, corpora cœlestia dicuntur esse incorruptibilia, quia non habent materiam qualem generabilia et corruptibilia. Sed anima humana omnino est immaterialis ; quod patet ex hoc quod rerum species immaterialiter recipit. Ergo anima est incorruptibilis.

Præterea, Philosophus dicit, lib. II *De anima*, text. xxi, quod intellectus separatur sicut perpetuum a corruptibili. Intellectus autem est pars animæ, ut ipse dicit. Ergo anima humana est incorruptibilis.

Respondeo dicendum quod necesse est omnino animam humanam incorruptibilem esse. Ad cujus evidentiam considerandum est quod id quod per se consequitur ad aliquid non potest removeri ab eo ; sicut ab homine non removetur quod sit animal ; neque a numero quod sit par vel impar. Manifestum est autem quod esse per se consequitur formam ; unumquodque enim habet esse secundum propriam formam ; unde esse a forma nullo modo separari potest. Corrumpuntur igitur composita ex materia et forma per hoc quod amittunt formam ad quam consequitur esse. Ipsa autem forma per se corrumpi non potest ; sed per accidens corrupto composito corrumpitur, inquantum deficit esse compositi quod est per formam, si forma sit talis quæ non sit habens esse, sed sit solum quo compositum est. Si ergo sit aliqua forma quæ sit habens esse, necesse est illam formam incorruptibilem esse. Non enim separatur esse ab aliquo habente esse, nisi per hoc quod separatur forma ab eo ; unde si id quod habet esse, sit ipsa forma, impossibile est quod esse separetur ab eo. Manifestum est autem quod principium quo homo intelligit, est forma habens esse in se, et non solum sicut quo aliquid est. Intelligere enim, ut Philosophus probat in III *De anima*, com. vi, non est actus expletus per organum corporale. Non enim posset inveniri aliquod organum corporale quod esset receptivum omnium naturarum sensibilium ; præsertim quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti, sicut pupilla caret colore. Omne autem organum corporale habet naturam aliquam sensibilem. Intellectus vero quo intelligimus, est cognoscitivus omnium sensibilium naturarum ; unde impossibile est quod ejus operatio, quæ est intelligere, exerceatur per aliquod organum corporale. Unde apparet quod intellectus habet

operationem per se, in qua non communicat corpus. Unumquodque autem operatur secundum quod est; quæ enim per se habent esse, per se operantur; quæ vero per se non habent esse, non habent per se operationem; non enim calor per se calefacit, sed calidum. Sic igitur patet quod principium intellectivum quo homo intelligit, habet esse elevatum supra corpus, non dependens a corpore. Manifestum est etiam quod hujusmodi intellectivum principium non est aliquid ex materia et forma compositum, quia species omnino recipiuntur in ipso immaterialiter; quod declaratur ex hoc quod intellectus est universalium, quæ considerantur in abstractione a materia et a materialibus conditionibus. Relinquitur ergo quod principium intellectivum quo homo intelligit, sit forma habens esse; unde necesse est quod sit incorruptibilis. Et hoc est quod etiam Philosophus dicit, lib. III *De anima*, com. x, quod intellectus est quoddam divinum et perpetuum. Ostensum est autem in præcedentibus quæstionibus quod principium intellectivum quo homo intelligit non est aliqua substantia separata; sed est aliquid formaliter inhærens homini, quod est anima, vel pars animæ. Unde relinquitur ex prædictis quod anima humana sit incorruptibilis. Omnes enim qui posuerunt animam humanam corrumpi, interemerunt aliquid præmissorum. Quidam enim animam ponentes esse corpus, posuerunt eam non esse formam, sed aliquid ex materia et forma compositum. Alii vero ponentes intellectum non differre a sensu, posuerunt per consequens quod non habet operationem nisi per organum corporale, et sic non habet esse elevatum supra corpus; unde non est forma habens esse. Alii vero posuerunt intellectum quo homo intelligit, esse substantiam separatam. Quæ omnia in superioribus ostensa sunt esse falsa. Unde relinquitur animam humanam esse incorruptibilem. Signum autem hujus ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte intellectus; quia ea etiam quæ sunt seipsis corruptibilia, secundum quod intellectu percipiuntur, incorruptibilia sunt. Est enim intellectus apprehensivus rerum in universali, secundum quem modum non accidit eis corruptio. Secundo ex naturali appetitu, qui in nulla re frustrari potest. Videmus enim in hominibus appetitum esse perpetuitatis; et hoc rationabiliter: quia cum ipsum esse secundum se sit appetibile, oportet quod ab intelligente qui apprehendit esse simpliciter, et non hic et nunc, appetatur esse simpliciter, et secundum omne tempus. Unde videtur quod iste appetitus non sit inanis; sed quod homo secundum animam intellectivam sit incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum quod Salomon in lib. Eccle., loquitur quasi concionator, nunc ex persona sapientum, nunc ex persona stultorum; verbum autem inductum loquitur ex persona stultorum. Vel potest dici quod unus dicitur interitus hominis et jumentorum, quantum ad corruptionem compositi, quæ utrobique est per separationem animæ a corpore; licet post separationem anima humana remaneat, non autem anima jumentorum.

Ad secundum dicendum quod si anima humana et anima jumentorum per se collocarentur in genere, sequeretur quod diversorum generum essent, secundum naturalem generis considerationem: sic enim corruptibile et incorruptibile necesse est genere differre: licet in aliqua ratione communi possent convenire; ex quo et in uno genere possunt esse secundum logicam considerationem. Nunc autem anima non est in genere sicut species, sed sicut pars speciei. Utrumque autem compositum corruptibile est; tam illud cujus pars est anima humana, quam illud cujus pars est anima jumentorum; et propter hoc nihil prohibet ea esse unius generis.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Augustinus, vera immortalitas est vera immutabilitas. Immutabilitatem autem quæ est secundum electionem, ne scilicet de bono in malum mutari possint, tam anima quam Angelus habent per gratiam.

Ad quartum dicendum quod esse comparatur ad formam sicut per se consequens ipsam; non autem sicut effectus ad virtutem agentis, ut puta motus ad virtutem moventis. Licet ergo quod aliquid possit movere infinito tempore, demonstraret infinitatem virtutis moventis; tamen quod aliquid possit esse tempore infinito, non demonstrat infinitatem formæ per quam aliquid est; sicut nec hoc quod dualitas semper est par, ostendit infinitatem ipsius. Magis autem hoc quod aliquid est tempore infinito, demonstrat virtutem infinitam ejus quod est causa essendi.

Ad quintum dicendum quod corrupti-

bile et incorruptibile sunt essentialia prædicata, quia consequuntur essentiam sicut principium formale vel materiale, non autem sicut principium activum; sed principium activum perpetuitatis aliquorum est extrinsecus.

Et per hoc patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum quod anima habet virtutem ut sit semper; sed illam virtutem non semper habuit; et ideo non oportet quod semper fuerit, sed quod in futurum nunquam deficiat.

Ad octavum dicendum quod anima dicitur forma corporis inquantum est causa vitæ, sicut forma est principium essendi : vivere enim viventibus est esse, ut dicit Philosophus in II *De anima*, com. XXXVII.

Ad nonum dicendum quod anima est talis forma, quæ habet esse non dependens ab eo cujus est forma; quod operatio ipsius ostendit, ut dictum est, art. VIII et IX.

Ad decimum dicendum quod licet anima per suam essentiam sit forma; tamen aliquid potest ei competere inquantum est talis forma, scilicet forma subsistens, quod non competit ei inquantum est forma; sicut intelligere non convenit homini inquantum est animal, licet homo sit animal secundum suam essentiam.

Ad undecimum dicendum quod licet anima et corpus conveniant ad unum esse hominis, tamen illud esse est corpori ab anima; ita quod anima humana esse suum in quo subsistit corpori communicat, ut ex præmissis quæstionibus ostensum est; et ideo remoto corpore adhuc remanet anima.

Ad duodecimum dicendum quod anima sensibilis in brutis corruptibilis est; sed in homine, cum sit eadem in substantia cum anima rationali, incorruptibilis est.

Ad decimumtertium dicendum quod corpus humanum est materia animæ humanæ proportionata quantum ad operationes ejus; sed corruptio et alii defectus accidunt ex necessitate materiæ, ut supra, art. VIII, ostensum est. Vel potest dici quod corruptio advenit corpori ex peccato, non ex prima institutione naturæ.

Ad decimumquartum dicendum quod hoc quod dicit Philosophus, quod non est intelligere sine phantasmate, intelligitur quantum ad statum præsentis vitæ, in quo homo intelligit per animam; alius autem modus erit intelligendi animæ separatæ.

Ad decimumquintum dicendum quod licet anima humana non pertingat ad illum modum intelligendi quo substantiæ superiores intelligunt, pervenit tamen ad intelligendum aliquo modo, qui sufficit ad incorruptibilitatem ejus ostendendam.

Ad decimumsextum dicendum quod licet pauci perveniant ad perfecte intelligendum, tamen ad aliqualiter intelligendum omnes perveniunt. Manifestum est enim quod prima demonstrationis principia sunt communes animi conceptiones, quæ intellectu percipiuntur.

Ad decimumseptimum dicendum quod peccatum gratiam totaliter tollit; nihil autem removet de rei essentia; removet tamen aliquid de inclinatione sive habilitate ad gratiam; et inquantum quodlibet peccatum de contraria dispositione inducit, dicitur aliquid de bono naturæ adimere, quod est habilitas ad gratiam. Nunquam tamen totum bonum naturæ tollitur; quia semper remanet potentia sub contrariis dispositionibus, licet magis ac magis elongata ab actu.

Ad decimumoctavum dicendum quod anima non debilitatur debilitato corpore, nec etiam sensitiva; ut patet per id quod Philosophus dicit in I *De anima*, com. LXV, quod si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut et juvenis. Ex quo manifestum est quod debilitas actionis non accidit propter debilitatem animæ, sed organi.

Ad decimumnonum dicendum quod id quod est ex nihilo, vertibile est in nihil, nisi manu gubernantis conservetur; sed ex hoc non non dicitur aliquid corruptibile, sed ex eo quod habet in se aliquod principium corruptionis : et sic corruptibile et incorruptibile sunt prædicata essentialia.

Ad vicesimum dicendum quod licet anima, quæ est causa vitæ, sit incorruptibilis; tamen corpus, quod recipit vitam ab anima, est subjectum transmutationis; et per hoc recedit a dispositione per quam est aptum ad recipiendum vitam; et sic incidit corruptio hominis.

Ad vicesimumprimum dicendum quod anima licet per se possit esse, non tamen per se habet speciem, cum sit pars speciei.

ARTICULUS XV.

Utrum anima separata a corpore possit intelligere. — I part., quæst. LXXXIX, art. III.

Quintodecimo quæritur utrum anima

separata a corpore possit intelligere. Et videtur quod non. Nulla enim operatio conjuncti manet in anima separata. Sed intelligere est operatio conjuncti : dicit enim Philosophus in I *De anima*, com. LXIV, quod dicere animam intelligere, simile est ac si dicat eam quis texere vel ædificare. Ergo intelligere non manet in anima a corpore separata.

2. Præterea, Philosophus dicit in III *De anima*, com. XXX, quod nequaquam est intelligere sine phantasmate. Sed phantasmata, cum sint in organis sentiendi, non possunt esse in anima separata. Ergo anima separata non intelligit.

3. Sed dicendum quod Philosophus loquitur de anima secundum quod est unita corpori, non de anima separata. — Sed contra, anima separata non potest intelligere nisi per potentiam intellectivam. Sed, sicut dicit Philosophus in I *De anima*, com. XII, intelligere vel est phantasia, vel non est sine phantasia. Phantasia autem non est sine corpore. Ergo nec intelligere. Anima ergo separata non intelligit.

4. Præterea, Philosophus dicit in III *De anima*, com. XXXIX, quod ita se habet intellectus ad phantasmata, sicut visus ad colores. Sed visus non potest videre sine coloribus. Ergo nec intellectus intelligit sine phantasmatibus; ergo neque sine corpore.

5. Præterea, Philosophus dicit in I *De anima*, com. LXVI, quod intelligere corrumpitur interius quodam corrupto, scilicet vel corde, vel calore naturali; quod quidem corrumpitur, anima a corpore separata. Ergo anima a corpore separata intelligere non potest.

6. Sed diceretur quod anima a corpore separata intelligit quidem, non autem isto modo quo nunc intelligit a phantasmatibus abstrahendo. — Sed contra, forma unitur materiæ non propter materiam, sed propter formam ; nam forma est finis et perfectio materiæ. Unitur autem forma materiæ propter complementum suæ operationis ; unde talem materiam forma requirit per quam operatio formæ compleri possit ; sicut forma serræ requirit materiam ferream ad perficiendum opus secandi. Anima autem est forma corporis. Unitur ergo tali corpori ad complementum suæ operationis. Propria autem ejus operatio est intelligere. Ergo si potest sine corpore intelligere, frustra corpori unitur.

7. Præterea, si anima separata intelligere potest, nobilius intelligit sine corpore quam corpori unita. Nobiliori enim modo intelligunt quæ phantasmatibus non indigent ad intelligendum, scilicet substantiæ separatæ, quam nos qui per phantasmata intelligimus. Bonum autem animæ est in intelligendo ; nam perfectio cujuslibet substantiæ est propria operatio ejus. Ergo si anima sine corpore intelligere potest præter phantasmata, nocivum esset ei corpori uniri : et sic non esset ei naturale.

8. Præterea, potentiæ diversificantur penes objecta. Sed animæ intellectivæ objecta sunt phantasmata, ut dicitur in III *De anima*, com. XXXIX. Si igitur sine phantasmatibus intelligit separata a corpore, oportet quod habeat alias potentias ; quod est impossibile, cum potentiæ sint naturales animæ, et inseparabiliter ei inhærent.

9. Præterea, si anima separata intelligit, oportet quod per aliquam potentiam intelligat. Potentiæ autem intellectivæ in anima non sunt nisi duæ ; scilicet intellectus agens, et possibilis. Per neutrum autem horum potest anima separata intelligere , ut videtur ; nam operatio utriusque intellectus respicit phantasmata ; intellectus enim agens facit phantasmata esse intelligibilia actu ; intellectus autem possibilis recipit species intelligibiles a phantasmatibus abstractas. Videtur ergo quod nullo modo anima separata intelligere possit.

10. Præterea, unius rei una est propria operatio sicut et unius perfectibilis una est perfectio. Si ergo operatio animæ sit intelligere accipiendo a phantasmatibus, videtur quod non possit esse ejus operatio, scilicet intelligere, præter phantasmata ; et ita, separata a corpore non intelliget.

11. Præterea, si anima separata intelligit, oportet quod aliquo intelligat ; quia intelligere est per similitudinem rei intellectæ in intelligente. Non potest autem dici quod anima separata intelligat per suam essentiam ; hoc enim solius Dei est ; hujus enim essentia, quia infinita est, omnem in se perfectionem præhabens, similitudo est omnium rerum. Similiter etiam neque per essentiam rei intellectæ ; quia sic intelligeret solum illa quæ per essentiam suam sunt in anima. Neque etiam per aliquas species, ut videtur, intelligere potest ; non per species innatas,

sive concreatas; hoc enim videtur redire in opinionem Platonis, in *Dial. de anima*, qui posuit omnes scientias esse nobis naturaliter inditas.

12. Præterea, hujusmodi species frustra viderentur esse animæ innatæ, cum per eas intelligere non possit dum est in corpore. Species autem intelligibiles ad nihil aliud ordinari videntur nisi ut per eas intelligatur.

13. Sed diceretur, quod anima, quantum est de se, potest intelligere per species innatas; sed impeditur a corpore, ne per eas intelligere possit. — Sed contra, quanto aliquid est perfectius in sua natura, tanto perfectius est in operando. Sed anima unita corpori est perfectior in sua natura quam cum est a corpore separata; sicut quælibet pars in suo toto existens perfectior est. Si igitur anima separata a corpore per species innatas intelligere potest, multo magis corpori unita potest intelligere per easdem.

14. Præterea, nihil naturalium alicujus rei totaliter impeditur per id quod ad naturam pertinet. Ad naturam autem animæ pertinet ut corpori uniatur, cum sit corporis forma. Ergo si species intelligibiles sunt naturaliter inditæ animæ, non impedietur per unionem corporis quin per eas intelligere possit; cujus contrarium experimur.

15. Præterea, neque etiam potest dici, ut videtur, quod anima separata intelligat per species prius acquisitas in corpore. Multæ enim animæ humanæ remanebunt a corporibus separatæ quæ nullas species intelligibiles acquisierunt; sicut patet de animabus puerorum, et maxime eorum qui in maternis uteris defuncti sunt. Si igitur animæ separatæ non possent intelligere nisi per species prius acquisitas, sequeretur quod non omnes animæ separatæ intelligerent.

16. Præterea, si anima separata non intelligeret nisi per species prius acquisitas, sequi videtur quod non intelligat nisi ea quæ prius intellexit dum fuit corpori unita. Hoc autem non videtur verum; intelligit enim multa de pœnis et de præmiis, quæ nunc non intelligit. Non ergo anima separata intelliget tantum per species prius acquisitas.

17. Præterea, intellectus efficitur in actu per speciem intelligibilem in eo existentem. Sed intellectus actu existens actu intelligit. Ergo intellectus in actu intelligit omnia illa quorum species intelligibiles sunt actu in ipso. Videtur igitur quod species intelligibiles non conserventur in intellectu, postquam desinit actu intelligere; et ita non remanent in anima post separationem, ut per eas intelligere possit.

18. Præterea, habitus acquisiti actus similes reddunt illis actibus ex quibus acquiruntur, ut patet per Philosophum in II *Ethic.*, cap. I et II; ædificando enim fit homo ædificator, et iterum ædificator factus potest ædificare. Sed species intelligibiles acquiruntur intellectui per hoc quod convertitur ad phantasmata. Ergo nunquam per eas potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata. Separata igitur a corpore, per species acquisitas intelligere non potest, ut videtur.

19. Præterea, neque etiam dici posset quod intelligat per species influxas ab aliqua superiori substantia, quia unumquodque receptivum habet proprium agens a quo natum est recipere. Intellectus autem humanus natus est recipere a sensibus. Non igitur recipit a substantiis superioribus.

20. Præterea, ad ea quæ nata sunt causari per agentia inferiora non sufficit sola actio superioris agentis; sicut animalia quæ sunt nata generari ex semine non inveniuntur generata ex actione solis tantum. Sed anima humana nata est recipere species a sensibilibus. Non ergo sufficit ad hoc quod acquirat species intelligibiles solum influxus substantiarum superiorum.

21. Præterea, agens debet esse proportionatum patienti, et influens recipienti. Sed intelligentia substantiarum superiorum non est proportionata intellectui humano, cum habeat scientiam magis universalem, et incomprehensibilem nobis. Non igitur anima separata per species influxas a substantiis superioribus intelligere potest, ut videtur; et sic non relinquitur aliquis modus quo intelligere possit.

Sed contra, intelligere est maxima et propria operatio animæ. Si igitur intelligere non convenit animæ sine corpore, nulla alia operatio ipsius conveniet ei. Sed si non conveniet ei aliqua operatio sine corpore, impossibile est animam separatam esse. Ponimus autem animam separatam. Ergo necesse est ponere eam intelligere.

Præterea, illi qui resuscitati leguntur in Scripturis, eamdem notitiam postea habuerunt quam prius. Ergo notitia eorum

quæ homo in hoc mundo scit non tollitur post mortem. Potest ergo anima per species prius acquisitas intelligere.

Præterea, similitudo inferiorum invenitur in superioribus; unde et mathematici futura prænuntiant, considerantes similitudines eorum quæ hic aguntur in cœlestibus corporibus. Sed anima est superior in natura omnibus corporalibus rebus. Ergo omnium corporalium similitudo est in anima, et per modum intelligibilem, cum ipsa sit substantia intellectiva. Videtur ergo quod per suam naturam omnia corporalia intelligere possit, etiam cum fuerit separata.

Respondeo dicendum quod huic quæstioni dubitationem affert hoc quod anima nostra secundum præsentem statum ad intelligendum sensibilibus indigere invenitur; unde secundum hujusmodi diversam indigentiæ rationem diversimode oportet de veritate hujus quæstionis existimare. Posuerunt enim quidam, scilicet Platonici, ut refert Arist., I *Metaph.*, com. VI, quod sensus sunt animæ necessarii ad intelligendum, non per se, quasi ex sensibus in nobis causetur scientia, sed per accidens; inquantum scilicet per sensus quodammodo excitatur anima nostra ad rememorandum quæ prius novit, et quorum scientiam naturaliter inditam habet. Et sciendum est ad hujusmodi intelligentiam, quod Plato posuit species rerum separatas subsistentes, et actu intelligibiles, et nominavit eas ideas; per quarum participationem, et quodammodo influxum, posuit animam nostram scientem et intelligentem esse: et antequam anima corpori uniretur, ista scientia libere poterat uti; sed ex unione ad corpus intantum erat prægravata, et quodammodo absorpta, quod eorum quæ prius sciverat, et quorum scientiam connaturalem habebat, oblita videbatur; sed excitabatur quodammodo per sensus, ut in se ipsam[1] rediret, et reminisceretur eorum quæ prius intellexit, et quorum scientiam innatam habuit: sicut etiam nobis interdum accidit quod ex inspectione aliquorum sensibilium, manifeste reminiscimur aliquorum quorum obliti videbamur. Hæc autem ejus positio de scientia et sensibilibus conformis est positioni ejus circa generationem rerum naturalium. Nam formas rerum naturalium per quas unumquodque individuum in specie collocatur, ponebat provenire ex participatione idearum prædictarum; ita quod agentia inferiora non sunt nisi disponentia materiam ad participationem specierum separatarum. Et si quidem hæc opinio teneatur, hæc quæstio facilis et absoluta est. Nam secundum hoc, anima non indiget sensibilibus ad intelligendum secundum suam naturam, sed per accidens; quod quidem tollitur cum anima fuerit a corpore separata. Tunc enim cessante aggravatione corporis, excitante non indigebit; sed ipsa per seipsam erit quasi vigil et expedita ad omnia intelligenda. Sed secundum hanc opinionem non videtur quod possit assignari rationabilis causa propter quam anima corpori uniatur. Non enim est hoc propter animam; cum anima corpori non unita perfecte propriam operationem habere possit, et ex unione ad corpus ejus operatio propria impeditur. Similiter etiam non potest dari quod propter corpus: non enim anima est propter corpus, sed corpus magis propter animam, cum anima sit nobilior corpore. Unde et inconveniens videtur quod anima ad nobilitandum corpus sustineat in sua operatione detrimentum. Videtur etiam sequi ex hac opinione quod unio animæ ad corpus non sit naturalis: nam quod est naturale alicui non impedit ejus propriam operationem. Si igitur unio corporis impedit intelligentiam animæ, non erit naturale animæ corpori uniri, sed contra naturam; et ita homo qui constituitur ex unione animæ ad corpus, non erit aliquod naturale: quod videtur absurdum. Similiter in experimento patet quod scientia in nobis non provenit ex participatione specierum separatarum, sed a sensibilibus accipitur; quia quibus deest unus sensus, deest scientia sensibilium quæ illo sensu apprehenduntur; sicut cæcus natus non potest habere scientiam de coloribus.

Alia autem positio est, quod sensus prosunt animæ humanæ ad intelligendum, non per accidens, sicut prædicta opinio ponit, sed per se: non quidem ut a sensibilibus accipiamus scientiam, sed quia sensus disponit animam ad acquirendum scientiam aliunde. Et hæc est opinio Avicennæ, lib. VIII *Metaph.*, cap. VII, et lib. IX, cap. IV. Ponit enim quod est quædam substantia separata, quam vocat

[1] Al.: « in ipsa. »

intellectum vel intelligentiam agentem, et quod ab ea effluunt species intelligibiles in intellectu nostro, per quas intelligimus ; et quod per operationem sensitivæ partis, scilicet imaginationem, et alia hujusmodi, præparatur intellectus noster, ut convertat se ad intelligentiam agentem, et recipiat influentiam specierum intelligibilium ab ipsa : et hoc etiam consonat ei quod ipse opinatur circa generationes rerum naturalium : ponit enim quod omnes formæ substantiales effluunt ab intelligentia agente, et quod agentia naturalia disponunt solum materiam ad recipiendum formas ab intelligentia agente. Secundum hanc etiam opinionem videtur quæstio hæc parum difficultatis habere. Si enim sensus non sunt necessarii ad intelligendum nisi secundum quod disponunt ad recipiendum species ab intelligentia agente, per hoc quod anima nostra convertatur ad ipsam ; quando jam erit a corpore separata, per seipsam convertetur ad intelligentiam agentem, et recipiet species intelligibiles ab ea. Nec sensus erunt ei necessarii ad intelligendum ; sicut navis, quæ est necessaria ad transfretandum, cum aliquis jam transfretaverit, ei necessaria non est. Sed ex hac opinione videtur sequi quod homo statim acquirat omnem scientiam, tam eorum quæ sensu percepit, quam aliorum. Si enim intelligimus per species effluentes in nos ab intelligentia agente, et ad hujusmodi influentiæ receptionem non requiritur nisi conversio animæ nostræ ad intelligentiam prædictam ; quandocumque fuerit ad eam conversa, poterit recipere quarumcumque specierum intelligibilium influxum : non enim potest dici, quod convertatur quantum ad unum et non quantum ad aliud : et ita cæcus natus imaginando sonos poterit accipere scientiam colorum, vel quorumcumque aliorum sensibilium : quod patet esse falsum. Manifestum est etiam quod potentiæ sensitivæ sunt nobis necessariæ ad intelligendum non solum in acquisitione scientiæ, sed etiam in utendo scientia jam acquisita. Non enim possumus considerare etiam ea quorum scientiam habemus, nisi convertendo nos ad phantasmata ; licet ipse contrarium dicat. Inde enim est quod læsis organis potentiarum sensitivarum, per quas conservantur et apprehenduntur phantasmata, impeditur usus animæ in considerando etiam ea quorum scientiam habet. Manifestum est etiam quod in revelationibus quæ nobis divinitus fiunt per influxum substantiarum superiorum, indigemus aliquibus phantasmatibus ; unde dicit Dionysius cap. I *Cœl. hierar.*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 122. quod « Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum velatum. » Quod quidem non esset, si phantasmata non essent nobis necessaria nisi ad convertendum nos ad substantias superiores.

Et ideo aliter dicendum est quod potentiæ sensitivæ sunt necessariæ animæ ad intelligendum, non per accidens tamquam excitantes, ut Plato posuit ; neque disponentes tantum, sicut posuit Avicenna ; sed ut repræsentantes animæ intellectivæ proprium objectum, ut dicit Philosophus in III *De anima*, com. XXXIX : « Intellectivæ animæ phantasmata sunt sicut sensibilia sensui. » Sed sicut colores non sunt visibiles actu nisi per lumen, ita phantasmata non sunt intelligibilia actu nisi per intellectum agentem ; et hoc consonat ei quod ponimus circa generationem rerum naturalium. Sicut enim ponimus quod agentia superiora mediantibus agentibus naturalibus causant formas naturales ; ita ponimus quod intellectus agens per phantasmata ab eo facta intelligibilia actu, causat scientiam in intellectu possibili nostro. Nec refert ad propositum, utrum intellectus agens sit substantia separata, ut quidam ponunt ; vel sit lumen, quod anima nostra participat ad similitudinem substantiarum superiorum.

Sed secundum hoc jam difficilius est videre quomodo anima separata intelligere possit. Non enim erunt phantasmata quæ indigent ad sui apprehensionem et conservationem organis corporeis ; quibus sublatis, ut videtur, non potest intelligere anima ; sicut nec coloribus sublatis, potest visus videre. Ad hanc igitur difficultatem tollendam considerandum est, quod anima, cum sit infinita in ordine intellectivarum substantiarum, infimo et debilisimo modo participat intellectuale lumen, sive intellectualem naturam. Nam in primo intelligente, scilicet Deo, natura intellectualis est adeo potens quod per unam formam intelligibilem, scilicet essentiam suam, omnia intelligit ; inferiores vero substantiæ intellectuales per species multas ; et quanto unaquæque earum est altior, tanto habet pauciores formas, et virtutem magis potentem ad intelligendum omnia

per formas paucas. Si autem substantia intellectualis inferior haberet formas ita universales sicut superior; cum non adsit ei tanta virtus in intelligendo, remaneret ejus scientia incompleta; quia tantum in universali res cognosceret, et non posset deducere cognitionem suam ex illis paucis ad singula. Anima ergo humana, quæ est infinita, si acciperet formas in abstractione et universalittae conformes substantiis separatis; cum habeat minimam virtutem in intelligendo, imperfectissimam cognitionem haberet, utpote cognoscens res in quadam universalitate et confusione. Et ideo ad hoc quod ejus cognitio perficiatur, et distinguatur per singula; oportet quod a singulis rebus scientiam colligat veritatis; lumine tamen intellectus agentis ad hoc necessario existente, ut altiori modo recipiantur in anima quam sint in materia. Ad perfectionem igitur intellectus operationis necessarium fuit anima corpori uniri. Nec tamen dubium est quin per motus corporeos et occupationem sensuum anima impediatur a receptione influxus substantiarum separatarum; unde dormientibus et alienatis a sensibus quædam revelationes fiunt quæ non accidunt sensu utentibus. Quando ergo anima erit a corpore totaliter separata, plenius percipere poterit influentiam a superioribus substantiis, quantum ad hoc quod per hujusmodi influxum intelligere poterit absque phantasmate, quod modo non potest; sed tamen hujusmodi influxus non causabit scientiam ita perfectam et ita determinatam ad singula, sicut est scientia quam hic accipimus per sensus; nisi in illis animabus quæ supra dictum naturalem influxum habebunt alium supernaturalem ad omnia plenissime cognoscenda, et ad ipsum Deum videndum. Habebunt etiam animæ separatæ determinatam cognitionem eorum quæ prius hic sciverunt, quorum species intelligibiles conservantur in eis.

Ad primum ergo dicendum quod illa verba Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri, ut patet ex his quæ præmisit ibi.

Ad secundum dicendum quod Philosophus loquitur de operatione intellectuali animæ, secundum quod est corpori unita; sic enim non est sine phantasmate, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod secundum statum præsentem, quo anima corpori unitur, non participat a substantiis superioribus species intelligibiles, sed solum lumen intellectuale; et ideo indiget phantasmatibus ut objectis a quibus species intelligibiles accipiat; sed post separationem amplius participabit etiam intelligibiles species; unde non indigebit exterioribus objectis.

Et similiter dicendum est ad quartum.

Ad quintum dicendum quod Philosophus loquitur secundum opinionem quorumdam, qui posuerunt intellectum habere organum corporale sicut et sensum; ut patet per ea quæ ante præmittuntur. Hoc enim posito, penitus anima separata intelligere non posset. Vel potest dici, quod loquitur de intelligere secundum modum intelligendi quo nunc intelligimus.

Ad sextum dicendum quod anima unitur corpori per suam operationem, quæ est intelligere; non quia sine corpore quoquomodo intelligere non posset; sed quia naturali ordine sine corpore perfecte non intelligeret, ut expositum est.

Et per hoc patet solutio ad septimum.

Ad octavum dicendum quod phantasmata non sunt objecta intellectus nisi secundum quod fiunt intelligibilia actu per lumen intellectus agentis; unde quæcumque species intelligibiles actu recipiantur in intellectu, et undecumque, non habebunt aliam rationem objecti formalem, penes quam objecta potentias diversificant.

Ad nonum dicendum quod operatio intellectus agentis et possibilis respicit phantasmata secundum quod est anima corpori unita; sed cum erit anima a corpore separata, per intellectum possibilem recipiet species effluentes a substantiis superioribus, et per intellectum agentem habebit virtutem ad intelligendum.

Ad decimum dicendum quod operatio propria animæ est intelligere intelligibilia actu. Nec per hoc diversificatur species intellectualis operationis, quod intelligibilia actu sunt accepta a phantasmatibus vel aliunde.

Ad undecimum dicendum quod anima separata non intelligit res per essentiam suam, neque per essentiam rerum intellectarum; sed per species influxas a substantiis superioribus in ipsa separatione,

non a principio cum esse incepit, ut Platonici posuerunt.

Per hoc etiam patet solutio ad duodecimum.

Ad decimumtertium dicendum quod anima, cum est corpori unita, si haberet species innatas, per eas posset intelligere, sicut intelligit per acquisitas. Sed licet sit perfectior in natura sua; tamen propter motus suos corporeos et occupationes sensibiles retinetur ut non possit ita libere conjungi substantiis superioribus ad recipiendum influxum earum, sicut post separationem.

Ad decimumquartum dicendum quod non est naturale animæ ut per species influxas intelligat cum est corpori unita, sed solum postquam est separata ut dictum est.

Ad decimumquintum dicendum quod animæ separatæ poterunt etiam intelligere per species prius acquisitas in corpore : sed tamen non solum per eas, sed etiam per influxas, ut dictum est.

Et per hoc patet solutio ad decimumsextum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod species intelligibiles quandoque sunt in intellectu possibili in potentia tantum ; et tunc homo est intelligens in potentia, et indiget aliquo reducente in actum vel per doctrinam vel per inventionem. Quandoque autem sunt in eo in actu perfecto, et tunc intelligit actu. Quandoque autem sunt in eo medio modo inter potentiam et actum, scilicet in habitu ; et tunc potest intelligere actu quando voluerit. Et per hunc modum species intelligibiles acquisitæ sunt in intellectu possibili quando actu non intelligit.

Ad decimumoctavum dicendum quod sicut jam dictum est, operatio intellectualis non differt specie, sive intelligibile actu, quod est objectum intellectus, accipiatur a phantasmatibus, sive undecumque. Operatio enim potentiæ recipit distinctionem et speciem secundum objectum quantum ad formalem rationem ipsius, non secundum id quod est materiale in ipso ; et ideo si per species intelligibiles conservatas in intellectu, prius autem acceptas a phantasmatibus, anima separata intelligat non convertendo se ad phantasmata, non erunt dissimiles specie operatio quæ ex speciebus acquisitis causatur, et per quam species acquiruntur.

Ad decimumnonum dicendum quod intellectus possibilis non est natus recipere a phantasmatibus nisi secundum quod phantasmata fiunt actu per lumen intellectus agentis, quod est quædam participatio luminis substantiarum superiorum ; et ideo non removetur quin a substantiis superioribus recipere possit.

Ad vicesimum dicendum, quod scientia in anima nata est causari a phantasmatibus secundum statum quo est corpori unita, secundum quem statum non potest causari a superioribus agentibus tantum ; poterit autem hoc esse, cum anima fuerit a corpore separata.

Ad vicesimumprimum dicendum quod ex hoc quod scientia substantiarum separatarum non est proportionata animæ nostræ, non sequitur quod nullam intelligentiam ex earum influxu capere possit ; sed solum quod non possit capere perfectam et distinctam, ut dictum est.

ARTICULUS XVI.

Utrum anima conjuncta corpori possit intelligere substantias separatas. — I p., quæst. LXXXVIII, art. I.

Sextodecimo quæritur, utrum anima conjuncta corpori possit intelligere substantias separatas. Et videtur quod sic. Nulla enim forma impeditur a fine suo per materiam cui naturaliter unitur. Finis enim animæ intellectivæ videtur esse intelligere substantias separatas, quæ sunt maxime intelligibiles : uniuscujusque enim rei finis est ut perveniat ad perfectum in sua operatione. Non ergo anima humana impeditur ab intelligendo substantias separatas per hoc quod unitur tali corpori, quod est propria ejus materia.

2. Præterea, finis hominis est felicitas. Ultima autem felicitas, secundum Philosophum in X *Ethic*,. cap. VII et VIII, consistit in operatione altissimæ potentiæ, scilicet intellectus, respectu nobilissimi objecti, quod non videtur esse nisi substantia separata. Ergo ultimus finis hominis est intelligere substantias separatas. Inconveniens autem est, si homo totaliter deficiat a fine suo : sic enim vanum esset. Cognoscere ergo potest homo substantias separatas. Sed de ratione hominis est quod anima corpori sit unita. Ergo anima unita corpori intelligere potest substantias separatas.

Præterea, omnis generatio pervenit ad aliquem terminum : nihil enim in infinitum movetur. Est autem quædam intellectus generatio, secundum quod de potentia in actum reducitur; prout scilicet fit actu sciens. Hoc ergo non procedit in infinitum; sed pervenit quandoque ad aliquem terminum, ut scilicet totaliter sit factus in actu ; quod esse non potest, nisi omnia intelligibilia intelligat, inter quæ præcipue sunt substantiæ separatæ. Ergo intellectus humanus ad hoc pervenire potest quod intelligat substantias separatas.

4. Præterea, difficilius videtur facere ea quæ non sunt separata, et intelligere ea, quam intelligere ea quæ secundum se sunt separata. Sed intellectus noster etiam corpori unitus facit separata ea quæ non sunt secundum se separata, dum abstrahit species intelligibiles a rebus materialibus, per quas res materiales intelligit. Ergo multo fortius poterit intelligere substantias separatas.

5. Præterea, excellentia sensibilia pro tanto minus sentiuntur, quia corrumpunt harmoniam organi. Si autem esset aliquod organum sensus quod non corrumperetur ab excellenti sensibili, quanto sensibile esset excellentius, tanto magis sentiret ipsum. Intellectus autem nullo modo corrumpitur ab intelligibili, sed magis perficitur. Ergo ea quæ sunt magis intelligibilia magis intelligit. Sed substantiæ separatæ, quæ sunt secundum se actu intelligibiles, utpote immateriales, sunt magis intelligibiles quam substantiæ materiales, quæ non sunt intelligibiles nisi in potentia. Ergo cum anima intellectiva unita corpori intelligat substantias materiales, multo magis intelligere potest substantias separatas.

6. Præterea, anima intellectiva etiam unita corpori abstrahit quidditatem a rebus habentibus quidditatem ; et cum non sit in infinitum abire, necesse est quod perveniat abstrahendo ad aliquam quidditatem quæ non sit res habens quidditatem, sed quidditas tantum. Cum ergo substantiæ separatæ nihil aliud sint quam quidditates per se existentes, videtur quod anima intellectiva unita corpori intelligere possit substantias separatas.

7. Præterea, innatum est nobis per effectus causas cognoscere. Oportet autem aliquos effectus subtantiarum separatarum in rebus sensibilibus et materialibus esse, cum omnia corporalia a Deo per Angelos administrentur, ut patet per Augustinum in III *De Trin.*, cap IV. Potest igitur anima unita corpori, per sensibilia substantias separatas intelligere.

8. Præterea, anima unita corpori intelligit seipsam : mens enim intelligit se, et amat se, ut dicit Augustinus in IX *Trin.*, cap III et IV. Sed ipsa est de natura substantiarum separatarum intellectualium. Ergo unita corpori potest intelligere substantias separatas.

9. Præterea, nihil est frustra in rebus. Frustra autem videtur esse intelligibile, si a nullo intellectu intelligatur. Ergo substantias separatas, cum sint intelligibiles, intellectus noster intelligere potest.

10. Præterea, sicut se habet visus ad visibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest cognoscere omnia visibilia, etiam incorruptibilia, quamvis ipse sit corruptibilis. Ergo intellectus noster, etiam dato quod esset corruptibilis, potest intelligere substantias separatas incorruptibiles, cum sint per se intelligibiles.

Sed contra, nihil sine phantasmate intelligit anima, ut dicit Philosophus in III *De anima*, com. XXX. Sed per phantasmata non possunt intelligi substantiæ separatæ. Ergo anima unita corpori non potest intelligere substantias separatas.

Respondeo dicendum, quod hanc quæstionem Aristoteles promisit se determinaturum in III *De anima*, com. XXXVI, licet non inveniatur determinata ab ipso in libris ejus qui ad nos pervenerunt. Unde sectatoribus ejus fuit occasio diversimode procedendi ad hujusmodi quæstionis solutionem.

Quidam enim posuerunt quod anima nostra etiam corpori unita potest pervenire ad hoc quod intelligat substantias separatas; et hoc ponunt esse ultimam felicitatem humanam; sed in modo intelligendi est apud eos diversitas. Quidam enim posuerunt, quod anima nostra potest pertingere ad intelligendum substantias separatas, non quidem eodem modo quo pervenimus ad intelligendum alia intelligibilia, de quibus instruimur in scientiis speculativis per definitiones et demonstrationes : sed per continuationem intellectus agentis nobiscum. Ponunt enim intellectum agentem esse quamdam substantiam separatam, quæ naturaliter substantias separatas intelli

git : unde cum iste intellectus agens fuerit unitus nobis sic ut per eum intelligamus, sicut nunc intelligimus per habitus scientiarum, sequeretur quod intelligamus substantias separatas. Modum autem quo iste intellectus agens possit sic continuari nobis, ut per eum intelligamus, talem assignant. Manifestum est enim ex Philosopho in II *De anima*, quod quando nos dicimur aut esse aut operari aliquid duobus, unum eorum est quasi forma, et aliud sicut materia; sicut dicimur sanari sanitate et corpore; unde sanitas comparatur ad corpus sicut forma ad materia. Manifestum est etiam nos intelligere per intellectum agentem, et per intelligibilia speculata; venimus enim in cognitionem conclusionum per principia naturaliter nota et per intellectum agentem. Necesse est igitur quod intellectus agens comparetur ad intelligibilia speculata sicut principale agens ad instrumentum, et sicut forma ad materiam, vel actus ad potentiam; semper enim quod est perfectius duorum, est quasi actus alterius. Quidquid autem recipit in se id quod est quasi materia, recipit illud etiam quod est quasi forma; sicut corpus recipiens superficiem, recipit etiam colorem, qui est forma quædam superficiei; et pupilla recipiens colorem, recipit etiam lumen, quod est actus coloris, eo enim est visibilis actu. Sic igitur intellectus possibilis inquantum recipit intelligibilia speculata, intantum recipit de intellectu agente. Quando igitur intellectus possibilis receperit omnia speculata, tunc totaliter recipiet in se intellectum agentem; et sic intellectus agens fiet quasi forma intellectus possibilis, et per consequens unum nobis; unde sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem, tunc intelligemus per intellectum agentem, non solum omnia naturalia, sed etiam substantias separatas. Sed in hoc est quædam diversitas inter quosdam sectantium hanc opinionem. Quidam einm ponentes intellectum possibilem esse corruptibilem, dicunt quod nullo modo intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentem, neque substantias separatas; nos autem in statu illius continuationis intellectus agentis nobiscum, intelligemus ipsum intellectum agentem, et alias substantias separatas, per ipsum intellectum agentem, inquantum unietur nobis ut forma. Alii vero ponentes intellectum possibilem esse incorruptibilem, dicunt quod intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentem, et alias substantias separatas. Hæc autem positio impossibilis est, et vana, et contra intentionem Aristotelis, lib. I *Ethic.*, cap. VII ante med. Impossibilis quidem, quia duo impossibilia ponit; scilicet quod intellectus agens sit quædam substantia separata a nobis secundum esse; et quod nos per intellectum agentem intelligimus sicut per formam. Intantum enim aliquo operamur ut forma, inquantum illo adipiscimur aliquod esse actu; sicut calidum calore calefacit, inquantum est calidum actu; nihil enim agit nisi secundum quod est actu. Oportet ergo id quo aliquid agit aut operatur formaliter, uniri ei secundum esse; unde impossibile est quod duarum substantiarum separatarum secundum esse una formaliter operetur per aliam; et sic impossibile est, si intellectus agens est quædam substantia separata a nobis secundum esse, quod ea formaliter intelligamus; posset autem esse ut ea intelligeremus active, sicut dicimur videre sole illuminante. Vana est etiam prædicta positio, quia rationes ad ipsam inductæ non de necessitate concludunt : et hoc patet in duobus. Primo quidem, quia si intellectus agens est substantia separata, ut ponunt, comparatio intellectus agentis ad intelligibilia speculata non erit sicut luminis ad colores, sed sicut solis illuminantis; unde intellectus possilibilis per hoc quod recipit intelligibilia speculata, non conjungitur substantiæ ejus, sed alicui effectui ipsius; sicut oculus per hoc quod recipit colores, non unitur substantiæ solis, sed lumini ejus. Secundo, quia dato quod per hoc quod recipit intelligibilia speculata, conjungatur intellectus possibilis ipsi substantiæ intellectus agentis aliquo modo; non tamen sequitur quod recipiendo omnia intelligibilia speculata, quæ abstrahuntur a phantasmatibus, et acquiruntur per principia demonstrationum, perfecte conjungantur substantiæ intellectus agentis; nisi hoc esset probatum, quod omnia hujusmodi intelligibilia speculata adæquarent virtutem et substantiam intellectus agentis; quod patet esse falsum; quia intellectus agens est altioris gradus in entibus, si est substantia separata, quam omnia quæ fiunt intelligibilia per ipsum in rebus naturalibus. Mirum est etiam quod ipsimet non

intellexerunt defectum suæ rationis; quamvis enim ponerent quod per unum vel duo intelligibilia speculata unirentur nobiscum, non tamen sequitur secundum eos quod propter hoc intelligamus omnia alia intelligibilia speculata. Manifestum est autem quod multo plus excedunt substantiæ intelligibiles separatæ omnia prædicta, quæ dicuntur intelligibilia speculata, quam omnia ea simul accepta excedunt unum vel duo. vel quodlibet ex eis; quia omnia ista sunt unius generis, et eodem modo intelligibilia; substantiæ autem separatæ sunt altioris generis, et altiori modo intelliguntur. Unde etiam si continuetur intellectus agens nobiscum secundum quod est forma et agens istorum intelligibilium; non sequitur propter hoc quod continuetur nobiscum secundum quod intelligit substantias separatas. Manifestum est etiam quod hæc positio est contra intentionem Aristotelis, qui dicit in I *Ethic.*, quod felicitas est quoddam bonum commune, quod potest accidere omnibus non orbatis ad virtutem. Intelligere autem omnia quæ dicuntur ab eis intelligibilia speculata, vel est impossibile alicui homini, vel adeo rarum quod nulli unquam homini hoc accidit in statu hujus vitæ, nisi Christo qui fuit Deus et homo. Unde impossibile est quod hoc requiratur ad felicitatem humanam. Ultima autem humana felicitas consistit in intelligendo nobilissima intelligibilia, ut dicit Philosophus in X *Ethic.*, cap. VII et VIII. Non igitur ad intelligendum substantias quæ sunt nobilissima intelligibilia, secundum quod in hoc consistit felicitas humana, requiritur quod aliquis intelligat intelligibilia speculata omnia. Alio etiam modo apparet quod prædicta positio est contra intentionem Aristotelis. Dicitur enim in I *Ethic.*, cap. VII a med., quod felicitas necesse habuit determinare de omnibus virtutibus; ut ipsemet dicit in fine *Ethic.*; quarum quædam ponuntur ab ipso morales, ut fortitudo, temperantia, et hujusmodi; quædam autem intellectuales, quæ sunt quinque secundum ipsum, sapientia, intellectus, scientia, prudentia, et ars; inter quos præcipuam ponit sapientiam, in cujus operatione dicit consistere ultimam felicitatem, ut in textu [1] apparet. Sapientia autem est ipsa Philosophia prima, ut patet in I *Metaphys.*, cap. II. Unde relinquitur quod ultima felicitas humana, quæ potest haberi in hac vita, secundum intentionem Aristotelis, est cognitio de substantiis separatis, qualis potest haberi per principia Philosophiæ, et non per modum continuationis quam aliqui somniaverunt.

Unde fuit alia opinio, quod anima humana per principia Philosophiæ devenire potest ad intelligendum ipsas substantias separatas. Ad quod quidem ostendendum sic procedebat. Manifestum est enim quod anima humana potest abstrahere a rebus materialibus quidditates earum, et intelligere eas; hoc enim contingit quoties intelligimus de aliqua re materiali quid est. Si igitur illa quidditas abstracta non est quidditas pura, sed etiam res habens quidditatem, iterum intellectus noster potest abstrahere illam; et cum non possit procedere in infinitum, devenietur ad hoc quod intelligat aliquam simplicem quidditatem; et per ejus considerationem intellectus noster intelliget substantias separatas, quia nihil aliud sunt quam quædam simplices quidditates. Sed hæc ratio omnino est insufficiens. Primo quidem, quia quidditates rerum materialium sunt alterius generis a quidditatibus separatis, et habent alium modum essendi; unde per hoc quod intellectus noster intelligit quidditates rerum materialium, non sequitur quod intelligat quidditates separatas. Item diversæ quidditates intellectæ differunt specie; et inde est quod etiam qui intelligit quidditatem unius rei materialis, non intelligit quidditatem alterius; non enim qui intelligit quid est lapis, intelligit quid est animal. Unde dato quod quidditates separatæ essent ejusdem rationis cum quidditatibus materialibus, non sequeretur quod qui intelligit has quidditates rerum materialium, intelligeret substantias separatas, nisi forte secundum opinionem Platonis, qui posuit substantias separatas esse species horum sensibilium.

Et ideo aliter dicendum est quod anima intellectiva humana ex unione ad corpus habet aspectum inclinatum ad phantasmata; unde non informatur ad intelligendum aliquid nisi per species a phantasmatibus acceptas: et huic consonat dictum Dionysii in cap. I *Cœl. hie-*

[1] Al.: « in Christo. »

rar., § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 122; dicit enim, quod « Impossibile est nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » In tantum igitur anima, dum est unita corpori, potest ad cognitionem susbstantiarum separatarum ascendere, inquantum potest per species a phantasmatibus acceptas manuduci. Hoc autem non est ut intelligatur de eis quid sint, cum illæ substantiæ excedant omnem proportionem horum intelligibilium; sed possumus hoc modo de substantiis separatis aliquo modo cognoscere quia sunt; sicut per effectus deficientes devenimus in causas excellentes, ut cognoscamus de eis tantum quia sunt; et dum cognoscimus quia sunt causæ excellentes, scimus de eis quia non sunt tales quales sunt earum effectus; et hoc est scire de eis magis quid non sunt quam quid sunt. Et secundum hoc est aliqualiter verum quod inquantum intelligimus quidditates quas abstrahimus a rebus materialibus, intellectus noster convertendo se ad illas quidditates potest intelligere substantias separatas, ut intelligat eas esse immateriales, sicut ipsæ quidditates sunt a materia abstractæ; et sic per considerationem intellectus nostri deducimur in cognitionem substantiarum separatarum intelligibilium; nec enim est mirum, si substantias separatas non possumus in hac vita cognoscere intelligendo quid sunt, sed quid non sunt; quia etiam quidditatem et naturam corporum cælestium non aliter cognoscere possumus. Et sic etiam Aristoteles notificat ea in I *De cœlo et mundo*, text. XVIII et XIX; scilicet ostendens quod non sunt gravia neque levia, neque generabilia neque corruptibilia, neque contrarietatem habentia.

Ad primum ergo dicendum, quod finis ad quem se extendit naturalis possibilitas animæ humanæ, est ut cognoscat substantias separatas secundum modum prædictum; et ab hoc non impeditur per hoc quod corpori unitur; et similiter etiam in tali cognitione substantiæ separatæ ultima est felicitas hominis ad quam per naturalia pervenire potest.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod cum intellectus possibilis continue reducatur de potentia in actum per hoc quod magis ac magis intelligit; finis tamen hujusmodi reductionis, sive generationis, erit in intelligendo supremum intelligibile, quod est divina essentia; sed ad hoc non potest pervenire per naturalia, sed per gratiam tantum.

Ad quartum dicendum, quod difficilius est facere separata et intelligere, quam intelligere quæ separata sunt, si de eisdem agatur; sed si de aliis, non est necessarium; quia major potest esse difficultas in intelligendo tantum aliqua separata, quam in abstrahendo et in intelligendo alia.

Ad quintum dicendum, quod sensus respectu excellentium sensibilium duplicem defectum patitur; unum quidem, quia non potest ipsum comprehendere propter hoc quod excedit proportionem sensus; alium autem quia post excellentia sensibilia non percipit minora sensibilia, propter hoc quia corrumpitur organum sensus. Licet igitur intellectus non habeat organum quod possit corrumpi ab intelligibili excellenti, tamen aliquod excellens intelligibile potest excedere facultatem intellectus nostri in intelligendo; et tale intelligibile est substantia separata, quæ excedit facultatem intellectus nostri, qui secundum quod est unitus corpori, est natus perfici per species a phantasmatibus abstractas. Si tamen intellectus noster intelligeret substantias separatas, non intelligeret minus alia, sed magis.

Ad sextum dicendum quod quidditates abstractæ a rebus materialibus non sufficiunt ut per eas possimus cognoscere de substantiis separatis quid sunt, ut ostensum est.

Et similiter dicendum ad septimum; nam effectus deficientes, ut supra dictum est, non sufficiunt ut per eos cognoscatur de causa quid est.

Ad octavum dicendum quod intellectus possibilis noster intelligit seipsum non directe apprehendendo essentiam suam, sed per speciem a phantasmatibus acceptam; unde Philosophus dicit in III *De anima*, com. XVI, quod intellectus possibilis est intelligibilis sicut et alia. Et hoc ideo est, quia nihil est intelligibile secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu, ut dicitur in IX *Metaph.*, com. XX. Unde cum intellectus possibilis sit in potentia tantum in esse intelligibili, non potest intelligi nisi per formam suam per quam fit actu, quæ est species a phantasmatibus abstracta; sicut et quælibet alia res intelligitur per formam suam; et hoc est commune in omnibus potentiis animæ, quod actus

cognoscuntur per objecta, et potentiæ per actus, et anima per suas potentias. Sic igitur et anima intellectiva per suum intelligere cognoscitur. Species autem a phantasmatibus accepta non est forma substantiæ separatæ ut per eam cognosci possit, sicut per eam aliqualiter cognoscitur intellectus possibilis.

Ad nonum dicendum quod ratio illa omnino inefficax est, propter duo. Primo quidem, quia intelligibilia non sunt propter intellectus intelligentes ipsa; sed magis intelligibilia sunt fines et perfectiones intellectuum; unde non sequitur quod si esset aliqua substantia intelligibilis non intellecta ab aliquo alio intellectu, propter hoc esset frustra; nam frustra dicitur de eo quod est ad finem ad quem non pertingit. Secundo, quia si substantiæ separatæ non intelligantur ab intellectu nostro secundum quod est corpori unitus, intelliguntur tamen a substantiis separatis.

Ad decimum dicendum quod species quarum est visus receptivus possunt esse similitudines quorumcumque corporum, sive corruptibilium, sive incorruptibilium; sed species a phantasmatibus abstractæ, quarum est receptivus intellectus possibilis, non sunt similitudines substantiarum separatarum; et ideo non est simile.

ARTICULUS XVII.

Utrum anima separata possit intelligere substantias separatas. — (I p., quæst. LXXXIX, art. II.)

Decimoseptimo quæritur, utrum anima separata intelligat substantias separatas. Et videtur quod non non. Perfectioris enim substantiæ est perfectior operatio. Sed anima unita corpori est perfectior quam separata, ut videtur; quia quælibet pars perfectior est unita toti quam separata. Si igitur anima unita corpori non potest intelligere substantias separatas, videtur quod nec a corpore separata.

2. Præterea, anima nostra aut potest cognoscere substantias separatas per naturam, aut per gratiam tantum. Si per naturam; cum naturale sit animæ quod corpori uniatur, non impediretur per unionem ad corpus quin substantias separatas cognosceret. Si autem per gratiam, cum non omnes animæ separatæ habeant gratiam, sequitur quod ad minus non omnes animæ separatæ cognoscant substantias separatas.

3. Præterea, anima unita est corpori, ut perficiatur in eo scientiis et virtutibus. Maxima autem perfectio animæ consistit in cognitione substantiarum separatarum. Si igitur ex hoc solo quod separatur cognosceret substantias separatas, frustra anima corpori uniretur.

4. Præterea, si anima separata cognoscit substantiam separatam, oportet quod cognoscat eam vel per essentiam ejus, vel per speciem ipsius. Sed non per essentiam substantiæ separatæ; quia essentia substantiæ separatæ non est unum cum anima separata: similiter nec per speciem ejus; quia a substantiis separatis, cum sint simplices, non potest fieri abstractio speciei. Ergo anima separata nullo modo cognoscit substantias separatas.

5. Præterea, si anima separata cognoscit substantiam separatam, aut cognoscit eam sensu, aut intellectu. Manifestum est autem quod non cognoscit eam sensu; quia substantiæ separatæ non sunt sensibiles: similiter etiam nec per intellectum; quia intellectus non est singularium; substantiæ autem separatæ sunt quædam substantiæ singulares. Ergo anima separata nullo modo cognoscit substantiam separatam.

6. Præterea, intellectus possibilis animæ nostræ plus distat ab Angelo quam imaginatio nostra ab intellectu possibili; quia imaginatio et intellectus possibilis radicantur in eadem substantia animæ. Sed imaginatio nullo modo potest intelligere intellectum possibilem. Ergo intellectus possibilis noster nullo modo potest apprehendere substantiam separatam.

7. Præterea, sicut se habet voluntas ad bonum, ita intellectus ad verum. Sed voluntas quarumdam animarum separatarum, scilicet damnatarum, non potest ordinari ad bonum. Ergo et intellectus earum nullo modo potest ordinari ad verum; quod potissime intellectus consequitur in cognitione substantiæ separatæ. Ergo non omnis anima separata potest cognoscere substantiam separatam.

8. Præterea, felicitas ultima secundum philosophos ponitur in intelligendo substantias separatas, ut dictum est, art. præc. Si autem animæ damnatorum in-

telligunt substantias separatas, quas non possumus hic intelligere, videtur quod damnati sint propinquiores felicitati quam nos; quod est inconveniens.

9. Præterea, una intelligentia intelligit aliam per modum suæ substantiæ, ut dicitur in lib. *De causis*, prop. VIII. Sed anima separata non potest cognoscere suam substantiam, ut videtur; quia intellectus possibilis non cognoscit seipsum, nisi per speciem a phantasmatibus abstractam vel acceptam, ut dicitur in III *De anima*, com. XVIII et XXXIX. Ergo anima separata non potest cognoscere separatas substantias.

10. Præterea, duplex est modus cognoscendi. Unus modus secundum quem a posterioribus devenimus in priora; et sic quæ sunt magis nota simpliciter cognoscuntur a nobis per ea quæ sunt minus nota simpliciter. Alio modo a prioribus in posteriora devenimus; et sic quæ sunt magis nota simpliciter prius cognoscuntur a nobis. In animabus autem separatis non potest esse primus modus cognoscendi; ille enim modus competit nobis secundum quod cognitionem a sensu accipimus. Ergo anima separata intelligit modo secundo, scilicet deveniendo a prioribus in posteriora; et sic quæ sunt magis nota simpliciter sunt per prius ei nota; sed maxime notum est essentia divina. Si igitur anima separata naturaliter cognoscit substantias separatas, videtur quod ex solis naturalibus possit videre essentiam divinam, quæ est vita æterna; et hoc est contra Apostolum, qui dicit Roman. VI, 23 : *Gratia Dei vita æterna.*

11. Præterea, inferior substantia separata intelligit aliam, secundum quod impressio superioris est in inferiori. Sed impressio substantiæ separatæ est in anima separata multum deficienter a substantia separata. Ergo non potest eam intelligere.

Sed contra, simile a simili cognoscitur. Sed anima separata est substantia separata. Ergo potest intelligere substantias separatas.

Respondeo dicendum, quod secundum ea quæ fides tenet, convenienter videtur dicendum quod animæ separatæ cognoscant substantias separatas. Substantiæ enim separatæ dicuntur Angeli et dæmones, in quorum societatem deputantur animæ hominum separatæ, bonorum vel malorum. Non videtur autem probabile quod animæ damnatorum dæmones ignorent, quorum societati deputantur, et qui animabus terribiles esse esse dicuntur; multo autem minus probabile videtur quod animæ bonorum ignorent Angelos, quorum societate lætantur. Hoc autem quod animæ separatæ substantias separatas ubicunque cognoscant, rationabiliter accidit. Manifestum est enim quod anima humana corpori unita aspectum habet ex unione corporis ad inferiora directum; unde non perficitur nisi per ea quæ ad inferioribus accipit, scilicet per species a phantasmatibus abstractas; unde neque in cognitionem sui ipsius neque in cognitionem aliorum potest devenire, nisi inquantum ex prædictis speciebus manuducitur, ut supra dictum est. Sed quando jam anima erit a corpore separata, aspectus ejus non ordinabitur ad aliqua inferiora, ut ab eis accipiat; sed erit absolutus, potens a superoribus substantiis influentiam recipere sine inspectione phantasmatum, quæ tunc omnino non erunt; et per hujusmodi influentiam reducetur in actum; et sic seipsam cognoscet directe, suam essentiam intuendo, et non a posteriori, sicut nunc accidit. Sua autem essentia pertinet ad genus substantiarum separatarum intelligibilium, et eumdem modum subsistendi habet, licet sit infima in hoc genere; omnes enim sunt formæ subsistentes. Sicut igitur una aliquarum aliarum substantiarum separatarum cognoscit aliam, intuendo substantiam suam, inquantum in ea est aliqua similitudo alterius substantiæ cognoscendæ, per hoc quod recipit influentiam ab ipsa, vel ab aliqua altiori substantia, quæ est communis causa utriusque; ita etiam anima separata intuendo directe essentiam suam, cognoscet substantias separatas secundum influentiam receptam ab eis, vel a superiori causa, scilicet Deo; non tamen ita perfecte cognoscet substantias separatas naturali cognitione, sicut ipsæ cognoscunt se invicem; eo quod anima est infima inter eas, et infimo modo recipit intelligibilis luminis emanationem.

Ad primum ergo dicendum, quod anima unita corpori est quodammodo perfectior quam separata; sed quantum ad actum intelligibilem habet aliquam perfectionem a corpore separata quam habere non potest dum est corpori unita. Nec hoc est inconveniens; quia operatio intellectualis competit animæ secundum quod supergreditur corporis proportio-

nem; intellectus enim non est actus alicujus organi corporalis.

Ad secundum dicendum, quod loquimur de cognitione animæ separatæ quæ sibi per naturam competit; nam loquendo de cognitione quæ sibi dabitur per gratiam, æquabitur Angelis in cognoscendo. Hæc autem cognitio, ut cognoscat prædicto modo substantias separatas, est sibi naturalis, non simpliciter, sed inquantum est separata; unde inquantum est unita, non competit sibi.

Ad tertium dicendum quod ultima perfectio cognitionis naturalis animæ humanæ hæc est ut intelligat substantias separatas; sed perfectius ad hanc cognitionem habendam pervenire potest per hoc quod in corpore est, quia ad hoc disponitur per studium, et maxime per meritum; unde non frustra corpori unitur.

Ad quartum dicendum, quod anima separata non cognoscit substantiam separatam per essentiam ejus, sed ipsius speciem et similitudinem. Sciendum tamen est, quod non semper species per quam aliquid cognoscitur, est abstracta a re quæ per ipsam cognoscitur; sed tunc solum quando cognoscens accipit speciem a re; et tunc hæc species accepta est simplicior et immaterialior in cognoscente quam in re quæ cognoscitur. Si autem fuerit e contrario, scilicet quod res cognita immaterialior sit et simplicior quam cognoscens; tunc species rei cognitæ in cognoscente non dicitur abstracta, sed impressa et influxa; et sic est in proposito.

Ad quintum dicendum, quod singulare non repugnat cognitioni intellectus nostri, nisi inquantum individuatur per hanc materiam; species enim intellectus nostri oportet esse a materia abstracta. Si vero fuerint aliqua singularia in quibus natura speciei non individuetur per materiam, sed unumquodque eorum sit quædam natura speciei immaterialiter subsistens, unumquodque eorum per se intelligibile erit; et hujusmodi singularia sunt substantiæ separatæ.

Ad sextum dicendum quod imaginatio et intellectus possibilis humanus magis conveniunt subjecto, quam intellectus possibilis humanus et intellectus angelicus; qui tamen plus conveniunt specie et ratione, cum utrumque eorum pertineat ad esse intelligibile; actio enim consequitur formam secundum naturam suæ speciei, et non ex parte subjecti. Unde quantum ad convenientiam in actione magis attendenda est convenientia duarum formarum ejusdem speciei in diversis substantiis, quam formarum differentium specie in eodem subjecto.

Ad septimum dicendum quod damnati sunt deordinati ab ultimo fine; unde voluntas eorum non est in bonum, secundum hunc ordinem; tendit tamen in aliquod bonum; quia etiam dæmones, ut dicit Dionysius, cap. IV *De div. nomin.*, § XXIII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 726, bonum et optimum concupiscunt, vivere, esse, et intelligere; sed hoc bonum non ordinant in summum bonum; et ideo voluntas eorum perversa est. Unde et nihil prohibet quin animæ damnatorum multa vera intelligant; sed non illud primum verum, scilicet Deum, cujus visione efficiantur beati.

Ad octavum dicendum quod felicitas ultima hominis non consistit in cognitione alicujus creaturæ, sed solum in cognitione Dei; unde dicit Augustinus in lib. *Confessionum* V, cap. IV: « Beatus est qui te novit, etiam si illa nesciat, » scilicet creaturas; « infelix autem, si illa sciat, te autem ignoret. Qui autem te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus. » Licet ergo damnati aliqua sciant quæ nos nescimus, sunt tamen a vera beatitudine remotiores quam nos, qui ad eam possumus pervenire, illi autem non possunt.

Ad nonum dicendum quod anima humana alio modo cognoscet seipsam cum fuerit separata, et alio modo nunc, ut dictum est.

Ad decimum dicendum quod animæ separatæ licet competat ille modus cognoscendi quo ea quæ sunt notiora simpliciter magis cognoscit; non tamen sequitur quod vel anima separata, vel quæcumque alia substantia separata creata, per sua naturalia et per suam essentiam possit intueri Deum; sicut enim substantiæ separatæ alterius modi esse habent quam substantiæ materiales; ita Deus alterius modi esse habet quam omnes substantiæ separatæ. In rebus enim materialibus tria est considerare, quorum nullum est aliud; scilicet individuum, naturam speciei, et esse. Non enim possumus dicere quod hic homo sit sua humanitas; quia humanitas consistit tantum in speciei principiis; sed hic homo supra principia speciei addit principia individuantia, secundum quod natura speciei

in hac materia recipitur et individuatur. Similiter etiam nec humanitas est ipsum esse hominis. In substantiis autem separatis, quia immateriales sunt, natura speciei non recipitur in aliqua materia individuate, sed est ipsa natura per se subsistens ; unde non est in eis aliud habens quidditatem, et aliud quidditas ipsa; sed tamen aliud est in eis esse, et aliud quidditas. Deus autem est ipsum suum esse subsistens. Unde sicut cognoscendo quidditates materiales non possumus cognoscere substantias separatas; ita nec substantiæ separatæ per cognitionem suæ substantiæ possunt cognoscere divinam essentiam.

Ad undecimum dicendum quod per hoc quod impressiones substantiarum separatarum in anima separata deficienter recipiuntur, non sequitur quod nullo modo eas cognoscere possint, sed quod imperfecte eas cognoscant.

ARTICULUS XVIII.

Utrum anima separata cognoscat omnia naturalia. — I p. , quæst. LXXXIX , art. III.

Decimoctavo quæritur, utrum anima separata cognoscat omnia naturalia. Et videtur quod non. Quia, sicut dicit Augustinus, lib. *De divin. dæmonum*, cap. III, dæmones multa cognoscunt per experientiam longi temporis; quam quidem non habet anima, mox cum fuerit separata. Cum igitur dæmon sit perspicacioris intellectus quam anima, quia data naturalia in eis manent clara et lucida, ut Dionysius dicit cap. IV. *De divin. nom.*, videtur quod anima separata non cognoscat omnia naturalia.

2. Præterea, animæ cum sunt unitæ corporibus, non cognoscunt omnia naturalia. Si igitur separatæ a corporibus omnia naturalia cognoscunt, videtur quod post separationem, hujusmodi scientiam acquirant. Sed aliquæ animæ aliquorum naturalium in hac vita scientiam acquisierunt. Ergo illorum eorumdem post separationem habebunt duplicem scientiam; unam acquisitam hic, et aliam ibi; quod videtur impossibile, quia duæ formæ ejusdem speciei non sunt in eodem subjecto.

3. Præterea, nulla virtus finita potest super infinita. Sed virtus animæ separatæ est finita, quia et essentia ejus finita est. Ergo non potest super infinita. Sed naturalia intellecta sunt infinita ; nam species numerorum et figurarum et proportionum infinitæ sunt. Ergo anima separata non cognoscit omnia naturalia.

4. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis et cogniti. Sed impossibile videtur esse, quod anima separata, cum sit immaterialis, assimiletur naturalibus, cum sint materialia. Ergo impossibile videtur quod anima naturalia cognoscat.

5. Præterea, intellectus possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium. Sed materia prima secundum unum ordinem non est receptiva nisi unius formæ. Ergo cum intellectus possibilis separatus non habeat nisi unum ordinem, cum non trahatur ad diversa per sensus, videtur quod non possit recipere nisi unam formam intelligibilem ; et ita non potest cognoscere omnia naturalia, sed unum tantum.

6. Præterea, ea quæ sunt diversarum specierum, non possunt esse uni et eidem similia secundum speciem. Cognitio autem fit per assimilationem speciei. Ergo una anima separata non potest cognoscere omnia naturalia, cum sint specie diversa.

7. Præterea, si animæ separatæ cognoscunt omnia naturalia, oportet quod habeant in se formas quæ sunt similitudines rerum naturalium. Aut igitur quantum ad genera et species tantum ; et sic non cognoscent individua, et per consequens nec omnia naturalia, quia individua maxime videntur esse in natura : vel etiam quantum ad individua ; et sic cum individua sint infinita, sequitur quod in anima separata sint similitudines infinitæ; quod videtur impossibile. Non igitur anima separata cognoscit omnia naturalia.

8. Sed dicebatur quod in anima separata sunt tantum similitudines generum et specierum ; sed applicando eas ad singularia, potest singularia cognoscere. — Sed contra, intellectus universalem cognitionem quam habet penes se non potest applicare nisi ad particularia quæ jam novit. Si enim scio quod omnis mula est sterilis, non possum applicare nisi ad hanc mulam quam cognosco. Cognitio enim particularis præcedit naturalem applicationem universalis ad particulare : non enim applicatio hujusmodi potest esse causa cognitionis particularium ; et sic particularia animæ separatæ remanebunt ignota.

9. Præterea, ubicumque est cognitio, ibi est aliquis ordo cognoscentis ad cognitum. Sed animæ damnatorum non habent aliquem ordinem; dicitur enim Job. x, 22, quod ibi, scilicet in inferno, *nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat.* Ergo ad minus animæ damnatorum non cognoscent naturalia.

10. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De cura pro mortuis agenda*, cap. XIII, XV et XVI, quod animæ mortuorum ea quæ hic fiunt omnino scire non possunt. Naturalia autem sunt quæ hic fiunt. Ergo animæ mortuorum non habent cognitionem naturalium.

11. Præterea, omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est in actu. Manifestum est autem quod anima humana quamdiu est corpori unita, est in potentia respectu vel omnium, vel plurimorum quæ naturaliter sciri possunt; non enim omnia scit actu. Ergo si post separationem scit omnia naturalia oportet quod per aliquid reducatur in actum. Hoc autem non videtur esse nisi intellectus agens, quo est omnia facere [1] dicitur in III *De anima*, com. XVIII. Sed per intellectum agentem non potest reduci in actu omnium intelligibilium, quæ non intellexit: comparat enim Philosophus in III *De anima*, com. XVIII et XXXIX, intellectum agentem lumini, phantasmata vero coloribus: lumen autem non sufficit ad faciendum visum in actu omnium visibilium, nisi et colores adsint. Ergo nec intellectus agens poterit facere intellectum possibilem actu respectu omnium intelligibilium, cum phantasmata adesse non possint animæ separatæ, cum sint in organis corporeis.

12. Sed dicebatur quod non reducitur in actum omnium naturaliter scibilium per intellectum agentem, sed per aliquam superiorem substantiam. — Sed contra, quandocumque aliquid reducitur in actum per agens extraneum quod non est sui generis, talis reductio non est naturalis; sicut si aliquod sanabile sanetur per artem vel per virtutem divinam, erit sanatio artificialis et miraculosa; non autem naturalis, nisi quando sanatio fit per principium intrinsecum. Proprium autem agens et connaturale respectu intellectus possibilis humani, est intellectus agens. Si igitur intellectus possibilis reducatur in actum per aliquod superius agens, et non per intellectum agentem, non erit cognitio naturalis de qua nunc loquimur; et sic non aderit omnibus animabus separatis, cum in solis naturalibus omnes animæ separatæ conveniant.

13. Præterea, si anima separata reducatur in actum omnium naturaliter intelligibilium, aut hoc erit a Deo, aut ab Angelo. Non autem ab Angelo, ut videtur; quia Angelus non est causa naturæ ipsius animæ; unde nec naturalis animæ cognitio videtur esse per actionem Angeli. Similiter etiam inconveniens videtur quod animæ damnatorum a Deo recipiant tantam perfectionem post mortem ut cognoscant omnia naturalia. Nullo igitur modo videtur quod animæ separatæ omnia naturalia cognoscant.

14. Præterea, ultima perfectio uniuscujusque existentis in potentia est ut reducatur in actum quantum ad omnia secundum quod est in potentia. Sed intellectus possibilis humanus non est in potentia naturali nisi omnium intelligibilium naturalium, idest quæ naturali cognitione intelligi possunt. Si ergo anima separata intelligit omnia naturalia, videtur quod omnis substantia separata ex sola separatione habeat ultimam suam perfectionem, quæ est felicitas. Frustra igitur sunt alia adminicula ad felicitatem consequendam adhibita, si sola separatio a corpore hoc animæ præstare potest; quod videtur inconveniens.

15. Præterea, ad scientiam sequitur delectatio. Si igitur animæ omnes separatæ cognoscunt omnia naturalia, videtur quod animæ damnatorum maximo gaudio perfruantur; quod videtur inconveniens.

16. Præterea, super illud Isa. LXIII 16: *Abraham nescivit nos*, dicit *Glossa* [2]: *Nesciunt mortui, etiam sancti, quid agunt vivi, etiam eorum filii.* Sed ea quæ inter vivos hic aguntur, sunt naturalia. Ergo animæ separatæ non cognoscunt omnia naturalia.

1. Sed contra, anima separata intelligit substantias separatas. Sed in substantiis separatis sunt species omnium naturalium. Ergo anima separata cognoscit omnia naturalia.

2. Sed diceretur quod non est neces-

[1] Al.: « fieri. »

[2] *Glossa* interlinearis ex Augustin.; et habet: « quid agant vivi. »

sarium quod qui videt substantiam separatam videat omnes species in intellectu ejus existentes. — Sed contra est quod Gregorius dicit, IV *Dialog.*, cap. XXXIII, et XII *Mor.*, cap. XIII : « Quid est quod non videant qui videntem omnia vident?» Videntes igitur Deum vident omnia ea quæ Deus videt. Ergo eadem ratione et videntes Angelos vident ea quæ Angeli vident.

3. Præterea, anima separata cognoscit substantiam separatam, inquantum est intelligibilis; non enim videt eam visu corporeo. Sed sicut est intelligibilis substantia separata, ita et species in intellectu ejus existens. Ergo anima separata non solum intelligit substantiam separatam, sed species intelligibiles in ipsa existentes.

4. Præterea, intellectum in actu est forma intelligentis, et est unum cum intelligente. Si igitur anima separata intelligit substantiam separatam intelligentem omnia naturalia, videtur quod ipsa omnia naturalia intelligat.

5. Præterea, quicumque intelligit majora intelligibilia intelligit etiam minora, ut dicitur in III *De anima*, com. VII. Si igitur anima separata intelligit substantias separatas, quæ sunt maxime intelligibilia, ut supra, art. V, dictum est; videtur sequi quod intelligat omnia alia intelligibilia.

6. Præterea, si aliquid est in potentia ad multa reducitur in actum quantum ad omnia illa ab activo, quod est actu omnia illa; sicut materia quæ est in potentia calida et sicca ab igne fit actu calida et sicca. Sed intellectus possibilis animæ separatæ est in potentia ad omnia intelligibilia. Activum autem a quo recipit influentiam, scilicet substantia separata, est in actu respectu omnium illorum. Ergo vel reducet animam de potentia in actum quantum ad omnia intelligibilia, vel quantum ad nullum. Sed manifestum est quod non quantum ad nullum: quia animæ separatæ aliqua intelligunt quæ etiam hic non intellexerunt. Ergo quantum ad omnia. Sic igitur anima separata intelligit omnia naturalia.

7. Præterea, Dionysius dicit in cap. V *De div. nomin.*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 273. quod superiora in entibus sunt exemplaria inferiorum. Substantiæ autem separatæ sunt supra res naturales. Ergo sunt exemplaria rerum naturalium; et ita animæ separatæ per inspectionem substantiarum separatarum videtur quod cognoscant omnia naturalia.

8. Præterea, animæ separatæ cognoscunt res per formas influxas. Sed formæ influxæ dicuntur esse formæ ordinis universi. Ergo animæ separatæ cognoscunt totum ordinem universi; et sic cognoscunt omnia naturalia.

9. Præterea, quicquid est in inferiori natura totum est in superiori. Sed anima separata est superior rebus naturalibus. Ergo omnia naturalia sunt quodammodo in anima. Sed anima cognoscit seipsam. Ergo cognoscit omnia naturalia.

10. Præterea, quod narratur Luc. XVI de Lazaro et divite, non est parabola, sed res gesta, ut Gregorius dicit; quod patet per hoc, quod persona per nomen proprium exprimitur. Ibi etiam dicitur, quod dives in inferno positus Abraham cognovit, quem ante non cognoverat. Ergo, pari ratione, animæ separatæ, etiam damnatorum, cognoscunt aliqua quæ hic non cognoverunt; et sic videtur quod cognoscant omnia naturalia.

Respondeo dicendum quod anima separata secundum quid intelligit omnia naturalia, sed non simpliciter. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod talis est ordo rerum ad invicem, ut quæcumque inveniuntur in inferiori natura inveniantur excellentius in superiori; sicut ea quæ sunt in istis generabilibus et corruptibilibus sunt nobiliori modo in corporibus cælestibus, sicut in causis universalibus. Calidum enim et frigidum, et alia hujusmodi, sunt in istis inferioribus velut quædam qualitates particulares et formæ; sed in corporibus cælestibus sunt velut quædam universales virtutes, a quibus derivantur in hæc inferiora. Similiter etiam et quæcumque sunt in natura corporali, sunt eminentius in natura intellectuali; formæ enim rerum corporalium in ipsis rebus corporalibus sunt materialiter et particulariter; in ipsis vero substantiis intellectualibus sunt immaterialiter et universaliter; unde et in lib. *De causis*, prop. X, dicitur, quod omnis intelligentia est plena formis. Ulterius autem quæcumque sunt in tota creatura, eminentius sunt in ipso Deo; in creaturis enim sunt formæ rerum et naturæ multipliciter et divisim; sed in Deo simpliciter et unite. Et istud esse rerum tripliciter exprimitur. Primo enim dixit Deus : *Fiat firmamentum;* per quod intelligitur esse rerum in Verbo Dei. Secundo dicitur :

Et fecit Deus firmamentum ; per quod intelligitur esse firmamenti in intelligentia angelica. Tertio dicitur : *Et factum est ita;* per quod intelligitur esse firmamenti in propria natura, ut Augustinus exponit; et similiter in aliis. Sicut enim a Deo profluxerunt res, ut in propria natura subsisterent ; ita ex divina sapientia profluxerunt formæ rerum in substantias intellectuales, quibus res intelligerent. Unde considerandum est, quod eo modo quo aliquid est de perfectione naturæ, eo modo ad perfectionem intelligibilem pertinet ; singularia namque non sunt de perfectione naturæ propter se, sed propter aliud ; scilicet ut in eis salventur species quas natura intendit. Natura enim intendit generare hominem, non hunc hominem ; nisi inquantum homo non potest esse, nisi sit hic homo. Et idem est quod Philosophus dicit in lib. *De animalibus* II, cap. IV, quod in assignandis causis accidentium speciei oportet nos reducere in causam finalem ; accidentia vero individui in causa efficientem vel materialem ; quasi solum id quod est in specie sit de intentione naturæ ; unde et cognoscere species rerum pertinet ad perfectionem intelligibilem ; non autem cognitio individuorum, nisi forte per accidens. Hæc igitur perfectio intelligibilis quamvis omnibus substantiis intellectualibus adsit, non tamen eodem modo ; nam in superioribus sunt formæ intelligibiles rerum magis unitæ et magis universales ; in inferioribus autem magis multiplicantur, et sunt minus universales, secundum quod magis recedunt ab uno primo simplici, et appropinquant ad particularitatem rerum. Sed tamen quia in superioribus est potentior vis intellectiva, superiores substantiæ in paucis formis universalibus obtinent perfectionem intelligibilem, ut cognoscant naturas rerum usque ad ultimas species. Si autem in substantiis inferioribus essent formæ adeo universales sicut sunt in superioribus, cum hoc quod habent inferiorem virtutem intellectivam ; non consequerentur ex hujusmodi formis ultimam perfectionem intelligibilem, ut cognoscerent res usque ad indivisibiles species ; sed remaneret earum cognitio in quadam universalitate et confusione ; quod est cognitionis imperfectæ. Manifestum est enim, quod quanto intellectus fuerit efficacior, tanto magis ex paucis potest multa colligere ; cujus signum est quod rudibus et tardioribus oportet singulatim exponere, et exempla [1] particularia inducere ad singula. Manifestum est autem [2] quod anima humana est infima inter omnes intellectuales substantias ; unde ejus capacitas naturalis est ad recipiendum formas rerum conformiter rebus materialibus ; et ideo anima humana unita est corpori, ut ex rebus materialibus species intelligibiles possit recipere secundum intellectum possibilem ; nec est ei major virtus naturalis ad intelligendum, quam ut secundum hujusmodi formas sic determinatas in cognitione intelligibili perficiatur ; unde et lumen intelligibile quod participat, quod dicitur intellectus agens, hanc operationem habet, ut in hujusmodi species intelligibiles faciat actu. Quoniam igitur anima est unita corpori, ex ipsa unione corporis habet aspectum ad inferiora, a quibus accipit species intelligibiles proportionatas suæ intellectivæ virtuti, et sic in scientia perficitur ; sed cum fuerit a corpore separata, habet aspectum ad superiora tantum, a quibus recipit influentiam specierum intelligibilium universalium ; et licet minus universaliter recipiantur in ipsa quam sint in substantiis superioribus ; tamen non est sibi tanta efficacia virtutis intellectivæ, ut per hujusmodi genus specierum intelligibilium possit perfectam cognitionem consequi, intelligendo specialiter et determinate unumquodque ; sed in quadam universalitate et confusione, sicut cognoscuntur res in principiis universalibus. Hanc autem cognitionem acquirunt animæ separatæ subito per modum influentiæ, et non successive per modum instructionis, ut Origenes dicit lib. I *Periarch.*, cap. VI. Sic dicendum est igitur, quod animæ separatæ naturali cognitione in universali cognoscunt omnia naturalia, non autem specialiter unumquodque. De cognitione autem quam habent animæ sanctorum per gratiam, alia ratio est ; nam secundum illam Angelis adæquantur, prout vident omnia in Verbo. Ergo respondendum est ad objectiones.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum lib. *De divin. dæmon.*, cap. III, IV et VI, dæmones triplici-

[1] Al. : « extra. »

[2] Al. : « enim. »

ter res cognoscunt; quædam per revelationem bonorum Angelorum; quæ scilicet sunt supra cognitionem naturalem eorum, sicut mysteria Christi et Ecclesiæ, et alia hujusmodi; quædam vero cognoscunt acumine proprii intellectus, scilicet ea quæ sunt naturaliter scibilia; quædam vero per experientiam longi temporis, scilicet eventus futurorum contingentium in singularibus, quæ non per se pertinent ad cognitionem intelligibilem, ut dictum est. Unde de eis ad præsens non agitur.

Ad secundum dicendum quod in illis qui scientiam aliquorum naturalium scibilium in hac vita acquisierunt, erit determinata cognitio in speciali eorum quæ hic acquisierunt; aliorum vero universalis et confusa; unde non inutile erit eis scientiam acquisivisse. Nec est inconveniens quod utraque scientia eorumdem scibilium adsit eidem, cum non sint ambæ unius rationis.

Ad tertium dicendum quod ratio illa non pertinet ad propositum; eo quod non ponimus quod anima separata cognoscat omnia naturalia in speciali; unde non repugnat ejus cognitioni infinitas specierum quæ est in numeris, figuris et proportionibus. Quia tamen eodem modo posset concludere hæc ratio contra cognitionem angelicam; dicendum est quod species figurarum et numerorum, et hujusmodi, non sunt infinitæ in actu, sed in potentia tantum : nec est etiam inconveniens quod virtus substantiæ intellectualis finitæ ad hujusmodi infinita extendat se: quia virtus intellectiva est quodammodo infinita, inquantum non est terminata per materiam; unde et universale cognoscere potest, quod quodammodo est infinitum, inquantum, de sui ratione, potentia continet infinita.

Ad quartum dicendum quod formæ rerum materalium sunt in substantiis immaterialibus immaterialiter; et sic est assimilatio inter utrumque quantum ad rationes formarum, non quantum ad modum essendi.

Ad quintum dicendum quod materia prima non se habet ad formas nisi dupliciter: vel in potentia pura, vel in actu puro; eo quod formæ naturales statim ut sunt in materia habent operationes suas, nisi sit aliquod impedimentum; quod ideo est, quia forma naturalis non se habet nisi ad unum : unde statim quod forma ignis est in materia, facit eum moveri sursum. Sed intellectus possibilis se habet ad species intelligibiles tripliciter : quandoque enim se habet in potentia pura; sicut ante addiscere; quandoque autem in actu puro, sicut cum actu considerat; quandoque autem medio modo inter potentiam et actum; sicut cum est scientia in habitu, et non in actu. Comparatur igitur forma intellecta ad intellectum possibilem sicut forma naturalis ad materiam primam, prout est intellecta in actu, non prout est habitualiter. Et inde est quod sicut materia prima simul et semel non informatur nisi una forma, ita intellectus possibilis non intelligit nisi unum intelligibile; potest tamen scire multa habitualiter.

Ad sextum dicendum quod substantiæ cognoscenti potest aliquid assimilari dupliciter : aut secundum suum esse naturale; et sic non assimilantur diversa secundum speciem, cum ipsa sit unius speciei : aut secundum esse intelligibile; et sic secundum quod habet diversas species intelligibiles, sic possunt ei assimilari diversa secundum speciem, cum tamen ipsa sit unius speciei.

Ad septimum dicendum quod animæ separatæ non solum cognoscunt species, sed individua; non tamen omnia, sed aliqua; et ideo non oportet quod sint in ea species infinitæ.

Ad octavum dicendum quod applicatio universalis cognitionis ad singularia non est causa cognitionis singularium, sed consequens ad ipsam. Quomodo autem anima separata singularia cognoscat, infra quæretur.

Ad nonum dicendum quod cum bonum consistat in modo, specie et ordine, secundum Augustinum in lib. *De natura boni*, cap. III; intantum invenitur in re aliqua de ordine, inquantum invenitur ibi de bono. In damnatis autem non est bonum gratiæ, sed naturæ; unde non est ibi ordo gratiæ, sed naturæ, qui sufficit ad hujusmodi cognitionem.

Ad decimum dicendum, quod Augustinus loquitur de singularibus quæ hic fiunt, de quibus dictum est quod non pertinent ad cognitionem intelligibilem.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus possibilis non potest reduci in actum cognitionis omnium naturalium per lumen solum intellectus agentis, sed per aliquam superiorem substantiam, cui actu adest cognitio omnium naturalium. Et si quis recte consideret, intellectus agens, secundum ea quæ Philosophus de

ipso tradit, non est activum respectu intellectus possibilis directe; sed magis respectu phantasmatum, quæ facit intelligibilia actu, per quæ intellectus possibilis reducitur in actum quando aspectus ejus inclinatur ad inferiora ex unione corporis. Et eadem ratione quando aspectus ejus est ad superiora post separationem a corpore, fit in actu per species actu intelligibiles quæ sunt in substantiis superioribus, quasi per agens proprium; et sic talis cognitio est naturalis.

Unde patet solutio ad duodecimum.

Ad decimumtertium dicendum quod hujusmodi perfectionem recipiunt animæ separatæ a Deo mediantibus Angelis; licet enim substantia animæ creetur a Deo immediate, tamen perfectiones intelligibiles proveniunt a Deo mediantibus Angelis, non solum naturales, sed etiam quæ ad mysteria gratiarum pertinent, ut patet per Dionysium, cap. IV *Cœl. hierar*, § IV, *Pat. Græc. lat.* t. III, col. 182.

Ad decimumquartum dicendum quod anima separata habens universalem cognitionem scibilium naturalium, non est perfecte reducta in actum, quia cognoscere aliquid in universali, est cognoscere imperfecte et in potentia; unde non attingit ad felicitatem etiam naturalem: unde non sequitur quod alia auxilia quibus pervenitur ad felicitatem sint superflua.

Ad decimumquintum dicendum quod damnati de hoc ipso bono cognitionis quod habent tristantur, inquantum cognoscunt se destitutos esse summo bono, ad quod per alia bona ordinabantur.

Ad decimumsextum dicendum, quod *Glossa* illa loquitur de particularibus, quæ non pertinent ad perfectionem intelligibilem, ut dictum est.

Ad primum vero in contrarium dicendum, quod anima separata non perfecte comprehendit substantiam separatam; et ideo non oportet quod cognoscat omnia quæ in ipsa sunt per similitudinem.

Ad secundum dicendum quod verbum Gregorii veritatem habet quantum ad cognitionem objecti intelligibilis, quod est Deus, quod, quantum est de se, repræsentat omnia intelligibilia; non tamen necesse est quod quicumque videt Deum, sciat omnia quæ ipse scit; nisi comprehendat ipsum, sicut ipse seipsum comprehendit.

Ad tertium dicendum quod species quæ sunt in intellectu Angeli sunt intelligibiles intellectui ejus cujus sunt formæ, non tamen intellectui animæ separatæ.

Ad quartum dicendum quod licet intellectum sit forma substantiæ intelligentis, non tamen oportet quod anima separata intelligens substantiam separatam intelligat intellectum ejus; quia non comprehendit ipsam.

Ad quintum dicendum quod licet anima separata aliquo modo cognoscat substantias separatas, non tamen oportet quod alia omnia cognoscat perfecte; quia nec ipsas substantias separatas perfecte cognoscit.

Ad sextum dicendum quod anima separata reducitur a superiore substantia in actum omnium intelligibilium naturalium, non perfecte, sed universaliter, ut dictum est.

Ad septimum dicendum quod licet substantiæ separatæ sint quodammodo exemplaria omnium rerum naturalium, non tamen sequitur quod eis cognitis omnia cognoscantur, nisi perfecte comprehenderentur ipsæ substantiæ separatæ.

Ad octavum dicendum quod anima separata cognoscit per formas influxas: quæ tamen non sunt formæ ordinis universi in speciali, sicut in substantiis superioribus: sed in generali tantum, ut dictum est.

Ad nonum dicendum quod res naturales sunt quadammodo in substantiis separatis et in anima; sed in substantiis separatis in actu; in anima vero in potentia ad omnes formas naturales intelligendas.

Ad decimum dicendum quod anima Abraham erat substantia separata: unde et anima divitis poterat eam cognoscere, sicut et alias substantias separatas.

ARTICULUS XIX.

Utrum potentiæ sensitivæ remaneant in anima separata.

Decimonono quæritur, utrum potentiæ sensitivæ remaneant in anima separata. Et videtur quod sic. Quia potentiæ animæ vel essentialiter insunt ei, vel sunt proprietates naturales ejus. Sed nec essentialia possunt separari a re, dum ipsa res manet, neque proprietates naturales ejus. Ergo in anima separata manent potentiæ sensitivæ.

2. Sed dicendum, quod remanent in ea ut in radice. — Sed contra, esse in aliquo ut in radice, est esse in eo ut in potentia; quod est esse in aliquo virtute, et non actu. Essentialia autem rei et proprietates naturales ejus oportet quod sint in re actu, et non virtute tantum. Ergo potentiæ sensitivæ non remanent in anima separata solum ut in radice.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De spiritu et anima*, cap. xv, quod anima recedens a corpore trahit secum sensum et imaginationem, concupiscibilem et irascibilem, quæ sunt in parte sensitiva. Ergo potentiæ sensitivæ remanent in anima separata.

4. Præterea, totum non est integrum cui desunt aliquæ partes ejus. Sed potentiæ sensitivæ sunt partes animæ. Si igitur non essent in anima separata, anima separata non esset integra.

5. Præterea, sicut est homo per rationem et intellectum, ita est animal per sensum; nam rationale est differentia hominis constitutiva, et sensibile est differentia constitutiva animalis. Si ergo non est idem sensus, non erit idem animal. Sed si potentiæ sensitivæ non remanent in anima separata, non erit idem sensus in homine resurgente qui modo est; quia quod in nihilum cedit non potest resumi idem numero. Ergo homo resurgens non erit idem animal, et sic neque idem homo; quod est contra id quod dicitur Job xix, 27 : *Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt*.

6. Præterea, Augustinus dicit, XII *Super Genes. ad litter.*, cap. xxxii, quod pœnæ quas in inferno animæ patiuntur, sunt similes visis dormientium, id est secundum similitudines corporalium rerum. Sed hujusmodi visa dormientium sunt secundum imaginationem, quæ pertinet ad partem sensitivam. Ergo potentiæ sensitivæ sunt in anima separata.

7. Præterea, manifestum est quod gaudium est in concupiscibili, et ira in irascibili. Sed in animabus separatis bonorum est gaudium, et in animabus malorum est dolor et ira; est enim ibi fletus et stridor dentium. Ergo cum concupiscibilis et irascibilis sint in parte sensitiva, ut Philosophus dicit in III *De anima*, videtur quod potentiæ sensitivæ sint in anima separata.

8. Præterea, Dionysius dicit cap. iv *De div. nom.* § xxiii, *Pat. lat.* t. III, col. 726, quod malum dæmonis est furor irrationalis, concupiscentia amens, et phantasia proterva. Sed hæc pertinent ad potentias sensitivas. Ergo potentiæ sensitivæ sunt in dæmonibus; multo ergo magis in anima separata.

9. Præterea, Augustinus dicit *Super Genes. ad lit.*, quod anima quædam sentit sine corpore, scilicet gaudium et tristitiam. Sed quod convenit animæ sine corpore, est in anima separata. Ergo sensus est in anima separata.

10. Præterea, in lib. *De causis* prop. xiv dicitur, quod in omni anima sunt res sensibiles. Sed res sensibiles per hoc sentiuntur, quia sunt in anima. Ergo anima separata sentit res sensibiles; et ita est in ea sensus.

11. Præterea, Gregorius dicit *Homil.* xl *in Evang. Pat. græc. lat.* t. LXXVI, col. 1302, quod id quod Dominus narrat Lucæ xvi, de divite epulone, non est parabola, sed res gesta. Dicitur autem ibi, quod dives in inferno positus est, nec dubium quin secundum animam separatam vidit Lazarum, et audivit Abraham sibi loquentem. Ergo anima separata vidit et audivit; et sic est in ea sensus.

12. Præterea, eorum quæ sunt idem secundum esse vel secundum substantiam, unum non potest esse sine altero. Sed anima sensibilis et rationalis in homine sunt idem secundum esse et secundum substantiam. Ergo non potest esse quin sensus remaneat in anima rationali separata.

13. Præterea, quod cedit in nihil non resumitur idem numero. Sed si potentiæ sensitivæ non manent in separata, oportet quod cedant in nihilum. Ergo in resurrectione non erunt eædem numero; et sic, cum potentiæ sensitivæ sint actus organorum, neque organa erunt eadem numero, neque totus homo erit idem numero; quod est inconveniens.

14. Præterea, præmium et pœna respondet merito et demerito. Sed meritum et demeritum hominis consistit ut plurimum in actibus sensitivarum potentiarum, dum vel passiones sequimur, vel eas refrenamus. Ergo justitia videtur exigere quod actus sensitivarum potentiarum sint in animabus separatis, quæ præmiantur vel puniuntur.

15. Præterea, potentia nihil est aliud quam principium actionis vel passionis. Anima autem est principium operationum sensitivarum. Ergo potentiæ sensitivæ sunt in anima sicut in subjecto; et

ita non potest esse quin remaneant in anima separata; cum accidentia contrarietate carentia non corrumpantur nisi per corruptionem subjecti.

16. Præterea, memoria est in parte sensitiva, secundum Philosophum in libr. *De memoria et reminisc.*, cap. I. Sed memoria est in anima separata; quod patet per hoc quod dicitur diviti epuloni ab Abraham, Luc, XVI 25 : *Recordare quia recepisti bona in vita tua.* Ergo potentiæ sensitivæ sunt in anima separata.

17. Præterea, virtutes et vitia remanent in animabus separatis. Sed quædam virtutes et vitia sunt in parte sensitiva : dicit enim Philosophus in III *Ethic.*, cap. X, quod temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium. Ergo potentiæ sensitivæ manent in anima separata.

18. Præterea, de mortuis qui resuscitati dicuntur, legitur in plerisque historiis sanctorum, quod quædam imaginabilia se vidisse recitaverunt, puta domos, campos, flumina, et hujusmodi. Ergo animæ separatæ imaginatione utuntur, quæ est in parte sensitiva.

19. Præterea, sensus juvat cognitionem intellectivam; nam cui deficit unus sensus, deficit una scientia. Sed cognitio intellectiva perfectior erit in anima separata quam in anima conjuncta corpori. Ergo magis aderit ei sensus.

20. Præterea, Philosophus dicit in I *De anima*, com. LXV, quod si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut et juvenis. Ex quo videtur quod debilitatis organis non debilitantur potentiæ sensitivæ. Ergo nec destructis destruuntur; et sic videtur quod potentiæ sensitivæ remanent in anima separata.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *De anima*, lib. II, com. XXI, de intellectu loquens quod hoc solum separatur sicut perpetuum a corruptibili. Ergo potentiæ sensitivæ non remanent in anima separata.

Præterea, Philosophus dicit in XVI lib. *De animalibus*, lib. II *De gener. animal.*, cap. III, quod quarum potentiarum operationes non sunt sine corpore, neque ipsæ potentiæ sunt sine corpore. Sed operationes potentiarum sensitivarum non sunt sine corpore : exercentur enim per organa corporalia. Ergo potentiæ sensitivæ non sunt sine corpore.

Præterea, Damascenus dicit lib. II *De fid. orth.* cap. XXIII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 950, quod nulla res destituitur propria operatione. Si ergo potentiæ sensitivæ remanerent[1] in anima separata, haberent proprias operationes; quod est impossibile.

Præterea, frustra est potentia quæ non reducitur ad actum. Nihil autem est frustra in operationibus Dei. Ergo potentiæ sensitivæ non manent in anima separata, in qua non possunt reduci ad actum.

Respondeo dicendum quod potentiæ animæ non sunt de essentia animæ, sed sunt proprietates naturales quæ fluunt ab essentia ejus, ut ex prioribus quæstionibus quæst. præced., art. ult., haberi potest. Accidens autem dupliciter corrumpitur : uno modo a suo contrario, sicut frigidum corrumpitur a calido; alio modo per corruptionem sui subjecti : non enim accidens remanere potest corrupto subjecto. Quæcumque igitur accidentia seu formæ contrarium non habent, non destruuntur nisi per destructionem subjecti. Manifestum est autem quod potentiis animæ nihil est contrarium; et ideo si corrumpantur, non corrumpuntur nisi per corruptionem sui subjecti. Ad investigandum igitur utrum potentiæ sensitivæ corrumpantur corrupto corpore, vel remaneant in anima separata, principium investigationis oportet accipere, ut consideremus quid sit subjectum potentiarum prædictarum. Manifestum est autem quod subjectum potentiæ oportet esse id quod secundum potentiam dicitur potens: nam omne accidens suum subjectum denominat. Idem autem est quod potest agere vel pati, et quod est agens vel patiens; unde oportet ut illud sit subjectum potentiæ quod est subjectum actionis vel passionis, cujus potentia est principium. Et hoc est quod Philosophus dicit in lib. *De somno et vigilia*, cap. I, quod cujus est potentia, ejus est actio. Circa operationes autem sensuum diversa fuit opinio. Plato enim posuit quod anima sensitiva per se haberet propriam operationem : posuit enim quod anima etiam sensitiva est movens seipsam, et quod non movet corpus nisi prout est a se mota. Sic igitur in sentiendo est duplex operatio : una qua anima movet seipsam; alia qua movet corpus. Unde Platonici definiunt quod

[1] Al. : « non remanerent. »

sensus est motus animæ per corpus; unde et propter hoc quidam hujusmodi positionis sectatores distinguunt duplices operationes partis sensitivæ : quasdam scilicet interiores, quibus anima sentit, secundum quod seipsam movet; quasdam exteriores secundum quod movet corpus. Dicunt etiam, quod sunt duplices potentiæ sensitivæ ; quædam quæ sunt in ipsa anima principium interiorum actuum ; et istæ manent in anima separata corpore destructo cum suis actibus ; quædam vero sunt principia exteriorum actuum, quæ sunt in anima simul et corpore, et pereunte corpore pereunt. Sed hæc positio stare non potest. Manifestum est enim quod unumquodque secundum hoc operatur secundum quod est ens ; unde quæ per se habent esse per se operantur, sicut individua substantiarum. Formæ autem quæ per se non possunt esse, sed dicuntur entia inquantum eis aliquid est, non habent per se operationem, sed dicuntur operari inquantum per eas subjecta operantur; sicut enim calor non est id quod est, sed est id quo aliquid est calidum; ita non calefacit, sed est id quo calidum calefacit. Si igitur anima sensitiva haberet per se operationem, sequeretur quod haberet per se subsistentiam, et sic non corrumperetur corrupto corpore ; unde etiam brutorum animæ essent immortales; quod est impossibile ; et tamen Plato hoc dicitur concessisse. Manifestum est igitur quod nulla operatio partis sensitivæ potest esse animæ tantum ut operetur ; sed est compositi per animam, sicut calefactio est calidi per calorem. Compositum igitur est videns et audiens, et omnia sentiens, sed per animam, unde etiam compositum est potens videre et audire et sentire, sed per animam. Manifestum est ergo quod potentiæ partis sensitivæ sunt in composito sicut in subjecto; sed sunt ab anima sicut a principio. Destructo igitur corpore, destruuntur potentiæ sensitivæ, sed remanent in anima sicut in principio. Et hoc est quod alia opinio dicit, quod potentiæ sensitivæ manent in anima separata solum sicut in radice.

Ad primum ergo dicendum quod potentiæ sensitivæ non sunt de essentia animæ, sed sunt proprietates naturales; compositi quidem ut subjecti, animæ vero ut principii.

Ad secundum dicendum quod hujusmodi potentiæ dicuntur in anima separata remanere ut in radice, non quia sint actu in ipsa ; sed quia anima separata est talis virtutis ut si uniatur corpori, iterum potest causare has potentias in corpore, sicut et vitam.

Ad tertium dicendum quod illam auctoritatem non oportet nos recipere, cum liber iste falsum habeat auctorem in titulo : non enim est Augustini, sed cujusdam alterius. Posset tamen illa auctoritas exponi, ut dicatur, quod anima trahit secum hujusmodi potentias non actu, sed virtute.

Ad quartum dicendum quod potentiæ animæ non sunt partes essentiales, vel integrales, sed potentiales; ita tamen quod quædam earum insunt animæ secundum se, quædam vero composito.

Ad quintum dicendum quod sensus dicitur dupliciter. Uno modo ipsa anima sensitiva, quæ est hujusmodi potentiarum principium ; et sic per sensum animal est animal sicut per propriam formam : hoc enim modo a sensu sensibile sumitur, prout est differentia constitutiva animalis. Alio modo dicitur sensus ipsa potentia sensitiva, quæ cum sit proprietas naturalis, ut dictum est, in corp. art., non est constitutiva speciei, sed consequens speciem. Hoc igitur modo sensus non manet in anima separata, sed sensus primo modo dictus manet : nam in homine eadem est essentia animæ sensibilis et rationalis. Unde nihil prohibet hominem resurgentem esse idem animal numero : ad hoc enim quod aliquid sit idem numero, sufficit quod principia essentialia sint eadem numero ; non autem requiritur quod proprietates et accidentia sint eadem numero.

Ad sextum dicendum quod Augustinus videtur hoc retractasse in lib. *Retractationum*, cap. XXIV. Dicit enim II *Super Genes. ad litter.*, cap. XXXII, quod pœnæ inferni secundum imaginariam visionem sunt, et quod locus inferni non est corporeus, sed imaginarius; unde coactus fuit reddere rationem, si infernus non est locus corporeus, quare inferni dicuntur esse sub terra. Et hoc ipsemet reprehendit dicens : « De inferis magis mihi videtur docere debuisse quod sub terris sint, quam rationem reddere cur sub terris esse credantur sive dicantur, quasi non ita sit. » Hoc autem retractato quod de loco inferni dixerat, videntur omnia alia retractari quæ ad hoc pertinent.

Ad septimum dicendum quod in anima

separata non est gaudium neque ira secundum quod sunt actus irascibilis et concupiscibilis, quæ sunt in sensitiva parte; sed secundum quod his designatur motus voluntatis, quæ est in parte intellectiva.

Ad octavum dicendum quod quia malum hominis est secundum tria, scilicet phantasiam protervam, quæ scilicet est principium errandi, concupiscentiam amentem, et irrationalem furorem; propter hoc Dionysius malum dæmonis sub similitudine humani mali describit; non ut intelligatur in dæmonibus esse phantasia, aut irascibilis aut concupiscibilis, quæ sunt in parte sensitiva; sed aliqua his proportionata, secundum quod competit naturæ intellectivæ.

Ad nonum dicendum quod per verba illa Augustini non intelligitur quod anima aliqua sentiat absque organo corporali; sed quod aliqua sentiat absque ipsis corporibus sensibilibus, utpote metum et tristitiam; aliqua vero per ipsa corpora, utpote calidum et frigidium.

Ad decimum dicendum quod omne quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis; unde res sensibiles sunt in anima separata non per modum sensibilem, sed per modum intelligibilem.

Ad undecimum dicendum quod nihil prohibet in descriptione rerum gestarum aliqua metaphorice dici: licet enim quod dicitur in Evangelio de Lazaro et divite, sit res gesta; tamen metaphorice dicitur quod Lazarus vidit et audivit, sicut et metaphorice dicitur quod linguam habuit.

Ad duodecimum dicendum quod substantia animæ sensibilis in homine manet post mortem; non tamen manent potentiæ sensitivæ.

Ad decimumtertium dicendum quod sicut sensus prout nominat potentiam, non est forma totius corporis, sed anima sensitiva; sensus autem est proprietas compositi; ita etiam potentia visiva non est actus oculi, sed anima secundum quod est principium talis potentiæ; quasi ita dicatur, quod anima visiva est actus oculi, sicut anima sensitiva est actus corporis; potentia autem visiva est proprietas consequens. Unde non oportet quod sit alius oculus resurgentis, licet alia sit potentia sensitiva.

Ad decimumquartum dicendum quod præmium non respondet merito sicut præmiando, sed sicut ei pro quo aliquid præmiatur. Unde non oportet quod omnes actus resumantur in remuneratione quibus aliquis meruit; sed sufficit quod sint in divina recordatione: alias oporteret iterum sanctos occidi; quod est absurdum.

Ad decimumquintum dicendum quod anima est principium sentiendi, non sicut sentiens, sed sicut id quo sentiens sentit; unde potentiæ sensitivæ non sunt in anima sicut in subjecto, sed sunt ab anima sicut a principio.

Ad decimumsextum dicendum quod anima separata recordatur per memoriam, non quæ est in parte sensitiva, sed quæ est in parte intellectiva, prout Augustinus ponit eam partem imaginis.

Ad decimumseptimum dicendum quod virtutes et vitia quæ sunt irrationabilium partium, non manent in anima separata nisi in suis principiis; omnium enim virtutum semina sunt in voluntate et ratione.

Ad decimumoctavum dicendum quod sicut ex supradictis, art. XVII et XVIII patet, anima separata a corpore non eumdem modum habet cognoscendi sicut cum est in corpore. Eorum ergo quæ apprehendit anima separata secundum modum sibi proprium absque phantasmatibus, remanet cognitio in ea postquam ad pristinum statum redit, corpori iterato conjuncta, secundum modum tunc sibi convenientem, scilicet cum conversione ad phantasmata; et ideo quæ intelligibiliter viderunt, imaginabiliter narrant.

Ad decimumnonum dicendum quod intellectus indiget auxilio sensus secundum statum imperfectæ cognitionis, prout scilicet accipit a phantasmatibus; non autem secundum perfectiorem cognitionis modum, qui competit animæ separatæ; sicut homo indiget lacte in pueritia, non tamen in perfecta ætate.

Ad vicesimum dicendum, quod potentiæ sensitivæ non debilitantur secundum se debilitatis organis, sed solum per accidens; unde et per accidens corrumpuntur corruptis organis.

ARTICULUS XX.

Utrum anima separata singularia cognoscat. — (I p., quæst. LXXXIX, art. IV.)

Vicesimo quæritur, utrum anima separata singularia cognoscat. Et videtur quod non. Quia de potentiis animæ in

anima separata remanet solus intellectus. Sed objectum intellectus est universale, et non singulare; scientia enim est universalium, sensus autem singularium, ut dicitur in I *De anima,* lib. III, com. xx. Ergo anima separata non cognoscit singularia, sed tantum universalia.

2. Præterea, si anima separata cognoscit singularia aut per formas prius acquisitas, cum esset in corpore; aut per formas influxas. Sed non per formas prius acquisitas : nam formarum quas anima per sensus acquirit dum est in corpore, quædam sunt intentiones individuales, quæ conservantur in potentiis partis sensitivæ; et sic remanere non possunt in anima separata, cum hujusmodi potentiæ non maneant in ea, ut ostensum est, art. præced. : quædam autem intentiones sunt universales, quæ sunt in intellectu, unde hæ solæ manere possunt. Sed per intentiones universales non possunt cognosci singularia. Ergo anima separata non potest cognoscere singularia per species quas acquisivit in corpore. Similiter autem neque per species influxas; quia hujusmodi species æqualiter se habent ad omnia singularia; unde sequeretur quod anima separata omnia singularia cognosceret; quod non videtur esse verum.

3. Præterea, cognitio animæ separatæ impeditur per loci distantiam : dicit enim Augustinus in lib. *De cura pro mortuis agenda*, cap. XIII, XV et XVI, quod animæ mortuorum ibi sunt ubi ea quæ hic fiunt, omnino scire non possunt. Cognitionem autem quæ fit per species influxas, non impedit loci distantia. Ergo anima non cognoscit singularia per species influxas.

4. Præterea, species influxæ æqualiter se habent ad præsentia et futura : non enim influxus intelligibilium specierum est sub tempore. Si igitur anima separata cognoscit singularia per species influxas, videtur quod non solum cognoscat præsentia vel præterita, sed etiam futura; quod esse non potest, ut videtur; cum cognoscere futura sit solius Dei, prout dicitur Isai. XLI, 23 : *Annuntiate quæ ventura sunt in fine* *, *et dicam quod dii estis vos.*

* *Futu-[ru]m... scie[t]is quia.*

5. Præterea, singularia sunt infinita. Species autem influxæ non sunt infinitæ. Non ergo anima separata per species influxas potest singularia cognoscere.

6. Præterea, id quod est indistinctum, non potest esse principium distinctæ cognitionis. Cognitio autem singularium est distincta. Cum igitur formæ influxæ sint indistinctæ, universales existentes; videtur quod per species influxas anima separata, singularia cognoscere non possit.

7. Præterea, omne quod recipitur in aliquo recipitur in eo per modum recipientis. Sed anima separata est immaterialis. Ergo formæ influxæ recipiuntur in ea immaterialiter. Sed quod est immateriale, non potest esse principium cognitionis singularium, quæ sunt individuata per materiam. Ergo anima separata per formas influxas non potest cognoscere singularia.

8. Sed diceretur quod per formas influxas possunt cognosci singularia, licet sint immateriales : quia sunt similitudines rationum idealium, quibus Deus et universalia et singularia cognoscit. — Sed contra, Deus per rationes ideales cognoscit singularia, inquantum sunt factrices materiæ, quæ est principium individuationis. Sed formæ influxæ animæ separatæ non sunt materiæ factrices, quia non sunt creatrices : hoc enim solius Dei est. Ergo anima separata per formas influxas non potest cognoscere singularia.

9. Præterea, similitudo creaturæ ad Deum non potest esse per univocationem, sed solum per analogiam. Sed cognitio quæ fit per similitudinem analogiæ, est imperfectissima; sicut si aliquid cognosceretur per alterum, inquantum convenit cum illo in ente. Si ergo anima separata cognoscit singularia per species influxas, inquantum sunt similes rationibus idealibus; videtur quod imperfectissime singularia cognoscat.

10. Præterea, dictum est in præcedentibus, art. XVIII, quod anima separata non cognoscit naturalia per formas influxas nisi in quadam confusione, et in universali. Hoc autem non est cognoscere. Ergo anima separata non cognoscit singularia per species influxas.

11. Præterea, species illæ influxæ per quas anima separata singularia ponitur cognoscere, non causantur a Deo immediate : quia secundum Dionysium cap. IV *Cœlest. hier.* § III, t. III, col. 182, lex divinitatis est infima per media reducere. Nec iterum causantur per Angelum : quia Angelus hujusmodi species causare non potest neque creando, cum nullius rei sit creator ; neque transmutando, quia opor-

tet esse aliquod medium differens. Ergo videtur quod anima separata non habeat species influxas, per quas singularia cognoscat.

12. Præterea, si anima separata cognoscit singularia per species influxas, hoc non potest esse nisi dupliciter: vel applicando species ad singularia, vel convertendo se ad ipsas species. Si applicando ad singularia, constat quod hujusmodi applicatio non fit accipiendo aliquid a singularibus, cum non habeat potentias sensitivas, quæ natæ sunt a singularibus accipere. Relinquitur ergo quod hæc applicatio fit ponendo aliquid circa singularia; et sic non cognoscet ipsa singularia, sed hoc tantum quod circa singularia ponit. Si autem per species dictas cognoscit singularia convertendo se ad ipsas, sequetur quod non cognoscet singularia nisi secundum quod sunt in ipsis speciebus. Sed in speciebus prædictis non sunt singularia nisi universaliter. Ergo anima separata non cognoscit singularia nisi in universali.

13. Præterea, nullum finitum super infinita potest. Sed singularia sunt infinita. Cum igitur virtus animæ separatæ sit finita, videtur quod anima separata non cognoscat singularia.

14. Præterea, anima separata non potest cognoscere aliquid nisi visione intellectuali. Sed Augustinus, XII *Super Genesim ad litter.* cap. XXIV, dicit, quod visione intellectuali non cognoscuntur neque corpora neque similitudines. Cum igitur singularia sint corpora, videtur quod ab anima separata cognosci non possunt.

15. Præterea, ubi est eadem natura, et idem est modus operandi. Sed anima separata est ejusdem naturæ cum anima conjuncta corpori. Cum ergo anima conjuncta corpori non possit cognoscere singularia per intellectum, videtur quod nec anima separata.

16. Præterea, potentiæ distinguuntur per objecta. Sed propter quod unumquodque, illud magis. Ergo objecta sunt magis distincta quam potentiæ. Sed sensus nunquam fiet intellectus. Ergo singulare, quod est sensibile, nunquam fiet intelligibile.

17. Præterea, potentia cognoscitiva superioris ordinis minus multiplicatur respectu eorumdem cognoscibilium quam potentia inferioris ordinis: sensus enim communis est cognoscitivus omnium quæ per quinque exteriores sensus apprehenduntur; et similiter Angelus una potentia cognoscitiva, scilicet intellectu, cognoscit universalia et singularia, quæ homo sensu et intellectu apprehendit. Sed nunquam potentia inferioris ordinis potest apprehendere id quod est alterius potentiæ quæ ab ea distinguitur, sicut visus nunquam potest apprehendere objectum auditus. Ergo intellectus hominis nunquam potest apprehendere singulare, quod est objectum sensus, licet intellec-lectus Angeli cognoscat utrumque et apprehendat.

18. Præterea, in lib. de *Causis*, prop. XXIII, dicitur quod intelligentia cognoscit res inquantum est causa eis, vel inquantum regit eas. Sed anima separata neque causat singularia, neque regit singularia. Ergo non cognoscit ea.

1. Sed contra, formare propositiones non est nisi intellectus. Sed anima, etiam conjuncta corpori, format propositionem cujus subjectum est singulare, prædicatum universale; ut cum dico: Socrates est homo; quod non possum facere nisi cognoscerem singulare, et comparationem ejus ad universale. Ergo etiam anima separata per intellectum cognoscit singularia.

2. Præterea, anima est inferior secundum naturam omnibus Angelis. Sed Angeli inferioris Hierarchiæ recipiunt illuminationes singularium effectuum; et in hoc distinguuntur ab Angelis mediæ hierarchiæ, qui recipiunt illuminationes secundum rationes universales effectuum; et ab Angelis supremæ, qui recipiunt illuminationes secundum rationes universales existentes in causa. Cum igitur tanto sit magis particularis cognitio, quanto substantia cognoscens est inferioris ordinis, videtur quod anima separata multo fortius singularia cognoscat.

3. Præterea, quidquid potest virtus inferior potest superior. Sed sensus potest cognoscere singularia, qui est inferior intellectu. Ergo et anima separata secundum intellectum potest singularia cognoscere.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, quod anima separata quædam singularia cognoscat, non tamen omnia. Cognoscit autem singularia quædam, quorum prius cognitionem accepit dum corpori esset unita; aliter enim non recordaretur eorum quæ gessit in vita; et sic periret ab anima separata conscientiæ

vermis. Cognoscit etiam quædam singularia quorum cognitionem accepit post separationem a corpore; aliter enim non affligeretur ab igne inferni, et ab aliis corporalibus pœnis quæ in inferno esse dicuntur. Quod autem non omnia singularia cognoscat anima separata secundum naturalem cognitionem, ex hoc manifestum est quod animæ mortuorum nesciunt ea quæ hic aguntur, ut Augustinus dicit lib. *De cura pro mortuis*, cap. XIII et XV. Habet igitur hæc quæstio duas difficultates; unam communem, et aliam propriam. Communis quidem difficultas est ex hoc quod intellectus noster non videtur esse cognoscitivus singularium, sed universalium tantum; unde cum Deo et Angelis et animæ separatæ non competat aliqua cognoscitiva potentia nisi solus intellectus, difficile videtur quod eis singularium cognitio adsit. Unde quidam intantum erraverunt, ut Deo et Angelis cognitionem singularium subtraherent; quod est omnino impossibile. Nam hoc posito, providentia divina excluderetur a rebus, et judicium Dei de humanis actibus tolleretur; auferrentur etiam et ministeria Angelorum, quos de salute hominum credimus esse sollicitos, secundum illud Apostoli Hebr. I, 14 : *Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt * salutis.*

Capient.

Et ideo alii dixerunt Deum quidem et Angelos, necnon et animas separatas singularia cognoscere per cognitionem universalium causarum totius ordinis universi. Nihil enim est in rebus singularibus quod ex illis universalibus causis non derivetur. Et ponunt exemplum sicut si aliquis cognosceret totum ordinem cœli et stellarum, et mensuram et motus eorum, sciret per intellectum omnes futuras eclypses, et quantæ, et quibus in locis, et quibus temporibus futuræ essent. Sed hoc non sufficit ad veram singularium cognitionem. Manifestum est enim quod quantumcumque adunentur aliqua universalia, nunquam ex eis perficitur singulare; sicut si dicam hominem album, musicum, et quæcumque hujusmodi addidero, nunquam erit singulare; possibile est enim omnia hæc adunata pluribus convenire. Unde qui cognoscit omnes causas in universali, nunquam propter hoc proprie cognoscet aliquem singularem effectum : nec ille qui cognoscit totum ordinem cœli, cognoscit hanc eclypsim ut est hic; etsi enim cognoscat eclypsim futuram esse in tali situ solis et lunæ, et in tali hora, et quæcumque hujusmodi in eclypsibus observantur; tamen talem eclypsim possibile est pluries evenire.

Et ideo alii, ut veram cognitionem singularium Angelis et animabus adscriberent, dixerunt quod hujusmodi cognitionem ab ipsis singularibus accipiunt. Sed hoc est omnino inconveniens. Cum enim maxima sit distantia inter esse intelligibile et esse materiale et sensibile, non statim forma rei materialis ab intellectu accipitur, sed per multa media ad eum deducitur; puta, forma alicujus sensibilis prius fit in medio, ubi est spiritualior quam in re sensibili; et postmodum in organo sensus; et exinde derivatur ad phantasiam, et ad alias inferiores vires; et ulterius tandem perducitur ad intellectum. Hæc autem media nec etiam fingere possibile est competere Angelis, aut animæ separatæ.

Et ideo aliter dicendum est quod formæ rerum per quas intellectus cognoscit, dupliciter se habent ad res; quædam enim sunt factivæ rerum, quædam autem a rebus acceptæ; et illæ quidem quæ sunt rerum factivæ, intantum ducunt in cognitionem rei, inquantum ejus factivæ existunt; unde artifex qui artificiato tradit formam vel dispositionem materiæ, per formam artis cognoscit artificiatum quantum ad illud quod in eo causat. Et quia nulla ars hominis causat materiam, sed accipit eam jam præexistentem, quæ est individuationis principium; ideo artifex per formam, puta ædificator, cognoscit domum in universali; non autem hanc domum ut est hæc, nisi inquantum ejus notitiam accipit per sensum. Deus autem per intellectum suum non solum producit formam ex qua sumitur ratio universalis, sed etiam materiam quæ est individuationis principium; unde per suam artem cognoscit et universalia et singularia; sicut enim a divina arte effluunt res materiales ut subsistant in propriis naturis, ita ab eadem arte effluunt in substantias intellectuales separatas similitudines rerum intelligibiles, quibus res cognoscant secundum quod producuntur a Deo. Et ideo substantiæ separatæ cognoscunt non solum universalia, sed etiam singularia; inquantum species intelligibiles in eas a divina arte emanantes sunt similitudines rerum et secundum formam et secundum materiam. Nec est inconveniens, formam quæ est fac-

tiva rei, quamvis sit immaterialis, esse similitudinem rei et quantum ad formam et quantum ad materiam; quia semper in aliquo altiori est aliquid uniformius quam sit in inferiori natura. Unde licet in natura sensibili sit aliud forma et materia; tamen id quod est altius et causa utriusque, unum existens se habet ad utramque; propter quod superiores substantiæ immaterialiter materialia cognoscunt, et uniformiter divisa, ut Dionysius dicit cap. VII *De divin. nomin.*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 867. Formæ autem intelligibiles a rebus acceptæ per quamdam abstractionem a rebus accipiuntur; unde non ducunt in cognitionem rei quantum ad id a quo fit abstractio, sed quantum ad id quod abstrahitur tantum. Et sic cum formæ receptæ in intellectu nostro a rebus sint abstractæ a materia et ab omnibus conditionibus materiæ, non ducunt in cognitionem singularium, sed universalium tantum. Hæc est igitur ratio quare substantiæ separatæ possunt per intellectum singularia cognoscere, cum tamen intellectus noster cognoscat universalia tantum. Sed circa singularium cognitionem aliter se habet intellectus angelicus, et aliter animæ separatæ. Diximus enim in superioribus, art. XVIII, quod efficacia virtutis intellectivæ quæ est in Angelis, est proportionata universalitati formarum intelligibilium in eis existentium; et ideo per hujusmodi formas universales cognoscunt omnia ad quæ se extendunt; unde sicut cognoscunt omnes species rerum naturalium sub generibus existentes, ita cognoscunt omnia singularia rerum naturalium quæ sub speciebus continentur. Efficacia autem virtutis intellectivæ animæ separatæ non est proportionata universalitati formarum influxarum, sed magis est proportionata formis a rebus acceptis; propter quod naturale est animæ corpori uniri. Et ideo supra dictum est quod anima separata non cognoscit omnia naturalia, etiam secundum species, determinate et complete, sed in quadam universalitate et confusione; unde nec species influxæ sufficiunt in eis ad cognitionem singularium, ut sic possint cognoscere omnia singularia, sicut Angeli cognoscunt. Sed tamen hujusmodi species influxæ determinantur in ipsa anima ad cognitionem aliquorum singularium ad quæ anima habet aliquem ordinem specialem vel inclinationem, sicut ad ea quæ patitur, vel ad ea ad quæ afficitur, vel quorum aliquæ impressiones et vestigia in ea remanent. Omne enim receptum determinatur in recipiente secundum modum recipientis. Et sic patet quod anima separata cognoscit singularia; non tamen omnia, sed quædam.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus noster nunc cognoscit per species a rebus acceptas, quæ sunt abstractæ a materia et omnibus materiæ conditionibus; et ideo non potest cognoscere singularia, quorum principium est materia, sed universalia tantum; sed intellectus animæ separatæ habet formas influxas, per quas potest singularia cognoscere ratione jam dicta.

Ad secundum dicendum quod anima separata non cognoscit singularia per species prius acquisitas dum erat corpori unita, sed per species influxas; non tamen sequitur quod cognoscat omnia singularia, ut ostensum est.

Ad tertium dicendum quod animæ separatæ non impediuntur a cognoscendis his quæ sunt hic, propter loci distantiam; sed quia non est in eis tanta efficacia intellectivæ virtutis, ut per species influxas omnia singularia cognoscere possint.

Ad quartum dicendum quod nec etiam Angeli omnia futura contingentia cognoscunt; per species enim influxas singularia cognoscunt, inquantum participant speciem; unde futura quæ nondum participant speciem, inquantum futura sunt, ab eis non cognoscuntur, sed solum inquantum sunt præsentia in suis causis.

Ad quintum dicendum quod Angeli qui cognoscunt omnia singularia naturalia, non habent tot species intelligibiles quot sunt singularia ab eis cognita; sed per unam speciem cognoscunt multa, ut in superioribus ostensum est. Animæ vero separatæ non cognoscunt omnia singularia. Unde quantum ad eas ratio non concludit.

Ad sextum dicendum quod si species essent a rebus acceptæ, non possent esse propria ratio singularium a quibus abstrahuntur; sed species influxæ cum sint similitudines idealium formarum, quæ sunt in mente divina, possunt distincte repræsentare singularia; maxime illa ad quæ anima habet aliquam determinationem ex natura sua.

Ad septimum dicendum quod species influxa quamvis sit immaterialis et distincta, est tamen similitudo rei et quantum ad formam et quantum ad materiam,

in qua est distinctionis et individuationis principium, ut expositum est in corp. art..

Ad octavum dicendum quod quamvis formæ intelligibiles non sint creatrices rerum, sunt tamen similes formis creatricibus, non quidem in virtute creandi, sed in virtute repræsentandi res creatas. Aliquis enim artifex potest tradere artem aliquid faciendi alicui, cui tamen non adest virtus ut perficiat illud.

Ad nonum dicendum quod quia formæ influxæ non sunt similes rationibus idealibus in mente divina existentibus nisi secundum analogiam, ideo per hujusmodi formas illæ rationes ideales non perfecte cognosci possunt. Non tamen sequitur quod per eas imperfecte cognoscantur res quarum sunt rationes ideales ; hujusmodi enim res non sunt excellentiores formis influxis; sed e converso ; unde per formas influxas perfecte comprehendi possunt.

Ad decimum dicendum quod formæ influxæ determinantur ad cognitionem quorumdam singularium in anima separata ex ipsius animæ dispositione, ut dictum est.

Ad undecimum dicendum quod species influxæ causantur in anima separata a Deo mediantibus Angelis. Nec obstat quod quædam animæ separatæ sunt superiores quibusdam Angelis. Non enim nunc loquimur de cognitione gloriæ, secundum quam anima potest esse Angelis vel similis, vel æqualis, vel etiam superior; sed loquimur de cognitione naturali, in qua anima deficit ab Angelo. Causantur autem hujusmodi formæ in anima separata per Angelum, non per modum creationis ; sed sicut id quod est in actu reducit aliquid sui generis de potentia in actum. Et cum hujusmodi actio non sit situalis, non oportet hic quærere medium deferens situale ; sed idem hic operatur ordo naturæ quod in corporalibus ordo situs.

Ad duodecimum dicendum quod anima separata per species influxas cognoscit singularia, inquantum sunt similitudines singularium per modum jam dictum. Applicatio autem et conversio, de quibus in objectione fit mentio, magis hujusmodi cognitionem concomitantur quam eam causent.

Ad decimuntertium dicendum quod singularia non sunt infinita in actu, sed in potentia; nec intellectus Angeli aut animæ separatæ prohibetur cognoscere infinita singularia unum post unum, cum et sensus hoc possit. Et intellectus noster hoc modo cognoscit infinitas species numerorum; sic enim infinitum non est in cognitione nisi successive, et secundum actum conjunctum potentiæ ; sicut etiam ponitur esse infinitum in rebus materialibus.

Ad 'decimunquartum dicendum quod Augustinus non intendit dicere quod corpora et similitudines corporum non cognoscantur intellectu ; sed quod intellectus non movetur in sua visione a corporibus, sicut sensus ; nec a similitudinibus corporum, sicut imaginatio ; sed ab intelligibili veritate.

Ad decimunquintum dicendum quod licet anima separata sit ejusdem naturæ cum anima conjuncta corpori ; tamen propter separationem a corpore habet aspectum liberum ad substantias superiores, ut possit per eas recipere influxum intelligibilium formarum, per quas singularia cognoscat; quod non potest dum est corpori unita, ut in superioribus ostensum est.

Ad decimunsextum dicendum quod singulare secundum quod est sensibile, scilicet secundum corporalem immutationem, nunquam fit intelligibile ; sed secundum quod forma immaterialis intelligibilis ipsum repræsentare potest, ut ostensum est.

Ad decimumseptimum dicendum, quod anima separata per suum intellectum recipit species intelligibiles per modum superioris substantiæ, in qua una virtute cognoscitur quod homo duabus virtutibus, scilicet sensu et intellectu, cognoscit. Et ideo anima separata utrumque cognoscere potest.

Ad decimumoctavum dicendum quod anima separata quamvis non regat res vel causet eas, tamen habet formas similes causanti et regenti : non enim causans et regens cognoscit quod regitur et causatur, nisi inquantum ejus similitudinem habet.

Ad ea vero quæ in contrarium objiciuntur, etiam respondere oportet, quia falsum concludunt.

Ad primum quorum dicendum est quod anima conjuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quamdam reflexionem ; inquantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, revertitur ad considerandum

suum actum, et speciem intelligibilem quæ est principium suæ operationis; et ejus speciei originem; et sic venit in considerationem phantasmatum, et singularium, quorum sunt phantasmata. Sed hæc reflexio compleri non potest nisi per adjunctionem virtutis cogitativæ et imaginativæ, quæ non sunt in anima separata; unde per modum istum anima separata singularia non cognoscit.

Ad secundum dicendum quod Angeli inferioris hierarchiæ illuminantur de rationibus singularium effectuum, non per species singulares, sed per rationes universales, ex quibus cognoscere singularia possunt propter efficaciam virtutis intellectivæ, in qua excedunt animam separatam. Et licet rationes ab eis perceptæ sint universales simpliciter; tamen dicuntur particulares per comparationem ad rationes universaliores, quas Angeli superiores recipiunt.

Ad tertium dicendum quod id quod potest virtus inferior, potest et superior; non tamen eodem modo, sed excellentiori; unde easdem res quas sensus percipit materialiter et singulariter, intellectus immaterialiter et universaliter cognoscit.

ARTICULUS XXI.

Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo.

Vicesimoprimo quæritur, utrum anima separata possit pati pœnam ab igne corporeo. Et videtur quod non. Nihil enim patitur nisi secundum quod est in potentia. Sed anima separata non est in potentia nisi secundum intellectum; quia potentiæ sensitivæ in ea non manent, ut ostensum est art. XIX. Ergo anima separata non potest pati ab igne corporeo nisi secundum intellectum, intelligendo scilicet ipsum. Hoc autem non est pœnale, sed magis delectabile. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo pœnam.

2. Præterea, agens et patiens communicant in materia, ut dicitur in I *De Generatione* com. XLIII. Sed anima, cum sit immaterialis, non communicat in materia cum igne corporeo.

3. Præterea, quod non tangit, non agit. Sed ignis corporeus non potest tangere animam neque secundum ultima quantitatis, cum anima sit incorporea; neque etiam tactu virtutis, cum virtus corporis non possit imprimere in substantiam incorpoream, sed magis e converso. Nullo igitur modo anima separata potest pati ab igne corporeo.

4. Præterea, dupliciter dicitur aliquid pati; vel sicut subjectum, ut lignum patitur ab igne; vel sicut contrarium, ut calidum a frigido. Sed anima non potest pati ab igne corporeo sicut subjectum passionis, quia oporteret quod forma ignis fieret in anima; et sic sequitur quod anima calefieret et igniretur; quod est impossibile. Similiter non potest dici quod anima patiatur ab igne corporeo sicut contrarium a contrario; tum quia animæ nihil est contrarium; tum quia sequeretur quod est impossibile. Anima igitur non potest pati ab igne corporeo.

5. Præterea, inter agens et patiens oportet esse proportionem aliquam. Sed inter animam et ignem corporeum non videtur esse aliqua proportio, cum sint diversorum generum. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo.

6. Præterea, omne quod patitur, movetur. Anima autem non movetur, cum non sit corpus. Ergo anima non potest pati.

7. Præterea, anima est dignior quam corpus quintæ essentiæ. Sed corpus quintæ essentiæ est omnino impassibile. Ergo multo magis anima.

8. Præterea, Augustinus dicit, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. XVI, quod agens est nobilior patiente. Sed ignis non potest agere in animam.

9. Sed dicebatur, quod ignis non agit in animam virtute propria et naturali, sed inquantum est instrumentum divinæ justitiæ. Sed contra, sapientis artificis est uti convenientibus instrumentis ad finem suum. Sed ignis corporeus non videtur esse conveniens instrumentum ad puniendum animam, cum hoc non conveniat ei ratione suæ formæ, per quam instrumentum adaptatur ad effectum, ut dolabra ad dolandum, et serra ad secandum : non enim sapienter ageret artifex, si uteretur serra ad dolandum, et dolabra ad secandum. Ergo multo minus Deus, qui est sapientissimus, utitur igne corporeo ut instrumento ad puniendum animam.

10. Præterea, « Deus, » cum sit auctor naturæ, « nihil contra naturam facit, » ut dicit quædam *Glossa* [1], Rom. XI, 24, su-

[1] *Glossa* ordinaria.

per illud : *contra naturam incertus es*. Sed contra naturam est ut corporeum in incorporeum agat. Ergo hoc Deus non facit.

11. Præterea, Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si subtraheretur alicui quod est de essentia ejus ; puta, si homo non esset rationalis, sequeretur quod esset simul homo et non homo. Ergo Deus non potest facere quod aliqua res careat eo quod est ei essentiale. Sed esse impassibile est essentiale animæ ; convenit enim ei inquantum est immaterialis. Ergo Deus non potest facere quod anima patiatur ab igne corporeo.

12. Præterea, unaquæque res habet potentiam agendi secundum suam naturam. Non ergo potest res aliqua accipere potentiam agendi quæ sibi non competit sed magis alteri rei, nisi a propria natura immutetur in aliam naturam ; sicut aqua non calefacit, nisi fuerit ab igne transmutata. Sed habere potentiam agendi in res spirituales, non competit naturæ ignis corporei, ut ostensum est. Si ergo a Deo hoc habet ut instrumentum divinæ justitiæ, quod in animam separatam agere possit, videtur quod jam non sit ignis corporeus, sed alterius naturæ.

13. Præterea, id quod fit virtute divina, habet propriam et veram rationem rei in natura existentis. Cum enim divina virtute aliquis cæcus illuminatur, recipit visum secundum veram et propriam rationem naturalem visus. Si anima igitur virtute divina patiatur ab igne prout est instrumentum divinæ justitiæ, sequitur quod anima vere patiatur secundum propriam rationem passionis. Pati autem dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod pati dicitur recipere tantum ; sicut intellectus patitur ab intelligibili, et sensus a sensibili. Alio modo per hoc quod abjicitur aliquid a substantia patientis ; sicut cum lignum patitur ab igne. Si igitur anima separata patiatur ab igne corporeo divina virtute, prout ratio passionis consistit in receptione tantum ; cum receptum sit in recipiente secundum modum ejus, sequitur quod anima separata recipiat ab igne corporeo immaterialiter et incorporaliter secundum modum suum. Talis autem receptio non est animæ punitiva, sed perfectiva. Ergo hoc non erit ad pœnam animæ. Similiter etiam nec potest pati anima ab igne corporeo prout passio abjicit a substantia ; quia sic substantia animæ corrumperetur. Ergo non potest esse quod anima patiatur ab igne corporeo, etiam prout est instrumentum divinæ justitiæ.

14. Præterea, nullum instrumentum agit instrumentaliter nisi exercendo operationem propriam ; sicut serra agit instrumentaliter ad perfectionem arcæ secando. Sed ignis non potest agere in animam actione propria naturali ; non enim potest calefacere animam. Ergo non potest agero in animam ut instrumentum divinæ justitiæ.

15. Sed dicebatur, quod ignis aliqua actione propria agit in animam, inquantum scilicet detinet eam ut sibi alligatam. — Sed contra, si anima affligatur igni et ab eo detinetur, oportet quod ei aliquo modo uniatur. Non autem unitur ut forma, quia sic anima vivificaret ignem ; nec utitur ei ut motor, quia sic magis pateretur ignis ab anima quam e converso. Non est autem alius modus quo substantia incorporea corpori uniri possit. Ergo anima separata non potest alligari ab igne corporeo, nec ab eo detineri.

16. Præterea, id quod est alligatum alicui non potest ab eo separari. Sed spiritus damnati separantur aliquando ab igne corporeo infernali ; nam dæmones dicuntur esse in hoc aere caliginoso ; animæ etiam damnatorum interdum aliquibus apparuerunt. Non ergo patitur anima ab igne corporeo ut ei alligata.

17. Præterea, id quod alligatur alicui et detinetur ab eo impeditur per ipsum a propria operatione. Sed propria operatio animæ est intelligere, a qua impediri non potest per alligationem ad aliquid corporeum ; quia intelligibilia sua in se habet, ut in III *De anima*, comment. XIV, dicitur ; unde non oportet ut ea extra se quærat. Ergo anima separata non punitur per alligationem ad ignem corporeum.

18. Præterea, sicut ignis per modum istum potest detinere animam ; ita et alia corporea, vel etiam magis, inquantum sunt grossiora et graviora. Si ergo anima non puniretur nisi per detentionem et alligationem, ejus pœna non deberet soli igni attribui, sed magis aliis corporibus.

19. Præterea, Augustinus dicit, XII *super Genes. ad litteram*, cap. XXXII, quod substantiam inferorum non est credendum esse corporalem, sed spiritualem. Damascenus etiam dicit quod ignis inferni non est materialis. Ergo videtur quod

anima non patiatur ab igne corporeo.

20. Præterea, sicut dicit Gregorius in *Moralibus*, delinquens servus ad hoc punitur a domino ut corrigatur. Sed illi qui sunt damnati in inferno, incorrigibiles sunt. Ergo non debent puniri per ignem corporeum infernalem.

21. Præterea, pœnæ per contrarium fiunt. Sed anima peccavit subdendo se corporalibus rebus per affectum. Ergo non debet per aliqua corporalia puniri, sed magis per separationem a corporalibus.

22. Præterea, sicut ex divina justitia redduntur pœnæ peccatoribus, ita et præmia justis. Sed justis non redduntur præmia corporalia, sed spiritualia tantum; unde si qua præmia corporalia justis reddenda in Scriptura traduntur, intelliguntur metaphorice, sicut dicitur Luc. xxxii, 30 : *Ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo.* Ergo et peccatoribus non infliguntur pœnæ corporales, sed spirituales tantum ; et ea quæ de pœnis corporalibus in Scripturis dicuntur erunt metaphorice intelligenda ; et sic anima non patitur ab igne corporeo.

Sed contra, idem ignis est quo punientur corpora et animæ damnatorum et dæmones; ut patet per illud Matth. xxv, 41 : *Ite**, *maledicti*, *in ignem æternum*, *qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Sed corpora damnatorum necessarium est quod puniantur igne corporeo. Pari ergo ratione animæ separatæ igne corporeo puniuntur.

* Discedite a me.

Respondeo dicendum, quod circa passionem animæ ab igne, multipliciter aliqui locuti sunt.

Quidam enim dixerunt quod anima non patietur pœnam ab aliquo igne corporeo, sed spiritualis ejus afflictio metaphorice in Scripturis ignis nomine designatur. Et hæc fuit opinio Origenis, lib. II *Periar.*, cap. xi. Sed hoc pro tanto non videtur sufficiens, quia, ut Augustinus dicit, XXI *De civit. Dei*, cap. x, oportet intelligi ignem esse corporeum quo cruciabuntur corpora damnatorum, quo etiam igne et dæmones et animæ crucientur, secundum sententiam de eo inductam.

Et ideo aliis visum fuit quod ignis ille corporeus est ; sed non ab eo immediate anima patitur pœnam, sed ab ejus similitudine secundum imaginariam visionem; sicut accidit dormientibus, quod ex visione aliquorum terribilium quæ se perpeti vident, veraciter affliguntur ; licet ea a quibus affliguntur non sint vera corpora, sed similitudines corporum. Sed hæc positio stare non potest; quia in superioribus, art. xix, est ostensum, quod potentiæ sensitivæ partis, inter quas est vis imaginativa, non manent in anima separata.

Et ideo oportet dicere quod ab ipso corporali igne patitur anima separata. Sed quomodo patiatur, videtur difficile assignare.

Quidam enim dixerunt, quod anima separata patitur ignem hoc ipso quod videt. Quod tangit Gregorius in *Dial.* lib. IV, cap. xix, dicens: «Ignem eo ipso patitur anima, quo videt. » Sed cum videre sit perfectio videntis, omnis visio est delectabilis inquantum hujusmodi ; unde nihil inquantum est visum, est afflictivum, sed inquantum apprehenditur ut nocivum

Et ideo alii dixerunt quod anima videns illum ignem, et apprehendens ut nocivum sibi, ex hoc affligitur. Quod tangit Gregorius, IV *Dial.*, cap. xxix *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 368, dicens, quod quia « anima [1] cremari se conspicit, crematur. » Sed tunc considerandum restat, utrum ignis secundum rei veritatem sit nocivus animæ, vel non. Et si quidem non sit animæ nocivus secundum rei veritatem, sequetur quod decipietur in sua æstimatione, qua apprehendit ipsum ut nocivum. Et hoc videtur inopinabile; præcipue quantum ad dæmones, qui acumine intellectus vigent in rerum naturis cognoscendis.

Oportet ergo dicere quod secundum rei veritatem ille ignis corporeus animæ sit nocivus ; unde Gregorius, IV *Dialog.* ubi supra, concludit dicens : « Colligere ex dictis evangelicis possumus, quod [2] incendium anima non solum videndo, sed experiendo patiatur. » Ad investigandum ergo quomodo ignis corporeus animæ vel dæmoni nocivus esse possit, considerandum est quod nocumentum alicui non infertur secundum quod recipit id quo perficitur, sed secundum quod a suo contrario impeditur. Unde passio animæ per ignem non est secundum receptionem tantum, sicut patitur intellectus ab intelligibili, et sensus a sensibili; sed secundum quod aliquid patitur ab altero per viam con-

[1] « Quia concremari se aspicit, concrematur. »

[2] « Quia. »

trarietatis et obstaculi. Hoc autem contingit dupliciter. Impeditur enim aliquid uno modo a suo contrario quantum ad esse suum quod habet ex aliqua forma inhærente; et sic patitur aliquid a suo contrario per alterationem et corruptionem, sicut lignum ab igne comburitur. Aliquid autem impeditur ab aliquo obstante vel contrariante quantum ad suam inclinationem; sicut naturalis inclinatio lapidis est ut feratur deorsum; impeditur autem ab aliquo obstante, et vim inferente, ut per violentiam quiescat, vel per violentiam moveatur. Neuter autem modus passionis pœnalis est in re cognitione carente. Nam ubi non potest esse dolor et tristitia, non competit ratio afflictionis et pœnæ. Sed in habente cognitionem, ex utroque modo passionis consequitur afflictio et pœna; sed diversimode. Nam passio quæ est secundum alterationem a contrario infert afflictionem et pœnam secundum sensibilem dolorem; sicut cum sensibile excellens corrumpit harmoniam sensus. Et ideo excellentiæ sensibilium, et maxime tangibilium, dolorem sensibilem inferunt; contemperationes autem eorum delectant propter convenientiam ad sensum. Sed secunda passio non infert pœnam secundum dolorem sensibilem, sed secundum tristitiam quæ oritur in homine vel in animali ex hoc quod aliquid interiori aliqua vi apprehenditur ut repugnans voluntati, vel cuicumque appetitui; unde ea quæ sunt contraria voluntati et appetitui, affligunt, et magis interdum quam ea quæ sunt dolorosa secundum sensum; præeligeret enim aliquis verberari, et graviter secundum sensum affligi, quam vituperia sustinere, vel aliqua hujusmodi quæ voluntati repugnant. Secundum igitur primum modum passionis anima non potest pati pœnam ab igne corporeo; non enim possibile est quod ab eo alteretur et corrumpatur; et ideo non eo modo ab igne affligitur ut ex eo dolorem sensibilem patiatur. Potest autem pati anima ab igne corporeo, secundo modo passionis, inquantum per hujusmodi ignem impeditur a sua inclinatione vel voluntate; quod sic patet. Anima enim, et quælibet corporalis substantia, quantum est de sui natura, non est obligata alicui loco; sed transcendit totum ordinem corporalium. Quod ergo alligetur alicui, et determinetur ad aliquem locum per quamdam necessitatem, est contra ejus naturam, et contrarium appetitui naturali; et hoc dico, nisi inquantum conjungitur corpori, cujus est forma naturalis, in quo aliquam perfectionem consequitur. Quod autem aliqua spiritualis substantia alicui corpori obligetur, non est ex virtute corporis potentis substantiam incorpoream detinere, sed ex virtute alicujus superioris substantiæ alligantis spiritualem substantiam tali corpori; sicut etiam per artes magicas, permissione divina, virtute superiorum dæmonum aliqui spiritus rebus aliquibus alligantur, vel annulis, vel imaginibus, vel hujusmodi rebus. Et per hunc modum animæ et dæmones alligantur virtute divina in sui pœnam corporeo igni. Unde Augustinus dicit, XXI *De civit. Dei*, cap. x: «Cur non dicamus, quamvis miris modis, etiam spiritus incorporeos posse pœna corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et [1] nunc possunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Adhærebunt ergo spiritus, licet incorporei, corporalibus ignibus cruciandi; accipientes ex ignibus pœnam, non dantes ignibus vitam.» Et sic verum est quod ignis ille, inquantum virtute divina detinet animam alligatam, agit in animam ut instrumentum divinæ justitiæ; et inquantum anima apprehendit illum ignem ut sibi nocivum, interiori tristitia affligitur; quæ quidem maxima est cum considerat se infimis rebus subdi, quæ nata fuit Deo per fruitionem uniri. Maxima ergo afflictio damnatorum erit ex eo quod a Deo separabuntur; secunda vero ex hoc quod rebus corporalibus subdentur, et infimo et abjectissimo loco.

Et per hoc patet solutio ad septem quæ primo objiciuntur. Non enim dicimus quod anima patiatur ab igne corporeo vel recipiendo tantum, vel secundum alterationem a contrario, prout prædictæ objectiones procedunt.

Ad octavum dicendum quod instrumentum non agit virtute sua, sed virtute principalis agentis; et ideo, cum ignis agat in animam ut instrumentum divinæ justitiæ, non est attendenda dignitas ignis, sed divinæ justitiæ.

Ad nonum dicendum quod corpora sunt

[1] « Nunc potuerint... corporeis ignibus cruciandi. »

convenientia instrumenta ad puniendum damnatos. Conveniens enim est ut qui suo superiori, scilicet Deo, subdi noluerunt, rebus inferioribus subdantur per pœnam.

Ad decimum dicendum quod Deus, etsi non faciat contra naturam, operatur tamen supra naturam, dum facit quod natura non potest.

Ad undecimum dicendum quod esse impassibile a re corporali per modum alterationis, animæ competit secundum rationem suæ essentiæ : hoc autem modo non patitur divina virtute, sed sicut dictum est in corp. art.

Ad duodecimum dicendum quod ignis non habet potentiam agendi in animam ut virtute propria agat, sicut ea quæ naturaliter agunt ; sed instrumentaliter tantum ; et ideo non sequitur quod mutetur a sua natura.

Ad decimumtertium dicendum quod neutro illorum modorum anima ab igne corporeo patitur, sed sicut dictum est.

Ad decimumquartum dicendum quod ignis corporeus etsi non calefaciat animam, habet tamen aliam operationem vel habitudinem ad animam, quam corpora nata sunt habere ad spiritus ; ut scilicet eis aliqualiter uniantur.

Ad decimumquintum dicendum quod anima non unitur igni punienti ut forma, quia non dat ei vitam, ut Augustinus dicit ; sed unitur ei eo modo quo spiritus uniuntur locis corporeis per contactum virtutis, quamvis etiam non sint ipsorum motores.

Ad decimumsextum dicendum quod, sicut jam dictum est, anima affligitur ab igne corporeo, inquantum apprehendit eum ut sibi nocivum per modum alligationis et detentionis. Hæc autem apprehensio affligere potest etiam cum non est actu alligata, ex hoc solum quod apprehendit se alligationi deputatam; et per hoc dicuntur dæmones secum ferre gehennam quocumque vadunt.

Ad decimumseptimum dicendum quod licet anima ex hujusmodi alligatione non impediatur ab intellectuali operatione, impeditur tamen a quadam naturali libertate, qua est absoluta ab omni obligatione ad locum corporalem.

Ad decimumoctavum dicendum quod pœna gehennæ non solum est animarum, sed etiam corporum; propter hoc ponitur ignis maxime pœna gehennalis, quia ignis est maxime corporum afflictivus. Nihilominus tamen et alia erunt afflictiva, secundum illud Psalm. x, 7 : *Ignis, sulphur, et spiritus procellarum, pars calicis eorum.* Competit etiam amori inordinato, qui est peccandi principium , ut sicut cœlum empyreum respondet igni caritatis, ita ignis inferni respondeat inordinatæ cupiditati.

Ad decimumnonum dicendum quod Augustinus hoc dicit non determinando, sed inquirendo : vel si hoc opinando dixit, expresse postmodum hoc revocat in XXI *De civ. Dei*, cap x. Vel potest dici, quod substantia inferorum dicitur esse spiritualis quantum ad proximum affligens, quod est ignis apprehensus ut nocivus per modum detentionis et alligationis.

Ad vicesimum dicendum quod Gregorius hoc introducit per modum objectionis quorumdam, qui credebant omnes pœnas quæ a Deo infliguntur esse purgatorias, et nullam esse perpetuam ; quod quidem falsum est. Inferuntur enim a Deo quædam pœnæ vel in hac vita, vel post hanc vitam, ad emendationem vel purgationem; quædam vero ad ultimam damnationem. Nec tales pœnæ a Deo infliguntur eo quod ipse delectetur in pœnis; sed eo quod delectatur in justitia, secundum quam peccantibus pœna debetur. Sic etiam apud homines quædam pœnæ infliguntur ad correctionem ejus qui punitur, sicut cum pater flagellat filium; quædam autem ad finalem condemnationem, sicut cum judex suspendit latronem.

Ad vicesimumprimum dicendum quod pœnæ sunt per contrarium quantum ad intentionem peccantis : nam peccans intendit propriæ satisfacere voluntati. Pœna etiam est contraria voluntati ipsius ; inquantum ex sapientia divina procedit, ut illud in quo quærit aliquis suam voluntatem implere, in contrarium ei vertatur : et sic dicitur in lib. Sap., XI, 17 : *Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur.* Unde quia anima peccat corporalibus inhærendo, ad divinam sapientiam pertinet ut per corporalia puniatur.

Ad vicesimumsecundum dicendum quod anima præmiatur per hoc quod fruitur eo quod est supra se ; punitur autem per hoc quod subditur his quæ sunt infra ipsam. Et ideo præmia animarum non sunt convenienter intelligenda nisi spiritualiter : pœnæ autem intelliguntur corporaliter.

DE UNIONE VERBI INCARNATI

QUÆSTIO UNICA[1].

DE UNIONE VERBI INCARNATI.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum unio Verbi facta sit in persona.

Quæstio est de unione Verbi Incarnati. Et primo quæritur, utrum hæc unio facta sit in persona, vel in natura. Videtur autem quod in natura. Dicit enim Athanasius [2] (in symbolo fidei,) quod « sicut anima rationalis et caro unus est homo ; ita Deus et homo unus est Christus. » Sed anima rationalis et caro uniuntur in unam naturam humanam. Ergo Deus et homo uniuntur in unam naturam Christi.

2. Præterea, Damascenus dicit in lib. III *De fid. orth.* cap. III, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 991 : « Hoc facit hæreticis errorem, quia dicunt idem naturam et hypostasim. » Sed hoc non videtur falsum esse, quia in quolibet simplici, et præcipue in Deo, idem est suppositum et natura. Ergo non est falsum quod hæretici dicunt, quod si unio facta sit in persona, sit facta in natura.

3. Præterea, Damascenus dicit in lib. III, ubi sup., quod « inconvertibiliter et inalterabiliter unitæ sunt ad invicem duæ naturæ. » Sed unio naturarum videtur importare unionem naturalem. Ergo unio facta est in natura.

4. Præterea, in omnibus illis in quibus suppositum aliquid habet præter naturam speciei, vel accidens, vel naturam individualem, necesse est quod differat suppositum a natura, ut patet per Philosophum in VII *Metaph.*, com. XX et XXI. Sed si unio humanæ naturæ ad Verbum non est facta in natura humana, non pertinebit ad naturam speciei ipsius Verbi. Ergo sequetur quod suppositum Verbi sit aliud a natura divina ; quod est impossibile. Videtur ergo quod unio facta sit in natura.

5. Præterea, omnis unio terminatur ad aliquod unum, quod est posterius ipsa unione. Sed unitas personæ Verbi, cum sit æterna, non est posterior unione quæ facta est in plenitudine temporis. Ergo unio non est facta in persona.

6. Præterea, unio importat additamentum quoddam : unde non potest fieri unio in aliquo quod est summæ simplicitatis. Sed persona Verbi, cum sit vere Deus, est summæ simplicitatis. Ergo in persona Verbi non potest fieri unio.

7. Præterea, duo quæ non sunt unius generis, non possunt in aliquo uniri ; ex linea enim et albedine non fit unum. Sed humana natura multo plus differt a divina quam ea quæ differunt genere. Ergo non potest simul humanæ et divinæ naturæ unio fieri in persona.

8. Præterea, persona et natura Verbi differunt solum secundum modum intelligendi, inquantum in persona Verbi importatur relatio originis, non autem in natura. Sed per relationem originis Verbum non refertur ad humanam naturam, sed ad Patrem. Ergo eodem modo se habent ad naturam assumptam persona Verbi, et natura ejus. Si ergo est facta unio in persona, erit facta unio in natura.

9. Præterea, incarnatio excitat nos ad Deum incarnatum diligendum. Sed non debemus plus diligere unam personam divinam quam aliam ; quia quorum est eadem bonitas, debet esse eadem dilectio. Ergo unio incarnationis facta est in natura communi tribus personis.

10. Præterea, secundum Philosophum

[1] (Et habet quinque articulos.)

Primo enim quæritur, utrum hæc unio facta sit in persona, vel in natura ; 2° utrum in Christo sit una tantum hypostasis ; 3° utrum Christus sit unum naturaliter, vel duo ; 4° utrum in Christo sit una tantum operatio.

[2] Non est Athanasii.

in II *De anima*, com. xxxvii, vivere viventibus est esse. Sed in Christo est duplex vita; scilicet humana, et divina. Ergo est illi duplex esse, et per consequens duplex persona : esse enim est suppositi vel personæ. Non ergo facta est unio in persona.

11. Præterea, sicut forma partis comparatur ad materiam, ita forma totius ad suppositum. Sed forma partis non potest esse nisi in materia propria. Ergo forma totius, quæ est natura, non potest esse nisi in proprio supposito, quod est persona humana. Et eadem ratione natura divina est etiam in persona divina. Ergo si sint ibi duæ naturæ, oportet quod sint ibi duæ personæ.

12. Præterea, omne quod vere prædicatur de aliquo, potest supponere pro ipso. Sed natura divina vere prædicatur de persona Verbi. Ergo potest supponere pro ipsa. Si ergo facta est unio in persona, vere potest dici quod facta sit unio in natura.

13. Præterea, omne quod unitur alicui, unitur ei aut essentialiter, aut accidentaliter. Sed humana natura non unitur Verbo accidentaliter, quia sic retineret suam personalitatem, et essent duæ personæ : omnis enim substantia alteri adveniens retinet suam singularitatem ; sicut vestis induta, et equus equitantis. Ergo advenit ei essentialiter quasi pertinens ad essentiam vel naturam Verbi. Est ergo unio facta in natura.

14. Præterea, nihil quod comprehenditur sub alio extendit se ad aliquid extrinsecum; sicut quod comprehenditur loco, non est in exteriori loco. Sed suppositum cujuslibet naturæ comprehenditur sub natura illa; unde et dicitur res naturæ : sic enim comprehenditur individuum sub specie, sicut species sub genere. Cum ergo Verbum sit suppositum divinæ naturæ, non potest se extendere ad aliam naturam ut sit ejus suppositum, nisi efficiatur natura una.

15. Præterea, natura se habet ad suppositum per modum formalioris, et simplicioris, et constituentis. Hoc autem modo non potest se habere natura humana ad personam Verbi. Ergo persona Verbi non potest esse persona humanæ naturæ.

16. Præterea, actio attribuitur supposito vel personæ : quia actiones singularium sunt, secundum Philosophum I *Metaph.*, cap. i. Sed in Christo sunt duæ actiones, ut Damascenus probat in lib. III *De fid. orth.*, cap. xv, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1047. Ergo sunt ibi duæ personæ. Non ergo facta est unio in persona.

17. Præterea, persona definitur esse natura proprietate distincta. Si ergo facta est unio in persona sequitur quod facta sit unio in natura.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. *De fide ad Petrum :* « Duarum naturarum veritas manet in Christo secundum unam personam. »

Præterea, ad Oriosum dicit : « Duas naturas cognoscimus in una persona [1] Filii. »

Respondeo dicendum quod ad evidentiam hujus quæstionis primo oportet considerare quid est natura; secundo quid est persona; tertio quomodo unio Verbi incarnati facta est in persona, non in natura. Sciendum est ergo, quod nomen naturæ a nascendo sumitur; unde primo est dicta natura, quasi nascitura, ipsa nativitas viventium, scilicet animalium et plantarum; deinde tractum est nomen naturæ ad principium prædictæ nativitatis. Et quia hujusmodi nativitatis principium intrinsecum est, ulterius derivatum est nomen naturæ ad significandum interius principium motus, secundum quod dicitur in II *Physic.*, comment. i, quia natura est principium motus in eo in quo est, per se, non secundum accidens. Et quia motus naturalis præcipue in generatione terminatur ad essentiam speciei; ulterius essentia speciei, quam significat definitio, natura vocatur; unde et Boetius dicit in lib. *De duabus naturis*, *Pat. lat.* t. LXIV, col. 1342, quod « Natura est [2] unumquodque informans specifica differentia. » Et hoc modo hic natura accipitur. Ad intelligendum autem quid sit persona, considerandum est quod si aliqua res est in qua non sit aliud quam essentia speciei, ipsa essentia speciei erit per se individualiter subsistens; et sic in hujusmodi re idem esset realiter suppositum et natura, sola ratione differens; inquantum scilicet natura dicitur prout est essentia speciei, suppositum vero inquantum per se subsistit. Si vero aliqua res sit intra quam præter essen-

[1] Al. : « natura. »

[2] « Unamquamque rem. »

tiam speciei, quam significat definitio, sit aliquid aliud, vel accidens vel materia individualis; tunc suppositum non erit omnino idem quod natura; sed habebit se per additionem ad naturam; sicut apparet præcipue in his quæ sunt ex materia et forma composita. Et quod dictum est de supposito, intelligendum est de persona in rationali natura; cum persona nihil aliud sit quam suppositum rationalis naturæ; secundum quod Boetius dicit in lib. *De duabus naturis*, quod persona est rationalis naturæ individua substantia. Sic ergo patet quod nihil prohibet aliqua uniri in persona quæ non sunt unita in natura; potest enim individua substantia rationalis naturæ habere aliquid quod non pertinet ad naturam speciei; et hoc unitur ei personaliter, non naturaliter. Hoc igitur modo accipiendum est quod natura humana unita est Verbo Dei in persona, non in natura : quia si non pertinet ad naturam divinam, pertinet autem ad personam ipsius, inquantum persona Verbi assumendo adjunxit sibi humanam naturam. Sed de modo hujusmodi conjunctionis dubitatio et discordia accidit. Videmus enim in creaturis quod dupliciter aliquid alicui advenit; scilicet accidentaliter, et essentialiter.

Nestorius igitur, et ante ipsum Theodorus Mopsuestenus, posuerunt naturam humanam conjunctam esse Verbo accidentaliter; scilicet secundum gratiæ inhabitationem; ponentes quod Verbum Dei unitum erat homini Christo sicut habitans in ipso ut in templo suo. Videmus [1] autem quod omnis substantia conjuncta alteri accidentaliter retinet seorsum suam propriam singularitatem; sicut vestis adveniens homini, aut domus continens habitatorem; unde sequitur quod homo ille habuerit propriam singularitatem quæ est personalitas ejus. Sequebatur ergo, secundum Nestorium, quod in Christo persona hominis esset distincta persona a persona Verbi; et quod esset alius filius hominis, et alius Filius Dei; unde Beatam Virginem non confitebatur matrem Dei, sed matrem hominis. Sed hoc est omnino absurdum. Primo quidem, quia sacra Scriptura aliter loquitur de hominibus in quibus Verbum Dei habitavit per gratiam, et aliter de Christo : nam de aliis dicit quod factum est Verbum Domini ad talem Prophetam; sed de Christo dicit : *Verbum caro factum est*, idest homo; quasi ipsum Verbum personaliter sit homo. Secundo, quia Apostolus ad Philipp. II, 7, hanc unionem exinanitionem Filii Dei vocat. Manifestum est autem quod inhabitatio gratiæ non sufficit ad rationem exinanitionis; alioquin exinanitio competeret non solum Filio, sed etiam Patri et Spiritui sancto; de quo Dominus dicit Joan. XIV, 16 : *Apud vos manebit, et in vobis erit;* et de se et Patre vers. 23 : *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Propter hoc igitur, et multa alia, prædictus error damnatus est in Concilio Ephesino.

Quidam vero cum Nestorio sustinentes humanam naturam accidentaliter Verbo advenisse, voluerunt evitare dualitatem personarum quam ponebat Nestorius; ponentes quod Verbum assumpsit animam et corpus sibi invicem non unita, ut sic non constitueretur persona humana ex anima et corpore. Sed ex hoc sequitur majus inconveniens, quod Christus non vere fuerit homo; cum ratio hominis consistat in unione animæ et corporis. Et ideo etiam hic error damnatus est sub Alexandro III in Concilio Turonensi.

Alii vero acceperunt aliam partem, ponentes naturam humanam Verbo essentialiter advenire, ut quasi conflaretur una natura, sive essentia, ex natura divina et natura humana. Et ad hoc quidem Apollinaris Laodicensis tria dogmata posuit, ut Leo Papa dicit in epistola quadam ad Constantinopolitanos : quorum primum fuit quod posuit animam non esse unitam in Christo, sed Verbum carni loco animæ advenisse; ut sic ex Verbo et carne fieret una natura, sicut in nobis ex anima et corpore. In quo quidem dogmate Apollinaris secutus est Nestorium. Sed quia evangelica Scriptura expresse de anima Christi loquitur secundum illud Joan. X, 18 : *Potestatem habeo ponendi* animam meam; incidit in secundum dogma, ut poneret quidem animam sensitivam esse in Christo, non autem rationalem; sed Verbum fuisse homini Christo loco intellectus. Sed hoc est inconveniens : quia secundum hoc, Verbum non assumpsisset humanam, sed bestialem naturam, ut Augustinus contra eum ar-

[1] Al. : « videns. »

guit in lib. LXXXIII Qq., quæst. LXXX. Tertium dogma ejus fuit, quod caro Christi non est de femina sumpta, sed facta de Verbo in carnem mutato atque converso. Hoc autem est maxime impossibile : quia Verbum Dei, cum sit vere Deus, est immutabile omnino. Unde propter hæc dogmata damnatus est Apollinaris in Concilio Constantinopolitano; et Eutyches, qui ejus tertium dogma secutus est, in Concilio Chalcedonensi.

Sic igitur si non est facta unio in persona, sed solum secundum habitationem, secundum Nestorium, nihil novum in Christi incarnatione accidit. Quod vero facta sit unio in natura, secundum Apollinarem et Eutychem, est omnino impossibile : cum enim species rerum sint [1] sicut numeri, in quibus addita vel subtracta unitate variant speciem, ut dicitur in VIII *Metaph.*; quæcumque natura est in se perfecta, impossibile est quod recipiat alterius naturæ additionem; vel si reciperet, non esset eadem natura, sed alia. Divina autem natura est perfectissima : similiter etiam humana natura habet perfectionem suæ speciei : unde impossibile est quod una alteri adveniat unione naturali. Et si esset possibile, jam id quod ex utroque constitueretur, neque esset natura divina neque humana : et sic Christus esset neque homo neque Deus; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod humana natura non est unita Verbo neque accidentaliter neque essentialiter, sed substantialiter, secundum quod substantia significat hypostasim, et hypostatice vel personaliter. Hujus autem unionis exemplum in rebus creatis nullum est propinquius quam unio animæ rationalis ad corpus, quod ponit Athanasius [2] in symbolo fidei. Non quidem secundum quod anima est forma corporis, quia Verbum non potest esse forma in materia; sed secundum quod corpus est animæ instrumentum, non quidem extrinsecum et adventitium, sed proprium et conjunctum; unde Damascenus dicit lib. III *de fid. orth.* cap. XV, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1059, « humanam naturam esse organum Verbi. » Esset autem adhuc similius, sicut Augustinus dicit *Contra Felicianum*, cap. XII, si fingamus, sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem, quæ possibilem materiam ad diversas formas, unam faceret secum esse personam [3]. Sed tamen omnia hujusmodi exempla [4] sunt deficientia : quia unio instrumenti est accidentalis; sed hæc est quædam unio singularis supra omnes modos unionis nobis notos. Sicut enim Deus est ipsa bonitas et suum esse; ita etiam est ipsa unitas per essentiam; et ideo sicut virtus ejus non est limitata ad istos modos bonitatis et esse qui sunt in creaturis, sed potest facere novos modos bonitatis et esse nobis incognitos; ita etiam per infinitatem suæ virtutis potuit facere novum modum unionis, ut humana natura uniretur verbo personaliter, non tamen accidentaliter; quamvis ad hoc in creaturis nullum sufficiens exemplum inveniatur. Unde Augustinus dicit in *Epistola ad Volusianum*, III, paulo ante med. de hoc mysterio loquens: «Si ratio quæritur, non est admirabile : si exemplum poscitur, non est singulare. Demus Deo aliquid posse, quod fateamur nos investigare non posse; in talibus enim tota ratio facti est potentia facientis. » Et Dionysius dicit in cap. II *De divin. nom.* :» Jesus secundum nos divina compositio, » id est unio, « et ineffabilis est verbo omnis et ignota menti; tamen et ipsi primo dignissimorum Angelorum. »

Ad primum ergo dicendum quod similitudo non attenditur quantum ad hoc quod ex anima et carne sit una hominis natura; sed quantum ad hoc quod utrobique constituitur una persona.

Ad secundum dicendum quod quamvis in divinis natura et suppositum, sive persona, non differant realiter; differunt tamen ratione, ut dictum est. Et quia idem est subsistens in natura humana et divina, non autem eadem essentia ex utroque componitur; inde est quod unio facta est in persona, ad cujus rationem pertinet subsistere; non autem [5] ad naturam, quæ importat essentiam rei.

Ad tertium dicendum quod naturæ quidem unitæ sunt in Christo; non tamen in natura, sed in persona; quod apparet ex hoc ipso quod dicuntur inconvertibiliter et inalterabiliter naturæ esse unitæ.

[1] Al. : « quia enim species rerum cum sint. »
[2] Non est Athanasii.
[3] Al. : « generalem passibilem materiam ad diversas formas, unam facere de se personam; item possibilem materiam ad usus suos formans unam facere de se personam. »
[4] Al. : « extra. »
[5] Al. : « est autem. »

Ad quartum dicendum quod hæretici dicentes quod non est facta unio in personam et aliud naturam nec re nec ratione ; et ideo decipiebantur.

Ad quintum dicendum quod proprie secundum unionem dicitur aliquid unitum, sicut secundum unitatem dicitur aliquid unum. Et ideo unio non intelligitur terminari ad personam divinam secundum quod est una in se ab æterno, sed secundum quod est unita humanæ naturæ in tempore. Et ita unio secundum modum intelligendi præcedit personam, non prout est una, sed prout est unita.

Ad sextum dicendum quod unio non dicitur fieri in persona divina quasi ipsa persona divina constituatur ex duobus sibi invicem unitis ; hoc enim ejus summæ simplicitati repugnaret ; sed dicitur unio esse facta in persona, inquantum divina persona simplex subsistit in duabus naturis, scilicet divina et humana.

Ad septimum dicendum quod duo quæ sunt diversa secundum genus, non uniuntur in una essentia vel natura ; nihil tamen prohibet quin uniantur in uno supposito ; sicut ex linea et albedine non fit aliqua essentia ; inveniuntur tamen in uno supposito.

Ad octavum dicendum quod persona Filii Dei dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem personæ, prout significat quoddam subsistens ; et secundum hoc unio facta est in persona secundum rationem personæ, sicut supra dictum est in corp. art. Alio modo potest in persona Filii considerari id quod est proprium personæ Filii ; scilicet relatio qua refertur ad Patrem ; et secundum hujus relationis rationem non consideratur unio duarum naturarum.

Ad nonum dicendum quod sicut incarnatio nihil bonitatis adjicit ad personam divinam, ita etiam nihil adjicit ei diligibilitatis ; unde persona Verbi incarnati non est plus diligenda quam persona Verbi simpliciter ; licet sit secundum aliam rationem diligenda, quæ tamen ratio sub universali bonitate Verbi comprehenditur ; et propter hoc etiam non sequitur, si incarnationis unio facta est in una persona, et non in alia, quod propter hoc una persona sit magis diligenda quam alia.

Ad decimum dicendum quod esse est et personæ subsistentis, et naturæ in qua persona subsistit ; quasi secundum illam naturam esse habens. Esse igitur personæ Verbi incarnati est unum ex parte personæ subsistentis, non autem ex parte naturæ.

Ad undecimum dicendum quod non eodem modo se habet natura ad suppositum, sicut se habet forma ad materiam. Materia enim non constituitur in esse nisi per formam ; et ideo forma requirit determinatam materiam, quam faciat esse in actu ; sed suppositum non solum constituitur per naturam speciei, sed etiam alia quædam potest habere. Et ideo nihil prohibet naturam aliquam attribui supposito alterius naturæ.

Ad duodecimum dicendum quod natura divina prædicatur de persona divina propter identitatem rei, non autem secundum proprietatem modi significandi : et ideo non oportet quod supposito uno supponatur alterum ; quia etiam in divinis hæc est vera : « Persona generat ; » non tamen hæc est vera : « Essentia generat. »

Ad decimumtertium dicendum quod humana natura unita est Verbo, non quidem accidentaliter, neque etiam essentialiter, quasi pertinens ad divinam naturam Verbi ; sed substantialiter, id est hypostatice, quasi pertinens ad verbi hypostasin vel personam.

Ad decimumquartum dicendum dicendum, quod persona Verbi comprehenditur sub natura Verbi nec potest se ad aliiquid ultra extendere ; sed natura Verbi ratione suæ infinitatis comprehendit omnem naturam finitam ; et ideo persona Verbi assumit naturam humanam, non se extendit ultra naturam divinam ; unde dicitur Philip. II, 6, quod *cum in forma Dei esset semetipsum exinanivit*, non quidem deponens magnitudinem formæ Dei, sed assumens parvitatem humanæ naturæ.

Ad decimumquintum dicendum quod sicut natura Verbi est infinita, ita et persona Verbi infinita est ; et ideo natura divina Verbi correspondet ex æquo ipsi personæ Verbi secundum se ; natura autem humana correspondet Verbo secundum quod factum est homo. Unde non oportet quod natura sit simplicior et formalior illo homine qui est Verbum caro factum, et constituens ipsum inquantum est homo.

Ad decimumsextum dicendum quod actio est suppositi, secundum aliquam naturam vel formam ; et ideo non solum diversificantur actiones secundum diver-

sitatem suppositorum, sed etiam secundum diversitatem naturæ vel formæ ; sicut etiam in uno et eodem homine alia actio est videre, et alia audire, propter diversas potentias ; unde in Christo propter naturas sunt duæ actiones, licet sit una persona vel hypostasis.

Ad decimumseptimum dicendum quod persona est quidem substantia distincta proprietate ad dignitatem pertinente ; non autem secundum quod « substantia» significat essentiam vel naturam ; sed secundum quod significat hypostasim.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo sit una tantum hypostasis.

Secundo quæritur, utrum in Christo sit una tantum hypostasis vel suppositum, aut duo. Et videtur quod non sit una tantum. Dicit enim Augustinus in lib. *Contra Felicianum*, cap. XI, in fin. : «In mediatore Dei et hominum, aliud Dei Filius, aliud hominis filius fuit. » Sed nihil quod est unum supposito vel secundum hypostasim, est aliud et aliud. Ergo inChristo non est unum suppositum tantum vel hypostasis.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De Trin.* II cap. VII, circa fin., quod in Christo « utrumque est Deus propter suscipientem Deum, et utrumque homo propter susceptum[1] hominem[2] » Sed nihil quod est unum supposito vel secundum hypostasim, est duo, ut possit dici utrumque. Ergo in Christo non est una hypostasis tantum sive suppositum.

3. Præterea, natura humana in Christo quædam substantia est. Sed non fuit substantia universalis quia substantia universalis non est extra animam. Ergo fuit substantia particularis. Sed substantia particularis est hypostasis.Ergo in Christo humana natura fuit hypostasis. Sed humana natura in Christo est aliquid præter hypostasim Verbi Dei Ergo in Christo est aliqua hypostasis præter hypostasim Verbi Dei ; et ita in Christo sunt plures hypostases.

4. Præterea, hoc nomen « homo » univoce dicitur de Christo et de Petro. Sed cum dicitur de Petro, nihil aliud importat quam aliquid compositum ex anima rationali et corpore. Ergo neque etiam cum dicitur de Christo. Sed præter animam et corpus est in Christo hypostasis, vel suppositum Verbi Dei. Ergo in Christo aliud est hypostasis vel suppositum humanæ naturæ, et aliud hypostasis vel suppositum divinæ ; et sic in Christo non est una tantum hypostasis vel suppositum.

5. Præterea, nihil infinitum contineri potest sub natura finita. Sed suppositum vel hypostasis Dei Verbi infinitatem habet. Ergo non potest contineri sub natura humana, quæ est finita. Sed omne suppositum continetur sub natura cujus est suppositum. Ergo suppositum quod est Verbum Dei non potest esse suppositum humanæ naturæ, sed necesse est esse aliquod aliud suppositum. Ergo in Christo est aliquod aliud suppositum præter suppositum quod est Verbum Dei. Sunt ergo in Christo duo supposita vel hypostases.

6. Præterea, sicut se habet genus ad speciem, ita se habet species ad individua. Sed eadem species non potest esse in diversis generibus. Ergo unum individuum non potest esse in diversis speciebus. Sed hypostasis est substantia individua, et similiter suppositum. Ergo non potest esse una hypostasis vel suppositum humanæ naturæ et divinæ,quæ non sunt unius speciei.

7. Præterea, sicut in Trinitate est una natura in tribus personis, ita in Christo sunt duæ naturæ in una persona. Sed tres personæ sunt unum propter unitatem naturæ, secundum illud Joan. X 30 : *Ego et Pater unum sumus.* Ergo Christus est duo propter dualitatem naturarum. Sed de nullo quod est unum supposito vel secundum hypostasim, potest dici quod sint duo. Ergo Christus non est unum supposito vel secundum hypostasim.

8. Præterea, Christus secundum quod est Filius Dei, habet aliquid commune cum Patre ; secundum autem quod dicitur filius hominis, nihil habet cum Patre commune. Ergo in Christo aliud est Filius Dei, et aliud filius hominis ; non est ergo unum supposito vel secundum hypostasim.

[1] Al. : « suscipientem. »
[2] Aug. : « Utrumque Deus propter accipientem Deum. Utrumque autem homo propter acceptum hominem. »

9. Præterea, id quod est de se incommunicabile, non videtur de se posse fieri communicabile; sicut nec quod de se est impossibile, potest fieri possibile, ut Commentator dicit in X *Metaph.* vers. fin. Sed humana natura secundum quod est in Christo, de se est incommunicabilis, cum sit aliquid particulare. Ergo non potest communicari supposito divinæ naturæ: non ergo potest esse idem suppositum humanæ naturæ et divinæ.

10 Præterea, unumquodque resolvitur in ea ex quibus consistit. Si ergo [1] detur per impossibile quod Verbum Dei deponeret humanam naturam; jam humana natura haberet hypostasim propriam et suppositum. Ergo et adhuc unita habet propriam hypostasim et suppositum; non ergo est ibi una hypostasis tantum vel suppositum unum.

11. Præterea, non magis dependet natura a supposito quam supositum a natura. Sed non potuit a Verbo Dei assumi suppositum humanæ naturæ, quin assumeretur ipsa natura humana. Ergo neque etiam potuit assumi natura humana, quin assumeretur suppositum humanæ naturæ. Sed assumens non est assumptum. Ergo suppositum humanæ naturæ non est ipsum suppositum Verbi Dei; ergo in Christo sunt duo supposita.

12. Præterea, anima et corpus in Christo non fuerunt minoris virtutis aut dignitatis quam in nobis. Sed in nobis ex compositione animæ et corporis constituitur hypostasis sive suppositum. Ergo et in Christo. Non autem suppositum vel hypostasis Verbi Dei, quod est æternum, cum prædicta unio sit temporalis. Ergo in Christo sunt duo supposita vel duæ hypostases.

13. Præterea, in Christo sunt tres substantiæ; corpus, anima, et Deus. Sed anima non est suppositum corporis. Ergo Deus non est suppositum humanæ naturæ.

14. Præterea, secundumPorphyrium, individuationem facit aggregatio proprietatum quas impossibile est in alio reperiri. Sed in Christo fuit aggregatio proprietatum pertinentium ad humanam naturam, quæ non possunt in alio reperiri. Ergo fecerunt individuationem. Non autem individuationem Verbi Dei, quod non est susceptivum accidentium. Ergo in Christo est aliud individuum, sive suppositum, quam suppositum Verbi Dei; sunt ergo in Christo duo supposita.

15. Præterea, in his quorum non est aliqua proportio, non potest fieri unum. Sed divinæ naturæ, quæ est infinita, nulla est proportio ad humanum, quæ est finita. Ergo non potest ex duabus naturis fieri una hypostasis, vel unum suppositum.

16. Præterea, generatio terminatur ad suppositum: particulare enim est quod generatur. Sed in Christo est duplex nativitas; temporalis scilicet, et æterna. Ergo in Christo est duplex suppositum, et non unum tantum.

17. Præterea, Verbum Dei assumpsit corpus et animam, non quidem ut separata, sed ut unita. Sed suppositum humanæ naturæ nihil est aliud quam anima et corpus prout sunt unita. Ergo in Chrisest aliud suppositum præter suppositum Verbi Dei.

18. Præterea, non potest esse idem simplex et compositum. Sed suppositum humana naturæ est compositum, cum humanæ natura sit composita: non enim suppositum potest esse simplicius quam natura cujus est suppositum. Ergo cum suppositum divinæ naturæ sit simplex, erit in Christo aliud [2] suppositum præter suppositum divinæ naturæ.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in lib. III, *De fid. orth.* cap. III, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 994. « In Domino Jesu Christo unam hypostasim cognoscimus. »

Præterea, eorum quæ differunt supposito, unum de altero non prædicatur. Si ergo in Christo esset aliud suppositum hominis, et aliud Dei, non posset dici quod homo sit Deus, vel Deus est homo: quod est erroneum. Non ergo in Christo est aliud suppositum Dei, et aliud hominis.

Respondeo dicendum quod quidam volentes evitare Nestorii hæresim ponentis in Christo duas personas, posuerunt in Christo unam personam, sed duas hypostases, sive duo supposita: dicentes hunc hominem, demonstrato Christo, esse suppositum et hypostasim humanæ naturæ, non autem divinæ; quia per hoc quod dicitur, Hic homo, nihil aliud importatur quam quædam particularis substantia ex anima et carne composita

[1] Al.: « deest ergo. »

[2] Al.: « illud. »

pertinere tamen dicebant humanam hypostasim vel suppositum ad personam Verbi, propter hoc quod est a Verbo assumpta. Et hæc est opinio, quæ ponitur prima in VII dist. III *Sentent.* Sed qui hoc posuerunt, primo quidem vocem propriam ignoraverunt. Hypostasis enim nihil aliud est quam individua substantia, quæ etiam significatur nomine suppositi. Dicit autem Boet. in lib. *De duabus naturis*, cap. III, *Pat. lat.* t. XIV, col. 1343. quod persona est « Individua substantia rationalis naturæ. » Sic ergo patet quod non potest esse hypostasis rationalis naturæ, quin sit persona. Manifestum est autem naturam humanam esse rationalem naturam ; unde si in Christo sit propria hypostasis humanæ naturæ, vel proprium suppositum, præter hypostasim vel suppositum Verbi Dei ; consequens est quod sit propria persona humanæ naturæ in Christo præter hypostasim Verbi ; et sic non differt hæc positio a positione Nestorii. Secundo, quia si detur quod persona addat supra hypostasim in rationali natura proprietatem aliquam ad dignitatem pertinentem, sicut dicuntur aliqui personatum habere, quasi aliquam dignitatem habentes ; sequetur quod unio humanæ naturæ ad Verbum non sit facta nisi in aliquo accidentali, id est in aliqua proprietate ad dignitatem pertinente ; quod etiam Nestorius posuit. Unde sciendum est hoc esse hæresim damnatam in quinto Concilio apud Constantinopolim celebrato, ubi sic legitur, actione VIII, cap. V. Tom. II, Concil. : « Si quis introducere conatur in mysterio Christi duas subsistentias, seu duas personas in unam personam dici secundum dignitatem et honorem et adorationem, sicut Theodorus et Nestorius insanientes conscripserunt ; talis anathema sit. Nec enim adjectionem personæ vel subsistentiæ suscipit sancta Trinitas incarnato uno de sancta Trinitate Dei Verbo. »

Ut igitur sciri possit quid in talibus concedendum sit et quid negandum, considerandum est, quod nominum ad individuationem pertinentium ; sive sint nomina primæ impositionis, « sicut persona » et « hypostasis, » quæ significant res ipsas ; sive sint nomina secundæ impositionis, sicut « individuum, suppositum, » et hujusmodi, quæ significant intentionem individualitatis ; quædam eorum pertinent ad solum genus substantiæ, sicut « suppositum » et « hypostasis, » quæ de accidentibus non dicuntur, et « persona » in rationabili natura, et etiam « res naturæ » secundum acceptionem Hilarii ; quædam vero pertinent ad individuationem in quocumque genere, sicut « individuum, particulare, » et « singulare, » quæ etiam in accidentibus dicuntur. Est autem substantiæ proprium, ut per se et in se subsistat ; accidentis autem est in alio esse ; et ideo illa nomina quæ pertinent ad individuationem substantiæ, in illis solum locum habent quæ per se et in se subsistunt ; et propter hoc etiam de partibus substantiarum non dicuntur, quia non sunt in seipsis, sed in toto, quamvis non sint in subjecto ; de quibus tamen dici possunt nomina ad individuationem pertinentia convenienter tam in substantiis quam in accidentibus : non enim potest dici quod hæc manus sit persona, vel hypostasis aut suppositum ; quamvis dici possit, quod sit aliquid particulare, singulare, vel individuum. Manus enim etsi pertineat ad genus substantiæ ; quia tamen non est substantia completa in se subsistens, non dicitur hypostasis aut suppositum, vel persona. Sic igitur, quia humana natura in Christo, non per se separatim subsistit sed existit in alio, id est in hypostasi Verbi Dei, non quidem sicut accidens in subjecto, neque proprie sicut pars in toto, sed per ineffabilem assumptionem ; ideo humana natura in Christo potest quidem dici individuum aliquod, vel particulare vel singulare ; non tamen potest dici vel hypotasis, vel suppositum, sicut nec persona. Unde relinquitur quod in Christo non est nisi una hypostasis vel suppositum, scilicet divini Verbi.

Ad primum ergo dicendum quod de Christo dicuntur et divina et humana ; et si quæratur id de quo dicuntur unum et idem est ; si autem consideretur id secundum quod prædicantur, aliud et aliud est, ut Augustinus dicit in I *De Trin.*, cap. VII ; quia secundum naturam divinam de Christo prædicantur divina quidem secundum naturam divinam, humana vero secundum naturam humanam. Cum ergo dicitur quod in Christo aliud est Dei Filius, et aliud hominis filius ; alietas non est referenda ad id de quo utrumque prædicatur, quod est unum suppositum utriusque filiationis : sed ad id secundum quod prædicatur. Et ideo Augustinus ibidem *Contra Felicianum*, cap. XI in fine, subjungit : « Aliud, in-

quam, pro distinctione substantiæ, » id est naturæ ; « non alius pro unitate personæ. »

Ad secundum dicendum quod de Christo prædicatur quidem divina natura ; sed humana natura de eo prædicari non potest, sicut nec de Petro, cum quo est univoce homo ; unde non potest dici quod Christus sit duo, vel utrumque, quamvis [1] sint duæ naturæ. Suppositum autem humanæ naturæ prædicatur quidem de Christo ; sed non ponit in numerum cum supposito divinæ naturæ, ut ostensum est. Unde relinquitur, quod cum Christus dicitur utrumque, intelligatur materialiter ; sicut cum dicitur, Paries et tectum sunt domus, quia utrumque ad unam domum concurrit ; unde et Augustinus in lib. *Contra Felicianum*, cap. I vers. fin., dicit, quod unus atque idem homo, et corpus dicitur [2] et animus. Vel potest dici : quod dicitur « utrumque, » referendum est ad numerum nominum duas naturas significantium ; homo enim Christus dicitur et Deus et homo ; sicut et Deus Verbum dicitur Deus et homo. Et hoc est quod dicitur utrumque Deus propter suscipientem Deum : quia scilicet hoc nomen « Deus » prædicatur et de Deo et de homine ; et utrumque homo, propter susceptum [3] hominem ; quia hoc nomen « homo » de utroque prædicatur.

Ad tertium dicendum, quod ad rationem hypostasis vel suppositi non sufficit quod aliquid sit particulare in genere substantiæ ; sed ulterius requiritur quod sit perfectum et in se subsistens, ut dictum est.

Ad quartum dicendum quod univocatio et æquivocatio attenditur secundum quod ratio nominis est eadem vel non eadem. Ratio autem nominis est quam significat definitio ; et ideo æquivocatio et univocatio secundum significationem attenditur, et non secundum supposita. Et ideo hoc nomen « homo » univoce dicitur de Christo et de Petro ; quia utrobique significat unam naturam, scilicet humanam, compositam ex anima et corpore ; sed in Christo supponit suppositum æternum, quod non supponit in Petro.

Ad quintum dicendum quod esse infinitum convenit supposito vel hypostasi Verbi Dei secundum divinam naturam ; secundum vero humanam naturam competit ei esse sub natura humana ; unde Dionysius dicit I, cap. IV, t. III, col. 591, *Pat. græc. lat. De divin. nomin*, quod « Intra nostram factus est naturam qui omnem ordinem, secundum omnem naturam, substantialiter excedit. »

Ad sextum dicendum quod nomen speciei significat naturam, sicut et nomen generis ; unde si una species esset in diversis generibus, sequeretur quod una natura essent duæ naturæ. Sed individuum importat aliquid quod non pertinet ad naturam ; et ideo non est contra rationem individui quod idem individuum sit suppositum duarum naturarum.

Ad septimum dicendum quod natura divina est omnino idem secundum rem cum qualibet trium personarum ; et ideo tres personæ possunt dici esse unum ; sed humana natura non est omnino idem secundum rem cum suo supposito, et ideo non prædicatur de eo ; et sic non potest Christus dici esse duo propter duas naturas.

Ad octavum dicendum quod Filius Dei habet commune cum Patre divinam naturam, non autem hypostasim vel personam ; filius autem hominis non habet commune cum Deo Patre nec hypostasim nec naturam ; unde ex hoc non sequitur quod inter Filium Dei et filium hominis sit distinctio in persona vel hypostasi, sed solum in natura.

Ad nonum dicendum quod natura humana assumpta a Verbo Dei inquantum est individua, habet quod non possit esse in multis ; et secundum hoc dicitur incommunicabilis ; sed ex hoc ipso quod est natura, habet quod sit in aliquo supposito.

Ad decimum dicendum quod humana natura quamdiu est Verbo unita, quia non secundum se existit, non habet proprium suppositum vel hypostasim præter personam Verbi ; sed si separaretur a Verbo, haberet non solum propriam hypostasim aut suppositum, sed etiam propriam personam ; quia jam per se existeret ; sicut etiam pars corporis continui quandiu est indivisa a toto, est in potentia ; et non in actu, sed solum facta divisione.

Ad undecimum dicendum quod in sup-

[1] Al. : « quasi. »
[2] Al. : « docetur. »
[3] Al. : « suscipientem. »

posito includitur natura, non autem e converso; et ideo non potuit assumi suppositum quin assumeretur natura; potuit autem [1] e converso contingere.

Ad duodecimum dicendum quod unio animæ et corporis in Christo ex hoc ipso est dignior quam in nobis, quia non terminatur ad suppositum creatum, sed ad suppositum æternum Verbi Dei.

Ad decimumtertium dicendum quod anima unitur corpori ut forma ejus ad constituendum humanam naturam; non sic autem unitur in Christo divinitas humanitati; quia non est facta unio in natura, ut supra art. I dictum est; et ideo non est similis ratio.

Ad decimumquartum dicendum quod propriorum accidentium aggregatio sufficienter probat individuationem humanæ naturæ in Christo; non autem quod habeat rationem suppositi vel hypostasis, quia non per se existit.

Ad decimumquintum dicendum quod non est facta hoc modo unio humanæ naturæ ad personam vel hypostasim Verbi in Christo, ut adæquetur ei quasi comprehendens ipsam, vel secundum aliquam proportionem certam a persona Verbi excedatur; quia adhuc manet persona Verbi excedens humanam naturam in infinitum. Qui tamen infinitus excessus non excludit quin quodam ineffabili modo persona Dei humanam naturam sibi copulaverit in unitatem hypostasis; quinimmo infinita virtus assumentis efficacius ad majorem unionem operatur.

Ad decimumsextum dicendum quod generatio terminatur ad suppositum quidem sicut quod generatur; ad naturam autem sicut ad id quod per generationem accipitur; unde forma dicitur generationis terminus. Et quia generationes et motus secundum terminos distinguuntur; inde est quod Christi sunt duæ nativitates secundum duas naturas, sed unus nascens propter suppositi unitatem.

Ad decimumseptimum dicendum quod anima et corpus unita constituunt suppositum et hypostasim, si per se existat quod ex utroque componitur; quod in proposito non contingit.

Ad decimum octavum dicendum quod Christus est simplex secundum divinam naturam, compositus autem secundum naturam humanam, ut patet per Dionysium I cap. *De divinis nominibus*.

ARTICULUS III.

Utrum Christus sit unum neutraliter [2] *vel duo.* — III p., qu. XVII, art. 1; et III *Sent.*, dist. VI, quæst. II. art. 1

Tertio quæritur, utrum Christus sit unum neutraliter, vel duo. Et videtur quod sit duo neutraliter. Dicit enim Augustinus in I *Trinit.*, cap. VII: « Quia forma Dei suscepit formam [3] hominis; utrumque est Deus, et utrumque homo. » Sed in eo quod est unum tantum, non potest dici « utrumque. » Ergo Christus non est unum tantum, sed duo.

2. Præterea, sicut in tribus personis divinis est una natura, ita in una persona Christi sunt duæ naturæ. Sed tres personæ divinæ dicuntur unum propter unitatem naturæ. Ergo Christus dicendus est duo propter duas nturas.

3. Præterea, Augustinus dicit *Contra Felicianum*, cap. XI, a med.: « Aliud est Filius Dei, et aliud filius hominis. » Sed ubicumque est aliud et aliud, ibi sunt duo. Ergo Christus, secundum quod est Filius Dei et filius hominis, est duo.

4. Præterea, illud quod est unum supposito, fit alterum ex seipso successive propter diversum accidens; sicut Socrates senex a seipso puero. Sed sicut differentia accidentalis facit alterum, ita differentia substantialis facit aliud. Ergo si idem suppositum mutari posset de una differentia substantiali in aliam, esset aliud et aliud. Pari ergo ratione, si idem suppositum habeat simul duas differentias substantiales, simul erit aliud et aliud. Sed habere duas naturas, est habere duas differentias substantiales, quia natura est unumquodque informans specifica differentia, ut Boetius dicit in libro *De duabus naturis*. Ergo Christus simul est aliud et aliud; et ita simul est duo.

5. Præterea, unumquodque est illud quod vere de eo prædicatur. Sed aliud prædicat hoc nomen « homo » de Christo, et aliud hoc nomen « Deus : » hoc enim prædicat utrumque nomen quod significat. Sicut enim hoc nomen « album » nihil aliud significat quam qualitatem, se-

[1] Al. : « enim. »
[2] Al. : « naturaliter; et sic infra. »
[3] « Formam servi, utrumque Deus, et utrumque homo. »

cundum Philosophum in *Prædicamento* substantiæ a med.; ita hoc nomen « homo » nihil aliud significat quam humanitatem, quæ est aliud a divinitate, quam significat hoc nomen « Deus. » Ergo Christus est aliud et aliud, et ita est duo.

6. Sed dicendum quod hoc nomen « homo » in sui significatione includit suppositum humanitatis, quod non est aliud a supposito divinitatis; et ideo Christus, secundum quod est Deus et homo, non est aliud et aliud. — Sed contra, ad diversitatem aliquorum non requiritur quod sint diversa secundum omne quod in eis est; sed sufficit si secundum aliquid sunt diversa : homo enim et asinus conveniunt quidem in animali, sed differunt rationali et irrationali differentia. Ad hoc ergo quod aliud prædicet hoc nomen « homo » de Christo et aliud hoc nomen « Deus, » sufficit si natura significata sit alia et alia, quamvis sit suppositum idem.

7. Præterea, Christus, inquantum Deus, est aliquid unum unitate increata; inquantum autem est homo, est unum unitate creata. Sed unitas creata et unitas increata sunt duæ unitates. Ergo Christus est duo.

8. Præterea, sequitur : Christus est unum tantum; ergo est hoc et non aliud. A destructione consequentis sequitur, si non potest dici quod Christus sit homo et non aliud, quod non possit dici quod Christus sit unum tantum. Sed hæc est falsa : « Christus est homo tantum. » Ergo Christus est homo et aliud; et ita Christus est duo.

9. Præterea, hæc propositio, « Christus est Deus et homo, » est propositio « plures, » cum sit de prædicato copulato. Sed omnis talis propositio prædicat plura. Ergo Christus non est unum tantum, sed plura.

10. Præterea, secundum Philosophum in VIII *Metaph.*, com. XV et XVI, ex pluribus quorum unum est in potentia et aliud non, non fit aliquid unum, sed multa; unde cum dico, Homo est animal bipes, prædicatur de homine aliquid unum; non autem cum dicitur, Socrates est albus musicus. Sed humanitas et divinitas non se habent ut potentia et actus. Ergo cum dicitur, Christus est Deus et homo, non ponitur unum, sed multa; et ita Christus non est unum, sed duo.

11. Præterea, suppositum dicitur id quod est subsistens. Sed alia ratio subsistendi est filii hominis, et Filii Dei. Ergo est aliud et aliud suppositum; et ita Christus non est unum, sed duo.

11. Præterea, differentia conducit ad pluralitatem. Sed maxima differentia est inter humanam naturam et divinam. Ergo maxime Christus est duo.

12. Præterea, nihil unum potest participare incompossibiles proprietates. Sed Christo conveniunt incompossibiles proprietates; sicut esse æternum, et in tempore natum; infinitum, et loco circumscriptum; et alia hujusmodi. Ergo Christus non est unum, sed duo.

14. Præterea, Christus est homo. Homo autem est humanitas, quia essentia rei est idem cum eo cujus est essentia, ut dicitur in VII *Metaph.*, com. XX. Ergo Christus est sua humanitas. Est etiam divinitas. Cum ergo humanitas non sit divinitas, sequitur quod Christus non sit unum, sed duo.

Sed contra, Christus non est duæ personæ, nec duæ hypotases, nec duo supposita, ut ex prædictis, art. præced., patet; nec duæ naturæ, quia humana natura non prædicatur de Christo. Ergo Christus non est duo.

Præterea, secundum Boetium in lib. *De Trin et un.*, cap. II, *Pat. lat.* t. LXIV, col. 250, unumquodque ideo est, quia unum numero est. Si ergo Christus non sit unum, sequitur quod non sit ens.

Præterea, ea quæ de se invicem prædicantur non ponunt in numerum. Sed homo et Deus de se invicem prædicantur in Christo. Ergo Christus non est duo, secundum quod Deus et homo.

Præterea, major est unio divinæ et humanæ naturæ in Christo quam unio accidentis et subjecti, ut supra (art. I), habitum est. Sed accidens et subjectum sunt unum numero, secundum Philosophum, V *Metaph.*, com. VII. Ergo multo magis Christus est unum, secundum quod Deus et homo.

Præterea, Athanasius [1] dicit de Christo in *Symb.* : « Licet Deus sit et homo; non duo tamen, sed unus est Christus. »

Præterea, quod factum est unum, unum est; sicut quod factum est album, est album. Sed secundum Hugonem in lib. *De sacramentis*, lib. II, part. I. cap. IX, *Pat.*

[1] Non est Athanasii.

lat. t. CLXXVI, col. 394. Verbum Dei est factum unum cum homine. Ergo Christus, Deus et homo existens, est unum.

Præterea, unitas est qua unumquodque dicitur unum. Sed post unitatem Trinitatis maxima unitas est Verbi incarnati. Ergo est maxime unum.

Respondeo dicendum quod masculinum genus, quia est formatum, consuevit ad personam referri ; et ideo manifestum est quod Christus non est duo masculine, sed unus : quia in Christo non sunt duæ personæ, sed una. Quidam vero ponentes in Christo unam personam, posuerunt in Christo duo supposita aut duas hypostases, unam Filii Dei, aliam filii hominis; unde licet non dicerent Christum esse duos masculine propter unitatem personæ, dicebant tamen ipsum esse duo neutraliter, propter dualitatem suppositorum. Sed quia hæc etiam opinio repugnat fidei veritati, ut supra, art. præc., habitum est; ideo hac opinione prætermissa, considerandum est, utrum, supposito quod in Christo sit una hypostasis et unum suppositum, Christus debeat dici duo neutraliter, vel unum. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod unum denominative dicitur quod habet unitatem, sicut album quod habet albedinem, sive quod ei subjicitur; et eadem ratione multa denominative dicuntur a multitudine, et duo a dualitate. Quia vero unum convertitur cum ente, sicut est esse accidentale et esse substantiale ; ita dicitur aliquid esse unum vel multa vel secundum formam accidentalem, vel secundum substantialem. Secundum quidem formas accidentales dicitur aliquid multa quod est subjectum diversis formis accidentalibus vel successive vel simul. Successive quidem, sicut Socrates sedens est alter a se stante ; unde Socrates, inquantum est prius stans et postea sedens, est multa successive. Simul autem ; sicut Socrates inquantum est albus et musicus, est multa. Quod enim animal bipes, quod prædicatur de Socrate, sit unum et non multa, ex hoc contingit, quia unum eorum comparatur ad alterum ut potentia ad actum, ut dicitur in VIII *Metaph.* text. xv et xvi ; album autem et musicum non sic se habent ad invicem ; et ideo Socrates, inquantum est albus et musicus, est multa, non quidem simpliciter sed secundum quid ; sicut et secundum accidentia dicitur aliquid esse secundum quid, et non simpliciter. Secundum substantiam autem dicitur aliquid unum et multa simpliciter, sicut ens. Sed secundum Philosophum in V *Metaph.*, text. xv, substantia secundum duos modos dicitur; scilicet suppositum, quod de alio non prædicatur ; et forma, vel natura speciei, quæ de supposito prædicatur ; et hæc quidem in creaturis puris non sunt simul unum et multa : non est enim una numero essentia diversorum suppositorum, nec iterum invenitur in creaturis puris aliquod unum suppositum habens duas naturales substantias ; sed hoc singulare est in Christo ; primum autem est singulare in tribus personis divinis. Manifestum est ergo quod Christus potest dici aliqualiter unum, quia est unum supposito ; et aliqualiter multa, vel duo, quia est habens duas naturas, multo amplius quam Socrates ; de quo prædicatur unum, inquantum est unum subjecto ; multa, inquantum est album et musicum. Sed considerandum est, quid horum dicatur simpliciter, et quid secundum quid. Sciendum est ergo, quod simpliciter et proprie dicitur aliquid esse tale, quod est secundum seipsum tale. Dicitur autem aliquid esse secundum seipsum tale, quod est secundum totum, magis quam quod est secundum partem : quia pars non est simpliciter idem toti. Ipsum autem, cum sit reciprocum, est relativum identitatis. Et ideo quod convenit alicui secundum totum, magis convenit ei simpliciter quam quod convenit ei secundum partem ; unde si aliquid natum sit convenire alicui secundum totum et partem ; si conveniat ei solum secundum partem, dicitur convenire ei secundum quid, et non simpliciter; sicut si dicatur Æthiops albus qui habet albos [1] dentes : secus autem de eo quod non est natum inesse nisi secundum partem ; sicut aliquis dicitur simpliciter cripus, si habeat capillos crispos. Manifestum est autem quod suppositum significatur per modum totius ; natura autem per modum partis formalis, ut ex supradictis patet ; et ideo cum unum et multa possint referri et ad suppositum et ad naturam, manifestum est quod si aliquod unum suppositum habeat plures naturas substantiales, erit unum simpliciter, et multa secundum quid. Cujus signum est, quia

[1] Al. : « Aethiops albus dentes, omissis intermediis. »

ea quæ differunt supposito, et sunt unum in eo quod per se pertinet ad naturam ; sunt plura quidem simpliciter, sed unum genere vel specie ; et ideo e contrario si unum suppositum habeat multas naturas erit unum simpliciter, et multa secundum quid. Quia igitur Christus est unum suppositum habens duas naturas ; sequitur quod sit unum simpliciter, et duo secundum quid.

Ad primum ergo dicendum quod hoc [1] quod Augustinus dicit : « Utrumque Deus et utrumque homo » non est referendum ad dualitatem suppositi secundum quam Christus simpliciter duo ese diceretur ; sed ad dualitatem naturarum per duo nomina significatarum, quæ sunt « Deus » et « homo ; » quia scilicet de Deo prædicantur humana et divina ; et de homine prædicantur etiam divina et humana.

Ad secundum dicendum quod unaquæque divinarum personarum est omnino idem secundum rem cum divina essentia ; nec aliquid additur in persona supra naturam divinam quod aliquam diversitatem substantialem faciat ; et ideo per hoc quod in natura divina conveniunt tres personæ, sunt simpliciter unum. Non autem similiter se habet humana natura ad divinam personam ; unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod in Christo dicitur esse aliud filius hominis, et aliud Filius Dei, propter hoc quod aliam et aliam naturam prædicat utrumque nomen ; non propter hoc quod sit aliud et aliud suppositum ; ad quod sequeretur Christum esse simpliciter duo ; cum enim suppositum humanum et divinum sint differentia, necesse esset substantialiter differre.

Ad quartum dicendum quod diversæ formæ inhærentes sive in eodem sive in diversis temporibus, non faciunt aliud simpliciter, si maneat idem suppositum ; sed solum propter suppositum, quando suppositum est diversum.

Ad quintum dicendum quod in hoc homine « album » intelligitur albedo, et subjectum albedinis ; sed albedo determinate, subjectum autem albedinis indeterminate. Nam cum dicimus album, intelligimus aliquid albedine informatum ; non autem determinatur quid sit illud, sicut determinatur forma. Similiter etiam cum dico hominem, vel aliquid aliud substantialiter dictum, intelligitur habens humanitatem. Sed quia aliquid determinatur ad speciem per suam essentiam vel naturam, non autem per suum accidens ; in hoc nomine « homo » determinate intelligitur id quod est habens humanitatem, magis quam in hoc nomine « album » intelligatur habens albedinem. Et quia id quod per nomen determinate intelligitur, est proprie nominis significatum ; magis hoc nomen « homo » significat suppositum humanitatis quam hoc nomen « album » subjectum albedinis ; quamvis nec hoc nomen « homo » significet humanitatis suppositum, secundum quod est determinatum in sua singularitate ; sed solum secundum quod est determinatum in natura speciei. Quia ergo suppositum humanæ naturæ et divinæ in Christo, secundum quod accipitur in sua singularitate discretum, est unum et idem in duabus naturis determinatis ; est quidem simpliciter unum secundum seipsum ; secundum quid autem duo ; inquantum scilicet habet duas naturas.

Ad sextum dicendum quod ad hoc quod aliquid [2] sit aliud, non oportet quod secundum totum distinguatur ; ad hoc tamen quod simpliciter sit aliud, oportet quod distinguatur secundum seipsum.

Ad septimum dicendum quod ex hoc quod unitas creata non est unitas increata, non potest concludit quod Christus sit duo ; sed quod subsistat in duplici unitate, sicut subsistit in duplici natura.

Ad octavum dicendum quod si Christus esset unum, quod est homo, et non aliud quam homo, sequeretur quod esset unum omnino, idest et secundum naturam et secundum suppositum ; per hoc autem quod Christus est unum quod est homo, et aliud quod est Deus, sequitur quod sit duo secundum naturam ; non autem quod sit omnino et simpliciter duo, propter unitatem suppositi.

Ad nonum dicendum quod illud de quo plura prædicantur in propositione quæ est de copulato prædicato, non oportet esse plura simpliciter ; alioquin Socrates esset plura simpliciter, si sit albus et musicus ; et ideo non oportet, si Christus est Deus et homo, quod sit duo simpliciter.

Ad decimum dicendum quod ex divina natura et humana non fit unum secun-

[1] Al. : « de hoc. »

[2] Al. : « aliud. »

dum naturam ; concurrunt tamen in unum suppositum propter quod Christus est unum.

Ad undecimum dicendum quod sicut non oportet quod Christus sit duo filii, propter hoc quod alia ratione est natus a Patre, et alia a matre ; ita etiam non oportet quod sit duo secundum suppositum, propter diversam rationem subsistendi qua subsistit inquantum Deus et inquantum homo.

Ad duodecimum dicendum quod maxima differentia quæ est inter humanam naturam et divinam, ostendit quod non potest esse una natura Dei et hominis ; non autem ex hoc sequitur quod non possit esse unum suppositum utriusque naturæ.

Ad decimumtertium dicendum quod nihil prohibet contrarias et incompossibiles differentias inesse eidem secundum diversa ; sicut homo secundum animam est incorruptibilis, et secundum corpus corruptibilis ; et ita etiam in Christo opposita quædam conveniunt secundum humanam et divinam naturam.

Ad decimumquartum dicendum quod hæc est falsa : « Homo est humanitas : » non enim omnino idem significatur per utrumque ; quia, ut Philosophus dicit in VII *Metaph.* cap. xx, quod quid est, id est essentia uniuscujusque, est idem cum eo quantum ad ea quæ sunt per se, non autem quantum ad ea quæ sunt per accidens. Et ideo quidquid sit illud cui potest aliquid accidere præter naturam suæ speciei, non est omnino idem cum sua essentia. Homini autem multa accidunt præter essentiam speciei. Unde patet quod non est omnino idem homo et humanitas ; nam humanitas dicitur qua aliquis est homo, et sic in sua significatione includit sola ea quæ pertinent ad essentiam speciei ; homo autem dicitur qui habet humanitatem, in qua etiam multa sunt alia præter essentiam speciei.

ARTICULUS IV.

Utrum in Christo sit unum tantum esse.
III p., quæst. xvii ; art. ii.

Quarto quæritur, utrum in Christo sit unum tantum esse. Et videtur quod non. In Christo enim est esse divinum et humanum ; quæ non possunt esse unum, quia esse non dicitur univoce de Deo et creaturis. Ergo in Christo non est tantum unum esse, sed duo.

2. Præterea, cuilibet formæ respondet suum esse ; aliud enim est esse album, et aliud esse hominem. Sed in Christo sunt duæ formæ ; quia, *cum in forma Dei esset*, formam servi accepit, ut dicitur Philib. ii, non tamen formam Dei deposuit. Ergo in Christo est duplex esse.

3. Præterea, secundum Philosophum in II *De anima*, com. xxxvii, vivere viventibus est esse. Sed in Christo est duplex vita ; scilicet humana, quæ fuit privata per mortem ; et divina, quæ per mortem privari non potuit. Ergo in Christo non est tantum unum esse, sed duo.

Sed contra, quidquid est unum simpliciter, est unum secundum esse. Sed Christus est unum simpliciter, ut supra, art. præced. habitum est. Ergo in eo est unum esse.

Respondeo dicendum quod hujus quæstionis est quodammodo eadem ratio et præmissæ ; quia ex eodem [1] dicitur aliquid esse unum, et ens. Esse enim proprie et vere dicitur de supposito subsistente ; accidentia enim et formæ non subsistentes dicuntur esse, inquantum eis aliquid subsistit ; sicut albedo dicitur ens, inquantum ea est aliquid album. Considerandum est autem quod aliquæ formæ sunt quibus est aliquid ens non simpliciter, sed secundum quid ; sicut sunt omnes formæ accidentales. Aliquæ autem formæ sunt quibus res subsistens simpliciter habet esse ; quia videlicet constituunt esse substantiale rei subsistentis. In Christo autem suppositum subsistens est persona Filii Dei, quæ simpliciter substantificatur per naturam divinam, non autem simpliciter substantificatur per naturam humanam ; quia persona Filii Dei fuit ante humanitatem assumptam ; nec in aliquo persona est augmentata, seu perfectior, per naturam [2] humanam assumptam. Substantificatur autem suppositum æternum per naturam humanam, inquantum est hic homo ; et ideo sicut Christus est unum simpliciter propter unitatem suppositi, et duo secundum quid propter duas naturas ; ita habet unum esse simpliciter propter unum esse æternum æterni suppositi. Est autem et aliud

[1] Al. : « de eodem. »

[2] Al. : « nec perfectiorem naturam etc. »

esse hujus suppositi, non inquantum est æternum, sed inquantum est temporaliter homo factum; quod esse etsi non sit esse accidentale, quia homo non prædicatur accidentaliter de Filio Dei, ut supra art. I habitum est; non tamen est esse principale sui suppositi, sed secundarium. Si autem in Christo essent duo supposita, tunc utrumque suppositum haberet proprium esse sibi principale; et sic in Christo esset simpliciter duplex esse.

Ad primum ergo dicendum quod esse humanæ naturæ non est esse divinæ. Nec tamen simpliciter dicendum est quod Christus sit duo secundum esse; quia non ex æquo respicit utrumque esse suppositum æternum.

Et similiter etiam dicendum est ad alia.

ARTICULUS V.

Utrum in Christo sit una tantum operatio.
III part., quæst. XIX, art. I.

Quinto quæritur, utrum in Christo sit una tantum operatio. Et videtur quod sic. Dicit enim Dionysius in *Epist.* IV *ad Cajum monachum*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 1074, « Deo homine facto, nova quadam Dei et hominis operatione conversatus est. » Non autem esset nova operatio Dei et hominis, nisi esset una et eadem operatio utriusque. Ergo in Christo est una operatio Dei et hominis.

2. Præterea, quæ concurrunt ad eamdem operationem, non diversificant operationem. Sed divinitas et humanitas in Christo concurrunt ad eamdem operationem; sicut ad sanationem leprosi concurrit divina virtus, et carnis tactus.

3. Præterea, actio procedit ab agente per aliquod principium actionis, sicut calefactio ab igne per calorem. Ergo oportet quod multitudo et unitas actionis consideretur, vel ex parte agentis, vel ex parte principii quo agens agit. Sed numerus actionum in Christo non accipitur secundum principium quo agens agit; quia sic essent multo plures actiones Christi quam duæ, secundum diversitatem potentiarum animæ. Est ergo dicendum, quod sit una actio in Christo propter unum suppositum agens.

4. Præterea, principalis agentis et organi est una et eadem actio; sicut secare est actio carpentarii et serræ. Sed « Humanitas in Christo fuit organum divinitatis » in Christo, sicut dicit Damascenus in lib. III *De fid. orth.* cap. XV, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1059. Ergo una et eadem est actio humanitatis et divinitatis in Christo.

5. Præterea, suppositorum est agere. In Christo autem non est aliud suppositum nisi suppositum æternum; de quo non potest dici quod agat virtute naturæ humanæ; quia sic acciperet aliquid ab humana natura, et haberet esse et actualitatem per humanam naturam; quia unumquodque agit in quantum est ens actu. Ergo nulla actio est in Christo nisi quæ fit virtute divinæ naturæ; non sunt ergo duæ actiones in Christo secundum duas naturas, scilicet divinam et humanam.

6. Præterea, suppositum conjunctius est naturæ divinæ quam operatio. Sed humana natura in Christo non habet proprium suppositum propter unionem ad divinam. Ergo multo minus habet propriam operationem; non ergo in Christo sunt duæ operationes.

7. Præterea, operationes sunt conjunctæ; unde Philosophus dicit in I *De anima*, com. LXIV, quod qui dixerit animam intelligere, simile est ac si dixerit eam texere vel ædificare. Sed Christi est una persona, in qua conjuncta est humanitas divinitati. Ergo in Christo est una tantum operatio.

8. Præterea, prima est præcipue operatio intellectualis naturæ est ipsum intelligere. Sed intelligere non est operatio in exteriorem naturam transiens, sed in ipso agente manens. Agere autem est suppositi. In Christo autem est unum tantum suppositum increatum, quod est simplex. Cum ergo in uno simplici non possit esse duplex intelligere, videtur quod in Christo non possint esse duæ intellectuales operationes.

9. Præterea, operatio cujuslibet rei sequitur proprietatem ipsius. Sed secundum Damascenum, lib. III, cap. III, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, duæ naturæ in Christo communicant sibi sua idiomata, id est suas proprietates, propter unitatem suppositi. Ergo pari ratione est ibi communicatio operationum; et ita non sunt distinctæ operationes secundum distinctionem naturarum.

10. Præterea, omnes operationes in uno homine reducuntur ad unum primum principium, scilicet ad voluntatem, quæ movet alias omnes potentias ad agendum. Sed similiter in Christo est ponere unum

primum principium, scilicet divinitatem, a qua ejus humanitas movebatur; et ita operationes humanitatis referuntur in ipso ad divinitatem sicut ad primum principium. Ergo in Christo est una tantum operatio.

11. Præterea, « Sicut anima rationalis et caro est unus homo, ita Deus et homo unus est Christus, » ut Athanasius [1] dicit, in *Symb.* Sed operatio corporis humani, vel animæ rationalis, dicitur operatio humana. Ergo operatio tam divinitatis quam humanitatis Christi debet dici operatio christiana; et sic non erit in Christo nisi una operatio, sicut est unus Christus.

12. Præterea, omnis operatio procedit ab aliqua forma vel virtute. Sed agens principale non dat aliquam formam vel virtutem instrumento. Ergo instrumentum non habet aliquam operationem inquantum est instrumentum. Sed humana natura in Christo fuit organum Divinitatis, ut Damascenus dicit, lib. III, cap. xv. Ergo humana natura in Christo non habet aliquam operationem : sic ergo in Christo est una tantum operatio divinitatis.

13. Præterea, actio informat agentem. In Christo autem est tantum unum suppositum, scilicet æternum, quod non potest informari operatione creata. Cum igitur agere sit suppositi, videtur quod in Christo non sit aliqua operatio creata; et ita est ibi una tantum increata operatio.

14. Præterea, unius una est operatio. Sed Christus est unum simpliciter loquendo, ut supra dictum est. Ergo in Christo est una tantum operatio.

Sed contra est quod in sententia sextæ Synodi dicitur, actione II a med. : « Duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse et inseparabiliter in eodem Domino Jesu Christo vero Deo nostro glorificamus, hoc est divinum et humanam operationem. »

Præterea, Damascenus dicit in III lib. *De fide orth.* cap. xv, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, coll. 1046, 1047. « Duas actiones dicimus in Domino Jesu Christo; habet enim ut Patri consubstantialis, divinam actionem; et ut homo factus, humanæ naturæ actionem. »

Præterea, sicut in Trinitate est una natura in tribus personis, ita in Christo sunt duæ naturæ in una persona. Sed totius Trinitatis est una operatio propter unitatem naturæ. Ergo in Christo sunt duæ operationes propter dualitatem naturarum.

Præterea, Boetius dicit in lib. *De duabus naturis,* quod natura est quæ agere et pati potest; et ita actio sequitur naturam. Sed in Christo sunt duæ naturæ. Ergo etiam duæ actiones.

Præterea, operatio sequitur virtutem; virtus autem essentiam, quæ est natura rei. Ubi ergo sunt duæ naturæ, sunt duæ virtutes, et per consequens duæ operationes; et sic in Christo non est una tantum operatio, sed duæ.

Respondeo dicendum, quod unitas et pluralitas actionis potest ex duobus considerari. Uno modo ex parte subjecti agentis; et ex hoc consideratur unitas seu pluralitas actionis secundum numerum; sicut et quodlibet aliud accidens habet numeralem unitatem vel pluralitatem ex parte subjecti; hæc enim visio vel auditio Socratis est alia numero a visione vel auditione Platonis. Alio modo potest considerari unitas vel pluralitas actionis ex parte principii quo agens operatur; et ex hoc actio dicitur esse una vel plures secundum speciem; sicut visio et auditio sunt operationes specie differentes; procedit enim actio ab agente secundum rationem virtutis qua agit. Nec obstat quod actiones recipiunt speciem secundum objecta; quia determinatæ virtutes determinata objecta respiciunt. Considerandum tamen, quod si virtus, quæ est actionis principium, ab alia superiori virtute moveatur; operatio ab ipsa procedens non solum est actio, sed etiam passio; inquantum scilicet procedit a virtute quæ a superiori movetur. In homine autem omnes virtutes sensitivæ partis moventur quodammodo a voluntate sicut a quodam primo principio; et ideo et audire et videre et imaginari et concupiscere et irasci non tantum sunt actiones, sed etiam quædam passiones procedentes a motione voluntatis; inquantum scilicet homo ex propria voluntate ad prædicta progreditur. Et ideo licet in uno homine secundum diversas potentias et habitus videantur esse plures actiones specie differentes; tamen, quia omnes procedunt

[1] Non est Athanasii.

ab una prima actione voluntatis, dicitur esse una actio unius hominis; sicut si unus artifex per multa instrumenta operaretur, una ejus operatio diceretur. Secundum ergo hunc modum aliqui posuerunt quod in Christo est una tantum operatio, eo quod humana natura in eo divinæ operationi subjicitur, et ab ea movetur; et sic actio humanæ naturæ in comparatione ad divinam magis habet rationem passionis; unde propter virtutem divinæ actionis dicebant in Christo esse unam tantum actionem. Sed hoc irrationabiliter dicebatur, duplici ratione. Primo quidem, quia quæcumque virtus non habet dominium sui actus, sic a superiori movetur, quod ipsa non agit, sed potius agitur; unde et Philosophus dicit VI *Ethic.*, II *Ethic.*, cap. II, quod sensus non est alicujus actionis principium. Sed virtus quæ habet dominium sui actus, scilicet voluntas, sic movetur a superiori, scilicet a Deo, quod non solum agitur, sed etiam agit. Et quia in Christo secundum humanam naturam est creata potentia voluntatis sicut et intellectus creatus, cum nihil ei desit eorum quæ pertinent ad perfectionem naturæ humanæ; consequens est quod motus voluntatis humanæ in Christo actio sit, et non solum passio; alioquin secundum humanam naturam mereri non potuisset. Secundo, quia operatio alicujus speciem et unitatem habet a primo principio pertinente ad eamdem naturam; sicut voluntas, a qua habent unitatem omnes actiones humanæ, est quoddam principium intrinsecum humanæ naturæ; non autem aliquæ actiones habent unitatem ex hoc quod reducuntur in aliquod primum principium alterius naturæ; alioquin sequeretur quod omnium rerum esset actio una, quia est unum primum principium movens omnia, scilicet Deus. Sic igitur etsi humana natura in Christo moveatur a divina; quia tamen sunt duæ naturæ distinctæ, necesse est etiam quod sint duæ actiones. Quia igitur ex hoc quod aliquis ponit unam actionem in Christo, sequitur quod sit ibi una sola natura et una sola voluntas; ideo hæc positio est tamquam hæretica in sexta Synodo condemnata.

Ad primum ergo dicendum est quod operatio Christi secundum humanitatem dicitur theandrica, id est deivirilis, inquantum humanitas Christi agebat in virtute divina; et ex hoc actio humanitatis erat salutaris, sicut instrumentum agit in virtute agentis; et pro tanto dicitur nova actio facta, quia de novo factum est quod humanitas Christi est instrumentum divinitati conjunctum in unitate personæ; non autem ita quod ex duabus actionibus sit una compositio.

Ad secundum dicendum quod divinitas et humanitas Christi concurrebant ad eamdem operationem inconfuse; quia utraque natura, ut in epistola Leonis Papæ, *Ad Flavianum epist.* cap. IV, dicitur, agebat quod est sibi propriam cum communione naturæ alterius; puta quod divina virtus sanabat leprosum coexistente tactu humani corporis, qui sortiebatur efficaciam ex virtute divina.

Ad tertium dicendum quod in Christo omnes actiones ad humanam naturam pertinentes reducuntur in unam actionem propter unitatem connaturalis principii, scilicet voluntatis. Non est autem eadem ratio de humanitate et divinitate, ut dictum est.

Ad quartum dicendum quod humana natura in Christo non est tale instrumentum quod solum agatur; sed quod etiam est principium actionis, inquantum habet dominium sui actus.

Ad quintum dicendum quod aliquid agit virtute alterius dupliciter; uno modo in quantum movetur a virtute illius, sicut calor naturalis agit in virtute animæ; alio modo inquantum aliquod agens utitur virtute alicujus instrumenti, sicut anima videt virtute oculi; et hoc modo suppositum æternum agebat virtute humanæ naturæ.

Ad sextum dicendum quod suppositum est quod est ab aliis distinctum; et ideo si natura humana haberet per se suppositum, repugnaret unioni personali. Operatio autem non importat rationem alicujus distinctionis; et ideo ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum quod operationes sunt conjuncti ex pluribus convenientibus in unam naturam. Talis autem non est conjunctio divinitatis et humanitatis in Christo. Unde ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod ipsum intelligere est intrinsecum intellectui. Sunt autem in Christo duo intellectus, scilicet creatus et increatus; et ideo etiam est ibi duplex intelligere.

Ad nonum dicendum quod in Christo est communicatio idiomatum; non quod sit aliqua proprietatum naturalium confusio; sed quia proprietates utriusque

naturæ dicuntur de eodem supposito : et eadem est communicatio operationum, quia est idem suppositum cui attribuitur eadem operatio, divina et humana.

Ad decimum dicendum, quod voluntas est principium connaturale aliis potentiis animæ; non autem divinitas est connaturalis humanitati; unde non est similis ratio.

Ad undecimum dicendum, quod illa similitudo Athanasii attenditur quantum ad unitatem personæ, non quantum ad unitatem naturæ. Anima enim et corpus conveniunt in unam personam, et in unam naturam; et ideo dicitur una operatio humana. Divina autem natura et humana conveniunt in unam personam, sed non in unam naturam, et per consequens in unam actionem.

Ad duodecimum dicendum, quod agens non semper dat instrumento novam formam vel virtutem quiescentem in ipso; et tamen instrumentum inquantum movetur ab agente, consequitur quamdam intentionalem virtutem per influxum agentis, qui per instrumentum transit in effectum.

Ad decimumtertium dicendum, quod sicut visio informat hominem mediante oculo, ita etiam actio creata informat suppositum æternum mediante natura humana.

Ad decimumquartum dicendum, quod Christus est unus simpliciter propter suppositum; sunt tamen in eo duæ naturæ; et ideo Christus est unum agens, sed sunt in eo duæ actiones.

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI.

QUÆSTIO PRIMA [1].

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtutes sint habitus.

I-II, qu. LVI, art. I.

Quæstio est de virtutibus in communi. Et primo quæritur, utrum virtutes sint habitus. Et videtur quod non, sed magis actus. Augustinus enim dicit in lib. *Retract.* I, cap. IX, a med., quod bonus usus liberi arbitrii est virtus. Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus est actus.

2. Præterea, præmium non debetur alicui nisi ratione actus. Debetur autem omni habenti virtutem : quia quicumque in caritate decedit, ad beatitudinem perveniet. Ergo virtus est meritum. Meritum autem est actus. Ergo virtus est actus.

3. Præterea, quanto aliquid est in nobis Deo similius, tanto est melius. Sed maxime Deo similamur quod sumus in actu, qui est actus purus. Ergo actus est optimum eorum quæ sunt in nobis. Sed virtutes sunt maxima bona quæ sunt in nobis, ut Augustinus dicit in lib. *De libero arbitrio* II, cap. XVIII et XIX. Ergo virtutes sunt actus.

4. Præterea, perfectio viæ respondet perfectioni patriæ. Sed perfectio patriæ est actus, scilicet felicitas, quæ in actu consistit, secundum Philosophum. Ergo et perfectio viæ, scilicet virtus, actus est.

5. Præterea, contraria sunt quæ in eodem genere ponuntur, et mutuo se expellunt. Sed actus peccati expellit virtutem ratione oppositionis quam habet ad ipsam. Ergo virtus est in genere actus.

[1] (In tredecim articulos divisa.)

Primo enim quæritur, utrum virtutes sint habitus; 2° utrum definitio virtutis quam Augustinus ponit, sit conveniens; 3° utrum potentia animæ possit esse virtutis subjectum; 4° utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subjectum virtutis; 5° utrum voluntas sit subjectum virtutis; 6° utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subjecto; 7° utrum in intellectu speculativo sit virtus; 8° utrum virtutes insint nobis a natura; 9° utrum virtutes acquirantur ex actibus; 10° utrum sint aliquæ virtutes homini ex infusione; 11° utrum virtus infra augeatur; 12° de distinctione virtutum; 13° utrum virtus sit in medio.

6. Præterea, Philosophus dicit in I *Cœli et mundi*, comm. CXVI, quod ultimum potentiæ est actus. Ergo virtus est actus.

7. Præterea, pars rationalis est nobilior et perfectior quam pars sensitiva. Sed vis sensitiva habet suam operationem nullo habitu vel qualitate mediante. Ergo nec in parte intellectiva oportet ponere habitus, quibus mediantibus pars intellectiva perfectam operationem habeat.

8. Præterea, Philosophus dicit in VII *Physic.*, text. XVII et XVIII, quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Optimum autem est actus : dispositio autem est ejusdem generis cum eo ad quod disponit. Ergo virtus est actus.

9. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De moribus Ecclesiæ*, cap. XV, quod virtus est ordo amoris : ordo autem, ut ipse dicit in XIX *De civit. Dei*, cap. XIII, parum a princ., est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio. Virtus ergo est dispositio : non ergo habitus.

10. Præterea, habitus est qualitas de difficili mobilis. Sed virtus est facile mobilis, quia per unum actum peccati mortalis amittitur. Ergo virtus non est habitus.

11. Præterea, si habitibus aliquibus indigemus, qui sint virtutes, indigemus aut ad operationes naturales, aut ad meritorias, quæ sunt quasi supernaturales. Non autem ad naturales : quia si quælibet natura, etiam sensibilis et insensibilis, potest suam operationem perficere absque habitu, multo fortius hoc poterit rationalis natura : similiter nec ad operationes meritorias, quia has Deus in nobis operatur; Philipp. II, 13 : *Qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate.* Ergo nullo modo virtutes sunt habitus.

12. Præterea, omne agens secundum formam, semper agit secundum exigentiam illius formæ, sicut calidum agit semper calefaciendo. Si ergo in mente sit aliqua habitualis forma quæ virtus dicatur, oportebit quod habens virtutem, secundum virtutem operetur; quod est falsum : quia sic quilibet habens virtutem esset confirmatus. Ergo virtutes non sunt habitus.

13. Præterea, habitus ad hoc insunt potentiis, ut tribuant eis facilitatem operandi. Sed ad actus virtutum non indigemus aliquo facilitatem faciente, ut videtur : consistunt enim principaliter in electione et voluntate : nihil autem est facilius eo quod est in voluntate constitutum. Ergo virtutes non sunt habitus.

14. Præterea, effectus non potest esse nobilior quam sua causa. Sed si virtus est habitus, erit causa actus, qui est habitu nobilior. Ergo non videtur conveniens quod virtus sit habitus.

15. Præterea, medium et extrema sunt unius generis. Sed virtus moralis est medium inter passiones; passiones autem sunt de genere actuum. Ergo, etc.

Sed contra, virtus, secundum Augustinum, ut refertur lib. II *Sent.*, dist. XVIII, est bona qualitas mentis. Non autem potest esse in aliqua specie nisi in prima, quæ est habitus. Ergo virtus est habitus.

Præterea, Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. VI, quod virtus est habitus electivus in mente consistens.

Præterea, virtutes sunt in dormientibus : quia non amittuntur nisi per peccatum mortale. Non sunt autem in eis actus virtutum, quia non habent usum liberi arbitrii. Ergo virtutes non sunt actus.

Respondeo dicendum quod virtus, secundum sui nominis rationem, potentiæ complementum designat; unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum : virtus enim, secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrat; unde Philosophus dicit in I *Cœl. et mund.*, com. CXVI, quod virtus est ultimum in re de potentia. Quia vero potentia ad actum dicitur, complementum potentiæ attenditur penes hoc quod completam operationem suscipit. Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res, secundum Philosophum in I *Cœl. et mund.*, cap. XXXII, sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum; unumquodque est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem. Inde est quod virtus bonum facit habentem, et opus ejus reddit bonum, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. VI; et per hunc etiam modum patet quod est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII *Metaph.*, VII *Phys.*, text. XVII et XVIII; et hæc omnia conveniunt virtuti cujuscumque rei. Nam virtus equi est quæ facit ipsum bonum, et opus ipsius : similiter virtus lapidis, vel hominis, vel cujuscumque alterius. Secundum autem diversam conditionem potentiarum, diversus est modus

complexionis ipsius. Est enim aliqua potentia tantum agens; aliqua tantum acta vel mota; alia vero agens et acta. Potentia igitur quæ est tantum agens, non indiget, ad hoc quod sit principium actus, aliquo inducto; unde virtus talis potentiæ nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis autem potentia est divina, intellectus agens, et potentiæ naturales; unde harum potentiarum virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsæ potentiæ in se ipsis completæ. Illæ vero potentiæ sunt tantum actæ quæ non agunt nisi ab aliis motæ; nec est in eis agere vel non agere, sed secundum impetum virtutis moventis agunt; et tales sunt vires sensitivæ secundum se consideratæ; unde in III *Ethic.*, com. VIII, circa fin., dicitur, quod sensus nullius actus est principium; et hæ potentiæ perficiuntur ad suos actus per aliquid superinductum; quod tamen non inest eis sicut aliqua forma manens in subjecto, sed solum per modum passionis, sicut species in pupilla. Unde nec harum potentiarum virtutes sunt habitus, sed magis ipsæ potentiæ, secundum quod sunt actu passæ a suis activis. Potentiæ vero illæ sunt agentes et actæ quæ ita moventur a suis activis quod tamen per eas non determinantur ad unum; sed in eis est agere, sicut vires aliquo modo rationales; et hæ potentiæ complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formæ quiescentis, et manentis in subjecto; ita tamen quod per eas non de necessitate potentia ad unum cogatur; quia sic potentia non esset domina sui actus. Harum potentiarum virtutes non sunt ipsæ potentiæ; neque passiones, sicut est in sensitivis potentiis; neque qualitates de necessitate agentes, sic ut sunt qualitates rerum naturalium; sed sunt habitus, secundum quos potest quis agere cum voluerit, ut dicit Commentator in III *De anima*, com. XVIII. Et Augustinus in lib. *De bono conjugali*, cap. XXI, dicit, quod habitus est quo quis agit, cum tempus affuerit. Sic ergo patet quod virtutes sunt habitus; et qualiter habitus distent a secunda et tertia specie qualitatis, qualiter autem a quarta differant, in promptu est; nam figura non dicit ordinem ad actum quantum in se est. Ex his etiam potest patere quod habitibus virtutum ad tria indigemus. Primo ut sit uniformitas in sua operatione; ea enim quæ ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita. Secundo ut operatio perfecta in promptu habeatur; nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit [1] semper, cum necesse fuerit operari, præcedere inquisitionem de operatione; sicut patet de eo qui vult considerare nondum habens scientiæ habitum, et qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens; unde Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. III in princ., quod repentina sunt ab habitu. Tertio, ut delectabiliter perfecta operatio compleatur; quod quidem fit per habitum; qui cum sit per modum cujusdam naturæ, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem. Nam convenientia est delectationis causa; unde Philosophus, in II *Ethic.*, ponit signum habitus, delectationem in opere existentem.

Ad primum ergo dicendum quod sicut potestas, ita et virtus accipitur dupliciter. Uno modo materialiter, prout dicimus, id quod possumus, esse nostram potentiam; et sic Augustinus bonum usum liberi arbitrii dicit esse virtutem. Alio modo essentialiter; et sic neque potentia neque virtus est actus.

Ad secundum dicendum quod mereri dupliciter accipitur. Uno modo proprie; et sic nihil aliud est quam facere aliquam actionem unde aliquis sibi juste acquirat mercedem. Alio modo improprie; et sic quælibet conditio quæ facit hominem aliquo modo dignum, meritum dicitur; ut si dicamus, quod species Priami meruit imperium quia digna imperio fuit. Præmium, ergo cum merito debeatur, debetur quodammodo et qualitati habituali, per quam aliquis redditur idoneus ad præmium; et sic debetur parvulis baptizatis; et iterum debetur merito actuali; et sic non debetur virtuti, sed actui virtutis. Et tamen etiam parvulis quodammodo redditur ratione meriti actualis, inquantum ex merito Christi sacramentum efficaciam habet, quo regenerantur ad vitam.

Ad tertium dicendum quod Augustinus dicit, virtutes esse maxima bona, non simpliciter, sed in genere; sicut et

[1] Al. : « operabitur. »

ignis dicitur subtilissimum corporum ; unde non sequitur quod nihil sit in nobis ipsis virtutibus melius ; sed quod sint de numero eorum quæ sunt maxima bona secundum genus suum.

Ad quartum dicendum quod sicut in vita est perfectio habitualis quæ est virtus, et perfectio actualis quæ est virtutis actus ; ita etiam in ipsa patria felicitas est perfectio actualis, procedens ex aliquo habitu consummato ; unde etiam Philosophus in I *Ethic.*, cap. VII a med., dicit, quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.

Ad quintum dicendum quod actus vitiosus directe tollit actum virtutis per modum contrarietatis ; ipsum vero virtutis habitum tollit per accidens, inquantum separatur a causa virtutis infusæ, scilicet a Deo ; unde Isa. LIX, 2 : *Peccata vestra** *diviserunt inter vos et Deum vestrum ;* et propter hoc virtutes acquisitæ, per unum actum vitiosum non tolluntur.

*iniquitates vestræ.

Ad sextum dicendum quod illa definitio Philosophi potest dupliciter intelligi. Uno modo materialiter, ut per virtutem intelligamus id in quod virtus potest, quod est ultimum inter ea in quæ potentia potest ; sicut virtus ejus qui potest ferre centum libras, est in eo inquantum potest ferre centum libras, non inquantum ferre potest sexaginta. Alio modo potest intelligi essentialiter ; et sic virtus dicitur ultimum potentiæ, quia designat potentiæ complementum ; sive id per quod potentia completur sit aliud a potentia, sive non.

Ad septimum dicendum quod non est similis ratio de potentiis sensitivis et rationabilibus, ut dictum est.

Ad octavum dicendum quod dispositio ad aliquid dicitur id per quod aliquid movetur in illud consequendum. Motus autem habet quandoque terminum in eodem genere, sicut motus alterationis est qualitas ; unde dispositio ad hunc terminum semper est ejusdem generis cum termino. Quandoque vero habet terminum alterius generis, sicut alterationis terminus est forma substantialis ; et sic dispositio non est semper ejusdem generis cum eo ad quod disponit ; sicut calor est dispositio ad formam substantialem ignis.

Ad nonum dicendum quod dispositio dicitur tribus modis. Uno modo per quam materia disponitur ad formæ receptionem, sicut calor est dispositio ad formam ignis. Alio modo per quam aliquod agens disponitur ad agendum, sicut velocitas est dispositio ad cursum. Tertio modo dispositio dicitur ipsa ordinatio aliquorum ad invicem ; et hoc modo dispositio ab Augustino sumitur. Dispositio vero contra habitum dividitur primo modo ; ipsa vero virtus, dispositio est secundo modo.

Ad decimum dicendum quod nulla res est adeo stabilis, quæ non statim ex se deficiat, sua causa deficiente ; unde non est mirum, si deficiente conjunctione ad Deum per peccatum mortale, deficiat virtus infusa. Nec hoc repugnat suæ immobilitati, quæ intelligi non potest nisi sua causa manente.

Ad undecimum dicendum quod ad utrasque operationes habitu indigemus ; ad naturales quidem tribus rationibus superius, in corp., positis ; ad meritorias autem insuper, ut naturalis potentia elevetur ad id quod est supra naturam ex habitu infuso. Nec hoc removetur ex hoc quod Deus in nobis operatur ; quia ita agit in nobis, quod et nos agimus ; unde habitu indigemus, quo sufficienter agere possimus.

Ad duodecimum dicendum quod omnis forma recipitur in suo supposito secundum modum recipientis. Proprietas autem rationalis potentiæ est ut in opposita possit, et ut sit domina sui actus ; unde nunquam per formam habitualem receptam cogitur potentia rationalis ad similiter agendum ; sed potest agere vel non agere.

Ad decimumtertium dicendum quod illa quæ in sola electione consistunt, facile est quod qualitercumque fiant ; sed quod debito modo fiant, scilicet expedite, firmiter, et delectabiliter, hoc non est facile ; unde ad hoc habitibus virtutum indigemus.

Ad decimumquartum dicendum quod omnes motus animalium vel hominum, qui de novo incipiunt, sunt ab aliquo movente moto, et dependent ab aliquo priori actu existente ; et sic habitus de se actum non elicit, nisi ab aliquo agente excitatus.

Ad decimumquintum dicendum quod virtus est medium inter passiones, non quasi aliqua passio media ; sed actio, quæ in passionibus medium constituit.

ARTICULUS II.

Utrum definitio virtutis quam Augustinus ponit, sit conveniens. — I-II, quæst. LV, art. IV.

Secundo quæritur, utrum definitio virtutis quam Augustinus, ut I *Sent.*, dist. XVIII in princ., refertur ex eo, ponit, sit conveniens, scilicet : « Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. » Et videtur quod sit inconveniens. Virtus enim est bonitas quædam. Si ergo ipsa est bona ; aut ergo sua bonitate, aut alia. Si alia, procedetur in infinitum : si seipsa, ergo virtus est bonitas prima, quia sola bonitas prima est bona per seipsam.

2. Præterea, illud quod est commune omni enti, non debet poni in definitione alicujus. Sed bonum, quod convertitur cum ente, est commune omni enti. Ergo non debet poni in definitione virtutis.

3. Præterea, sicut bonum est in moralibus, ita et in naturalibus. Sed bonum et malum in naturalibus non diversificant speciem. Ergo nec in definitione virtutis debet poni « bona, » quasi differentia specifica ipsius virtutis.

4. Præterea, differentia non includitur in ratione generis. Sed bonum includitur in ratione qualitatis, sicut et ens. Ergo non debet addi in definitione virtutis ut dicatur : « Virtus est bona qualitas mentis, etc. »

5. Præterea, malum et bonum sunt opposita. Sed malum non constituit aliquam speciem, cum sit privatio. Ergo nec bonum ; ergo non debet poni in definitione virtutis tamquam differentia constitutiva.

6. Præterea, bonum est in plus quam qualitas. Ergo per bonum non differt una qualitas ab alia : ergo non debet poni in definitione virtutis « bonum, » sicut differentia qualitatis vel virtutis.

7. Præterea, ex duobus actibus nihil fit. Sed bonum importat actum quemdam, et qualitas similiter. Ergo male dicitur, quod virtus sit « bona qualitas. »

8. Præterea, quod prædicatur in abstracto, non prædicatur in concreto ; sicut albedo est color, non tamen colorata. Sed bonitas prædicatur de virtute in abstracto. Ergo non prædicatur in concreto ; ergo non bene dicitur : « Virtus est bona qualitas. »

9. Præterea, nulla differentia prædicatur in abstracto de specie ; unde dicit Avicenna, lib. V *Metaph.*, cap. VI, quod homo non est rationalitas, sed rationale. Sed virtus est bonitas. Ergo bonitas non est differentia virtutis, ergo non bene dicitur : « Virtus est bona qualitas. »

10. Præterea, malum moris idem est quod vitium. Ergo bonum moris idem est quod virtus ; ergo bonum non debet poni in definitione virtutis, quia sic idem definiret seipsum.

11. Præterea, mens ad intellectum pertinet. Sed virtus magis respicit affectum. Ergo male dicitur quod virtus sit « bona qualitas mentis. »

12. Præterea, secundum Augustinum, XII *De Trin.*, cap. III, IV et XII, mens nominat superiorem partem animæ. Sed aliquæ virtutes sunt in inferioribus potentiis. Ergo male ponitur in definitione virtutis « bona qualitas mentis. »

13. Præterea, subjectum virtutis nominat potentiam, non essentiam. Sed mens videtur nominare essentiam animæ ; quia dicit Augustinus, alius Auctor, lib. *De spiritu et an.*, cap. VI, quod in mente est intelligentia, memoria, et voluntas. Ergo non debet poni mens in definitione virtutis.

14. Præterea, illud quod est proprium speciei, non debet poni in definitione generis. Sed rectitudo est proprium justitiæ. Ergo non debet poni rectitudo in definitione virtutis, ut dicatur « bona qualitas mentis, qua recte vivitur. »

15. Præterea, vivere viventibus est esse. Sed virtus non perficit ad esse, sed ad opera. Ergo male dicitur, « qua recte vivitur. »

16. Præterea, quicumque superbit de aliqua re, male utitur ea. Sed de virtutibus aliquis superbit. Ergo virtutibus aliquis male utitur.

17. Præterea, Augustinus in lib. *De lib. arbit.* dicit, quod solum maximis bonis nullus male utitur. Sed virtus non est de maximis bonis ; quia maxima bona sunt quæ propter se appetuntur ; quod non convenit virtutibus, cum propter aliud appetantur, quia propter felicitatem. Ergo male ponitur « qua nullus male utitur. »

18. Præterea, ab eodem aliquid generatur et nutritur et augetur. Sed virtus per actus nostros nutritur et augetur ; quia diminutio cupiditatis est augmentum caritatis. Ergo per actus nostros virtus

generatur; ergo male ponitur in definitione, « quam Deus in nobis sine nobis operatur. »

19. Præterea, removens prohibens ponitur movens et causa. Sed liberum arbitrium est quodammodo removens prohibens virtutis. Ergo est quodammodo causa ; ergo non bene ponitur, quod sine nobis Deus virtutem operetur.

20. Præterea, Augustinus dicit, (colligitur ex tract. LXXII *In Joan.*) : « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. » Ergo, etc.

21. Præterea, ista definitio convenit gratiæ, ut videtur. Sed virtus et gratia non sunt unum et idem. Ergo non bene definitur per hanc definitionem virtus.

Respondeo dicendum quod ista definitio complectitur definitionem virtutis ; etiam si ultima particula omittatur ; et convenit omni virtuti humanæ. Sicut enim dictum est, art. præc., virtus perficit potentiam in comparatione ad actum perfectum ; actus autem perfectus est finis potentiæ vel operantis ; unde virtus facit et potentiam bonam et operantem, ut prius, loc. cit., dictum est ; et ideo in definitione virtutis aliquid ponitur quod pertinet ad perfectionem actus, et aliquid quod pertinet ad perfectionem potentiæ vel operantis. Ad perfectionem autem actus duo requiruntur. Requiritur autem quod actus sit rectus, et quod habitus non possit esse principium contrarii actus. Illud enim quod est principium boni et mali actus, non potest esse, quantum est de se, principium perfectum boni actus, quia habitus [1] est perfectio potentiæ. Oportet ergo quod ita sit principium actus boni, quod nullo modo mali ; propter quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quod opinio, quæ potest esse vera et falsa, non est virtus ; sed scientia, quæ non est nisi de vero. Primum designatur in hoc quod dicitur, « qua recte vivitur ; » secundum, in hoc quod dicitur, « qua nemo male utitur. » Ad hoc vero quod virtus facit subjectum bonum, tria sunt ibi consideranda. Subjectum ipsum ; et hoc determinatur cum dicitur « mentis ; » quia virtus humana non potest esse nisi in eo quod est hominis inquantum est homo. Perfectio vero intellectus designatur in hoc quod dicitur « bona ; » quia bonum dicitur secundum ordinem ad finem. Modus autem inhærendi designatur in hoc quod dicitur « qualitas ; » quia virtus non inest per modum passionis, sed per modum habitus ; ut supra dictum est. Hæc autem omnia conveniunt tam virtuti morali, quam intellectuali, quam theologicæ, quam acquisitæ, quam infusæ. Hoc vero quod Augustinus addit « quam in nobis » sine nobis « Deus operatur, » convenit solum virtuti infusæ.

Ad primum ergo dicendum quod accidentia sicut non dicuntur entia quia subsistant, sed quia aliquid eis est ; ita virtus non dicitur bona quod ipsa sit bona, sed qua aliquid est bonum ; unde non oportet quod virtus sit bona alia bonitate, quasi informetur alia bonitate.

Ad secundum dicendum quod bonum quod convertitur cum ente, non ponitur hic in definitione virtutis; sed bonum quod determinatur ad actum moralem.

Ad tertium dicendum quod actiones diversificantur secundum formam agentis, ut calefacere et infrigidare ; bonum autem et malum sunt quasi forma et objectum voluntatis ; quia semper agens imprimit formam suam in patientem, et movens in motum ; et ideo actus morales, quorum principium est voluntas, diversificantur specie secundum bonum et malum. Principium autem naturalium operationum non est finis, sed forma ; et ideo non diversificantur in naturalibus species secundum bonum et malum ; sed in moralibus sic.

Ad quartum dicendum quod bonitas moralis non includitur in intellectu qualitatis ; et ideo ratio non est ad propositum.

Ad quintum dicendum quod malum non constituit speciem ratione privationis, sed ratione ejus quod privationi substernitur, quia non compatitur secum rationem boni ; et ex hoc habet quod constituit speciem.

Ad sextum dicendum quod objectio illa procedit de bono naturæ, non de bono moris, quod ponitur in definitione virtutis.

Ad septimum dicendum quod bonitas non importat aliam bonitatem quam ipsam virtutem, ut ex dictis patet. Ipsa enim virtus per essentiam suam est qualitas ; unde manifestum est quod « bona » et « qualitas » non dicunt diversos actus, sed unum.

Ad octavum dicendum quod istud

[1] Al. : « deest habitus. »

fallit in transcendentibus, quæ circumeunt omne ens. Nam essentia est ens, et bonitas bona, et unitas una ; non autem sic potest dici albedo alba. Cujus ratio est, quia quidquid cadit in intellectu, oportet quod cadat sub ratione entis, et per consequens sub ratione boni et unius ; unde essentia et bonitas et unitas non possunt intelligi, nisi intelligantur sub ratione boni et unius et entis. Propter hoc potest dici bonitas bona, et unitas una [1].

Additio venerandi sacræ Theologiæ Professoris Patris Fratris Vincentii de Castro novo Ordinis Prædicatorum.

Ad nonum dicendum quod differentia, sicut et genus, prædicatur essentialiter de specie, et non denominative ; et ideo si species sit quid subsistens et compositum, non prædicatur de ea differentia in abstracto, sed in concreto. Nam in substantiis compositis nomina concreta, quæ compositum significant, proprie in prædicamento esse dicuntur, sicut species vel genera, ut homo vel animal ; et ideo oportet, si differentia debeat de tali specie essentialiter prædicari, quod significetur in concreto, quia aliter non diceret totum esse speciei; sed si species sit forma simplex (sicut accidentia, in quibus nomina concreti e dicta non ponuntur in prædicamento sicut species vel genera, ut album et nigrum, nisi per reductionem; sed solum secundum quod in abstracto significantur, ut albedo, musica, justitia, et universaliter virtus,) prædicantur de ea tam genus quam differentia in abstracto; unde sicut virtus est essentialiter qualitas, ita essentialiter bonitas rationis seu moralis.

Ad decimum dicendum quod bonum moris dicitur de actu bono, et habitu et objecto bono bonitate moris; similiter et malum moris dicitur de actu malo quod est peccatum, et de habitu malo quod est vitium. Unde virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus reddit bonum bonitate moris : similiter vitium est quod malum facit habentem, et opus ejus reddit malum malitia moris. Non est ergo malum moris idem quod vitium ; cum vitium dicat habitum, malum vero moris dicatur de habitu et de actu et de objecto. Et pari ratione bonum moris non est idem quod virtus, cum bonum moris etiam dicatur de actu. Nam in ipsa virtute tria possumus considerare. Primum est id quod essentia virtutis directe importat ; et sic virtus importat quamdam dispositionem qua aliquid bene et convenienter disponitur secundum modum suæ naturæ. Unde Philosophus dicit in VII *Phys.* com. xvi, quod « virtus est dispositio perfecti ad optimum : dico autem perfecti quod est dispositum secundum naturam. » Et hoc modo virtuti opponitur vitium, quod importat dispositionem qua aliquid disponitur contra id quod convenit naturæ ; unde Augustinus dicit in III *De lib. arb.*, cap. iv in fin. : « Quod perfectioni naturæ deesse prospexeris, id voca vitium ; quia vitium uniuscujusque rei esse videtur ex eo quod non sit disposita secundum quod convenit suæ naturæ. » Secundum est id quod ejus essentiam consequitur, quod ipsa virtus ex consequenti importat ; et sic virtus importat quamdam bonitatem, quæ bonum facit habentem. Nam bonitas uniuscujusque rei consistit in hoc quod convenienter se habet secundum modum debitum suæ naturæ; quod facit virtus, ut dictum est; et sic virtuti opponitur malitia. Tertium est id ad quod virtus ordinatur, videlicet actus bonus. Nam virtus ordinatur ad actum bonum, qui est actus debitus, et ordinatus secundum rationem ; unde virtus est perfectio potentiæ in ordine ad actum, et non solum bonum facit habentem, sed et opus ejus reddit bonum ; et hoc modo virtuti opponitur peccatum, quod proprie nominat actum inordinatum. Ex quibus patet quod habitus vitiosus et malitia et peccatum possunt dici malum moris ; et sic etiam omnis virtus est quoddam bonum moris, et non e converso.

Ad undecimum dicendum quod mens hic accipitur secundum quod importat potentias rationales; unde comprehendit sub se intellectum et affectum. Voluntas enim est potentia rationalis per essentiam. Virtutes autem possunt esse non solum in affectu, sed etiam in intellectu ; virtutes enim intellectuales faciunt facultatem bene operandi, licet non faciant bonum usum talis facultatis; virtutes vero morales et aliæ virtutes simpliciter, quæ respiciunt affectum cum facultate bene operandi, faciunt etiam usum bonum, inquantum faciunt ut quis recte et bene tali facultate utatur ; sicut justitia facit non solum quod homo sit promptus ad justa operandum, sed etiam facit ut juste operetur ; Grammatica autem facit facultatem recte et congrue loquendi ; non tamen facit ut homo semper congrue loquatur : quia potest Grammaticus barbarizare, aut solæcismum facere. Ex quibus patet quod virtus respicit tam potentiam appetitivam quam intellectivam, quæ sub mente continentur.

Ad duodecimum dicendum quod mens nominat illud genus potentiæ quæ est principium illorum actuum quorum homo est dominus, qui proprie dicuntur humani. Hujusmodi autem potentiæ sunt ratio seu voluntas, quæ sunt principium primum movens et imperans actum cujus homo est dominus; et dicuntur rationales per essentiam. Irascibilis autem et concupiscibilis, inquantum participant rationem, sunt principium humani actus tamquam movens motum ; moventur enim ab appetitu superiori , inquantum ei obediunt; et hoc modo, secundum quod participant rationem, et sunt aptæ natæ rationi obedire, possunt esse subjectum virtutis humanæ. Ex quo patet quod ratio et voluntas sunt primum principium actus humani tamquam movens et imperans; appetitus autem sensitivus est principium secundum, tamquam movens motum ; et hujusmodi potentiæ, quæ importantur per mentem, possunt esse subjectum virtutis. Item mens importat potentiam rationalem per essentiam,

[1] Cod. Victorin. : « Hic deest solutio omnium sequentium argumentorum hujus præcedentis secundi articuli quæ sunt tredecim numero, et ideo alibi quærentur. »

vel per participationem. Irascibilis autem et concupiscibilis sunt potentiæ rationales per participationem; et ob hoc possunt esse subjectum virtutis, inquantum participant mentem.

Ad decimumtertium dicendum quod mens dicit id quod est altissimum in virtute animæ; unde, cum secundum id quod est altissimum in nobis, divina imago in nobis inveniatur; oportet dicere quod imago non pertinet ad animam secundum essentiam, sed solum secundum mentem, prout nominat altissimam potentiam ejus; et sic prout in ea est imago, nominat mens potentiam animæ, et non essentiam; unde comprehendit mens illas potentias quæ in suis actibus a materia et a conditionibus materiæ recedunt. In mente autem sunt intelligentia, voluntas et memoria, non sicut accidentia in subjecto, sed sicut partes in toto.

Ad decimumquartum dicendum quod duplex est rectitudo, quia quædam est specialis, quæ constituitur solum circa res exteriores, quæ in usum hominis veniunt, quæ sunt propria materia justitiæ; et talis rectitudo est propria justitiæ nec ponitur in definitione virtutis; quædam vero est rectitudo generalis, quæ importat ordinem ad finem debitum, et ad legem divinam, quæ est regula voluntatis humanæ; et talis est communis omni virtuti, et in definitione virtutis ponitur.

Ad decimumquintum dicendum quod vivere dupliciter sumitur. Uno modo pro esse viventis, et sic pertinet ad essentiam animæ, quæ est viventibus essendi principium; unde Philosophus in II *De anima*, com. xcvii dicit quod vivere viventibus est esse; unde hoc modo sumptum non ponitur in definitione virtutis. Alio modo capitur pro operatione viventis, secundum quod intelligere et sentire est quoddam vivere; unde operatio quæ est homini maxime delectabilis, et circa quam præcipue versatur, dicitur vita ipsius; unde Philosophus, in I *Metaph.*, dicit quod hominum genus arte et rationibus vivit, idest operatur; et hoc modo vivere ponitur in definitione virtutis, quia virtute homo recte vivit, inquantum per eam ipse recte operatur.

Ad decimumsextum dicendum quod male uti virtute, potest intelligi dupliciter. Uno modo sicut objecto; et sic aliquis potest male uti virtute; puta, cum male sentit de virtute, vel cum odit eam, vel superbit de ea. Alio modo tamquam principio elicitivo mali usus, ita quod sit malus actus elicitus a virtute; et hoc modo nullus potest male uti virtute; est enim virtus habitus semper inclinans ad bonum, quia omnis virtus facit facultatem bene operandi; et quædam ulterius cum facultate bene operandi faciunt etiam usum bonum, inquantum faciunt ut quis recte facultate utatur; cujusmodi sunt virtutes quæ respiciunt potentiam appetitivam; sicut justitia non solum facit quod homo sit promptæ voluntatis ad justa operandum, sed etiam facit ut juste operetur.

Ad decimumseptimum dicendum quod solum maxime bona sunt quibus nullus male utitur tamquam objectis, cum talia sint propter se appetibilia, et a nullo possint odiri; virtutibus autem, quæ non sunt maxima bona, potest quis male uti tamquam objecto, ut supra dictum est; sed non potest eis male uti tamquam principio elicitivo. Non autem oportet quod illud quo quis non potest male uti tamquam principio elicitivo mali usus, sit maximum bonum. Potest etiam dici, secundum Augustinum ibidem, quod virtus inter maxima bona computatur, inquantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est Deus; et propter hoc nullus virtute male utitur.

Ad decimumoctavum dicendum quod sicut virtutes acquisitæ augentur et nutriuntur ex actibus per quos causantur; ita virtutes infusæ augentur per actionem Dei, a quo causantur. Actus autem nostri comparantur ad augmentum caritatis et virtutum infusarum, ut disponentes; sicut ad caritatem a principio obtinendam homo faciens quod in se est, præparat et disponit se ut a Deo recipiat caritatem : ulterius autem actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti caritatis, quia præsupponunt caritatem, quæ est principium merendi. Sed nullus potest mereri quod principio obtineat caritatem; quia meritum sine caritate esse non potest. Ex quibus patet quod caritas et aliæ virtutes infusæ non augentur active ex actibus, sed tantum dispositive et meritorie; active autem augentur per actionem Dei, qui caritatem, quam prius infudit, perficit et conservat.

Ad decimumnonum dicendum est quod prohibens virtutem est peccatum : liberum autem arbitrium sine actione Dei non est per se sufficiens ad removendum peccatum; quia solus Deus est qui effective delet iniquitates, et dimittit peccata. Quamcumque etiam dispositionem vel præparationem seu conatum liberi arbitrii præcedentem caritatem, prævenit Spiritus sanctus movens mentem hominis vel plus vel minus secundum suam voluntatem. Remissio enim peccati non fit sine gratia; unde ad Roman. iii, 24 : *Justificati gratis per gratiam ipsius.*

Ad vicesimum dicendum est quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus; et sic Deus non justificat nos sine nobis consentientibus; quia per motum liberi arbitrii, dum justificamur, Dei justitiæ consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiæ formaliter justificantis, sed ejus effectus; unde tota operatio pertinet ad gratiam, et ad Deum, qui justificando effective infundit gratiam. Illa vero quæ per nos aguntur, quorum nos sumus causa, ipse Deus causat in nobis non sine nobis agentibus : ipse enim operatur in omni voluntate et in omni natura.

Ad vicesimumprimum dicendum quod definitio virtutis bene intellecta non convenit gratiæ. Nam gratia ad primam speciem qualitatis reducitur; nec tamen est habitus sicut virtus, quia non immediate ordinatur ad operationem; sed est velut habitudo quæ dat quoddam esse spirituale et divinum ipsi animæ, et præsupponitur virtutibus infusis sicut earum principium et radix, et se habet ad essentiam animæ sicut sanitas ad corpus; et ideo dicit Chrysostomus *Hom.* xxiv, *in epist. ad Eph.*, non remote a fine, quod gratia est sanitas mentis, nec computatur inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas philosophi enumeraverunt, quia non cognoverunt nisi illa accidentia animæ quæ ordinantur ad actus naturæ humanæ proportionatos. Virtus ergo essentialiter est habitus; gratia vero non est habitus, sed est quædam supernaturalis participatio divinæ naturæ, secundum quam divinæ efficimur consortes naturæ, ut dicitur I Petr. ii, secundum cujus acceptionem dicimur regenerari in filios Dei. Unde sicut lumen naturale rationis est radix et principium virtutis acquisitæ; ita ipsum lumen gratiæ, quod est participatio divinæ naturæ in ipsa essentia animæ per modum cujusdam habilitatis existens, est principium et radix virtutis

infusæ. Item virtus est bona qualitas quæ bonum facit habentem : hæc enim bonitas quam virtus confert habenti, est bonitas perfectionis in comparatione ad operationem, cujus est immediatum principium : sed bonitas quam gratia confert animæ, est bonitas perfectionis in comparatione non ad operationem immediate, sed ad quoddam spirituale et divinum esse, secundum quod quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur : propter quod, sicut filii, Deo grati dicuntur. Unde «bonum» positum in definitione virtutis dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam præexistentem, essentialem vel participatam. Tale autem bonum non attribuitur gratiæ nisi sicut radici et principio talis bonitatis in homine. «Mens» etiam jam in definitione virtutis posita dicit potentiam animæ, quæ est subjectum virtutis; potentia autem in definitione gratiæ importat essentiam animæ, quæ est ipsius gratiæ subjectum. Item «vivere» positum in definitione virtutis importat operationem, cujus ipsa virtus est immediatum principium ; vivere autem secundum quod attribuitur gratiæ, importat quoddam esse divinum, cujus est immediatum principium; et non dicit operationem, ad quam non ordinatur nisi mediante virtute. Item, virtus dicitur dispositio perfecti ad optimum, inquantum perficit potentiam in ordine ad operationem, per quam res suum finem consequitur. Sic autem gratia non primo perficit potentiam, sed essentiam; tum quia non respicit operationem sicut effectum proximum ; sed potius esse quoddam divinum, quod animæ confert. Ex quibus patet quod definitio virtutis, gratiæ non convenit.

Et sic est finis additionis ut supra.

ARTICULUS III.

Utrum potentia animæ possit esse virtutis subjectum. — I-II, quæst. LVI, art. I.

Tertio quæritur, utrum potentia animæ possit esse virtutis subjectum. Et videtur quod non. Quia secundum Augustinum lib. II *De lib arb.*, cap. XVIII et XIX, virtus est qua recte vivitur. Vivere autem non est secundum potentiam animæ, sed secundum essentiam. Ergo potentia animæ non est virtutis subjectum.

2. Præterea, nobilius est esse gratiæ quam naturæ. Esse autem naturæ est per essentiam animæ, quæ est nobilior suis potentiis, utpote earum principium. Ergo esse gratiæ, quod est per virtutes, non est per potentias ; et sic potentia non est virtutis subjectum.

3. Præterea, accidens subjectum esse non potest. Sed potentia animæ est de genere accidentium; potentia enim et impotentia naturalis pertinent ad secundam speciem qualitatis. Ergo potentia animæ non potest esse virtutis subjectum.

4. Præterea, si aliqua potentia animæ est virtutis subjectum, et quælibet ; cum quælibet potentia animæ vitiis impugnetur, contra quæ virtutes ordinantur. Sed non quælibet potentia animæ potest esse virtutis subjectum, ut post patebit. Ergo virtutis subjectum potentia esse non potest.

5. Præterea, principia activa in naturis aliorum agentium subjecta non sunt, ut calor et frigus. Sed potentiæ animæ sunt quædam activa principia ; sunt enim principia operationum animæ. Ergo aliorum accidentium subjecta esse non possunt.

6. Præterea, Anima subjectum est potentiæ. Si ergo potentia subjectum est alterius accidentis, pari ratione illud accidens erit subjectum alterius accidentis ; et ita ibitur in infinitum ; quod est inconveniens. Non ergo potentia animæ est subjectum virtutis.

7. Præterea, in lib. I *Poster.*, in prædicam. qualitatis, dicitur quod qualitatis non est qualitas. Sed potentia animæ quædam qualitas est in secunda specie qualitatis ; virtus autem in prima specie qualitatis est. Ergo potentia animæ non potest esse subjectum virtutis.

Sed contra, cujus est actio ejus est principium actionis. Sed actiones virtutum sunt potentiarum animæ. Ergo et ipsæ virtutes.

Præterea, Philosophus dicit in I *Eth.*, cap. ult., quod virtutes intelligibiles sunt rationales per essentiam, virtutes autem morales sunt rationales per participationem. Sed rationale per essentiam et per participationem nominat quasdam animæ potentias. Ergo potentiæ animæ sunt subjecta virtutum.

Respondeo dicendum quod subjectum tripliciter comparatur ad accidens. Uno modo sicut præbens ei sustentamentum; nam accidens per se non subsistit, fulcitur vero per subjectum. Alio modo sicut potentia ad actum ; nam subjectum accidenti subjicitur, sicut quædam potentia activi ; unde et accidens forma dicitur. Tertio modo sicut causa ad effectum ; nam principia subjecti sunt principia per se accidentis. Quantum igitur ad primum, unum accidens alterius subjectum esse non potest. Nam, cum nullum accidens per se subsistat, non potest alteri sustentamentum præbere ; nisi fortasse dicatur.

quod inquantum est a subjecto sustentatum, aliud accidens sustentat. Sed quantum ad alia duo, unum accidens se habet ad aliud per modum subjecti; nam unum accidens est in potentia ad alterum, sicut diaphanum ad lucem, et superficies ad colorem. Unum etiam accidens potest esse causa alterius, ut humor saporis; et per hunc modum dicitur unum accidens alterius accidentis esse subjectum : non quod unum accidens possit alteri accidenti sustentamentum præbere; sed quia subjectum est receptivum unius accidentis altero mediante : et per hunc modum dicitur potentia animæ esse habitus subjectum. Nam habitus ad potentiam animæ comparatur ut actus ad potentiam; cum potentia sit indeterminata quantum est de se, et per habitum determinetur ad hoc vel illud. Ex principiis etiam potentiarum habitus acquisiti causantur. Sic ergo dicendum est potentias esse virtutum subjecta, quia virtus animæ inest, potentia mediante.

Ad primum ergo dicendum quod « vivere » in definitione virtutis positum ad actionem pertinet, ut supra, art. præc., dictum est.

Ad secundum dicendum quod esse spirituale non per virtutes est, sed per gratiam; nam gratia est principium spiritualiter essendi, virtus vero spiritualiter operandi.

Ad tertium dicendum quod potentia non est per se subjectum, sed inquantum est per animam sustentata.

Ad quartum dicendum quod nunc loquimur de virtutibus humanis; et ideo illæ potentiæ quæ nullo modo possunt esse humanæ, ad quas nullo modo se extendit imperium rationis, sicut sunt vires animæ vegetabilis, non possunt esse subjecta virtutum. Omnis autem impugnatio quæ ex his viribus provenit, fit mediante appetitu sensitivo, ad quem pertingit imperium rationis, ut possit dici humanus, et virtutis humanæ subjectum.

Ad quintum dicendum quod inter potentias animæ non sunt activæ nisi intellectus agens, et vires animæ vegetabilis, quæ non sunt aliquorum habituum subjecta; aliæ autem potentiæ animæ sunt passivæ, principia tamen actionum animæ existentes secundum quod sunt motæ a suis activis.

Ad sextum dicendum quod non oportet in infinitum abire, quia pervenietur ad aliquod accidens quod non est in potentia respectu alterius accidentis.

Ad septimum dicendum quod qualitatis non dicitur esse qualitas, ita quod per se sit qualitas qualitatis subjectum; quod in proposito non accidit, ut supra, in corp. art., dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subjectum virtutis. — I p., quæst. LVI, art. IV.

Quarto quæritur, utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subjectum virtutis. Et videtur quod non. Quia contraria nata sunt fieri circa idem. Virtuti autem contrarium est peccatum mortale, quod non potest esse in sensualitate, cujus partes sunt irascibilis et concupiscibilis. Ergo irascibilis et concupiscibilis subjectum virtutis esse non possunt.

2. Præterea, ejusdem potentiæ sunt habitus et actus. Sed principalis actus virtutis est electio, secundum Philosophum in lib. *Ethic.*, lib. VIII, cap. XIII in fine, quæ non potest esse actus irascibilis et concupiscibilis. Ergo nec habitus virtutum possunt esse in irascibili et concupiscibili.

3. Præterea nullum corruptibile est subjectum perpetui; unde Augustinus, *De quantit. animæ*, cap. v, probat animam esse perpetuam, quia est subjectum veritatis, quæ est perpetua. Sed irascibilis, sicut et ceteræ potentiæ sensitivæ, non remanent post corpus, ut quibusdam videtur; virtutes autem manent. Nam justitia est perpetua et immortalis, ut dicitur Sapient. I; quod pari ratione de omnibus dici potest. Ergo irascibilis et concupiscibilis virtutum subjectum esse non possunt.

4. Præterea, irascibilis et concupiscibilis habent organum corporale. Si ergo virtutes sunt in irascibili et concupiscibili, sunt in organo corporali. Ergo possunt apprehendi per imaginationem vel phantasiam; et sic non sunt sola mente perceptibiles; ut Augustinus dicit de justitia, quod est rectitudo sola mente perceptibilis.

5. Sed dicendum quod irascibilis et concupiscibilis possunt esse subjectum virtutis, inquantum participant aliqualiter ratione. — Sed contra, irascibilis et concupiscibilis dicuntur ratione participare,

inquantum a ratione ordinantur. Sed ordo rationis non potest virtuti sustentamentum præbere, cum non sit quid subsistens. Ergo nec inquantum ratione participant, possunt irascibilis et concupiscibilis esse virtutis subjectum.

6. Præterea, sicuti irascibilis et concupiscibilis, quæ pertinent ad sensibilem appetitum, subserviunt rationi ; ita et potentiæ apprehensivæ sensitivæ. Sed in nulla apprehensiva potentiarum sensitivarum potest esse virtus. Ergo nec in irascibili et concupiscibili.

7. Præterea, si ordo rationis participari potest in irascibili et concupiscibili, poterit minui rebellio sensualitatis, quæ has duas vires continet ad rationem. Sed rebellio prædicta non est infinita, cum sensualitas sit virtus finita, et virtutis finitæ non possit esse actio infinita. Ergo poterit totaliter tolli prædicta rebellio ; omne enim finitum consumitur multoties ablato quodam, ut patet per Philosophum in I *Physic.*, comm. XXXVII ; et sic sensualitas in hac vita posset totaliter curari ; quod est impossibile.

8. Sed dicendum quod Deus, qui virtutem infundit, posset totaliter prædictam rebellionem auferre ; sed ex parte nostra est quod non totaliter auferatur. — Sed contra, homo est id quod est inquantum est rationalis ; cum ex hoc speciem sortiatur. Quanto igitur id quod est in homine, magis rationi subjicitur ; tanto magis competit humanæ naturæ. Maxime autem subjicerentur inferiores vires animæ rationi, si prædicta rebellio totaliter tolleretur. Ergo hoc esset competens maxime humanæ naturæ ; et ita ex parte nostra non est impedimentum quin prædicta rebellio totaliter tollatur.

9. Præterea, ad rationem virtutis non sufficit quod peccatum vitetur ; perfectio enim justitiæ in hoc consistit quod in Psalm. XXXIII, 15, dicitur : *Declina a malo, et fac bonum.* Sed ad irascibilem pertinet detestari malum, ut dicitur in lib. *De spiritu et anima.* Ergo in irascibili ad minus non potest esse virtus.

10. Præterea, in eodem lib. dicitur, quod in ratione est desiderium virtutum, in irascibili odium vitiorum. Sed in eodem est desiderium virtutis, et virtus, cum quælibet res suam perfectionem desideret. Ergo omnis virtus est in ratione, et non in irascibili et concupiscibili.

11. Præterea, in nulla potentia potest esse habitus quæ agitur tantum et non agit ; eo quod habitus est id quo quis agit cum voluerit, ut dicit Commentator in III *De anima*, comm. XVIII. Sed irascibilis et concupiscibilis non agunt, sed aguntur : quia, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. V, a med., sensus nullius actus dominus est. Ergo non potest esse habitus virtutis in irascibili et concupiscibili.

12. Præterea, proprium subjectum parificatur propriæ passioni. Virtus autem parificatur rationi, non autem irascibili et concupiscibili, quæ sunt nobis et brutis communes. Virtus ergo est in hominibus tantum, sicut et ratio ; ergo omnis virtus est in ratione, non autem in irascibili et concupiscibili.

13. Præterea, Rom. VII, 7, dicit *Glossa* ordin. super illud : *Concupiscentiam nesciebam* : « Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet[1]. » Omnia ergo vitia ad concupiscibilem pertinent, cujus est concupiscentia. Sed in eodem sunt virtutes et vitia. Ergo virtutes non sunt in irascibili, sed in concupiscibili ad minus.

Sed contra est quod Philosophus, lib. III *Ethic.*, cap. X, in princ., dicit de temperantia et fortitudine, quod sunt irrationabilium partium. Partes autem irrationabiles, idest sensibilis appetitus, sunt irascibilis et concupiscibilis, ut habetur in III *De anima*. Ergo in irascibili et concupiscibili possunt esse virtutes.

Præterea, peccatum veniale est dispositio ad mortale. Perfectio autem et dispositio sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in irascibili et concupiscibili, primus enim motus est actus sensualitatis, ut ponitur in *Glossa* ad Rom. VII ; ergo et mortale peccatum ibi esse poterit ; et sic etiam virtus, quæ est peccato mortali contraria.

Præterea, medium et extrema sunt in eodem. Sed virtus aliqua est medium inter contrarias passiones ; sicut fortitudo inter timorem et audaciam, et temperantia inter superfluum et diminutum in concupiscentiis. Cum igitur hujusmodi passiones sint in irascibili et concupiscibili, videtur etiam quod in eisdem sit virtus.

Respondeo dicendum quod circa quæstionem istam partim ab omnibus convenitur, et partim opiniones sibi invicem repugnant. Ab omnibus enim conceditur

[1] « Dum hoc prohibet, omnia prohibet. »

aliquas virtutes in irascibili et concupiscibili esse, sicut temperantiam in concupiscibili, et fortitudinem in irascibili ; sed in hoc est differentia. Quidam enim distinguunt duplicem irascibilem et concupiscibilem esse ; in superiori parte animæ, et iterum in inferiori. Dicunt enim quod irascibilis et concupiscibilis quæ sunt in superiori parte animæ, cum ad naturam rationalem pertineant, possunt esse subjectum virtutis ; non autem illæ quæ sunt in inferiori parte, ad naturam sensualem et brutalem pertinentes. Sed hoc quidem in alia quæstione discussum est ; utrum scilicet in superiori parte animæ possint distingui duæ vires, quarum una sit irascibilis et alia concupiscibilis, proprie loquendo. Sed, quidquid de hoc dicatur, nihilominus in irascibili et concupiscibili quæ sunt in inferiori appetitu, secundum Philosophum in III *Ethic.* cap. x, in princ., oportet ponere esse aliquas virtutes, ut etiam alii dicunt : quod quidem sic patet. Cum enim virtus, ut supra, art. I et II hujus quæst., dictum est, nominet quoddam potentiæ complementum, potentia autem ad actum respiciat ; oportet humanam virtutem in illa potentia ponere quæ est principium actus humani. Actus autem humanus dicitur qui non quocumque modo in homine vel per homicidium exercetur, cum in quibusdam etiam plantæ, bruta et homines conveniant ; sed qui hominis proprius est. Inter cetera vero hoc habet homo proprium in suo actu, quod sui actus est dominus. Quilibet igitur actus cujus homo dominus est, est proprie actus humanus ; non autem illi quorum homo non est dominus, licet in homine fiant, ut digerere, et augeri, et alia hujusmodi. In eo igitur quod est principium talis actus cujus homo dominus est, potest poni virtus humana.

Sciendum tamen est quod hujusmodi actus contingit esse triplex principium. Unum sicut primum movens et imperans, per hoc quod homo sui actus sit dominus ; et hoc est ratio vel voluntas. Aliud est movens motum, sicut appetitus sensibilis, qui etiam movetur ab appetitu superiori inquantum ei obedit, et tunc iterum movet membra exteriora per sui imperium. Tertium autem est quod est motum tantum, scilicet membrum exterius. Cum autem utrumque, scilicet membrum exterius et appetitus inferior, a superiori parte animæ moveantur, tamen aliter, et aliter : nam membrum exterius ad nutum obedit superiori imperanti absque ulla repugnantia secundum naturæ ordinem, nisi sit impedimentum aliquod ; ut patet in manu et pede : appetitus autem inferior habet propriam inclinationem ex natura sua, unde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat ; unde Aristoteles dicit in *Politica* sua, lib. I, cap. III, quod anima dominatur corpori despotico principatu. sicut dominus servo, qui non habet facultatem resistendi in aliquo, imperio domini ; ratio vero dominatur inferioribus animæ partibus regali et politico principatu, id est sicut reges et principes civitatum dominantur liberis, qui habent jus et facultatem repugnandi quantum ad aliqua præcepta regis vel principis. In membro igitur exteriori non est necessarium aliquid perfectivum actus humani, nisi naturalis ejus dispositio, per quam natum est moveri a ratione ; sed in appetitu inferiori, qui rationi repugnare potest, est necessarium aliquid quo operationem quam ratio imperat, absque repugnantia prosequatur. Si enim immediatum operationis principium sit imperfectum, oportet operationem esse imperfectam, quantacumque perfectio adsit superiori principio ; et ideo, si appetitus inferior non esset in perfecta dispositione ad sequendum imperium rationis, operatio, quæ est appetitus inferioris, sicut proximi principii, non esset in bonitate perfecta : esset enim cum quadam repugnantia sensibilis appetitus ; ex quo quædam tristitia consequeretur appetitui inferiori per quamdam violentiam a superiori moto ; sicut accidit in eo qui habet fortes concupiscentias, quas tamen non sequitur, ratione prohibente. Quando igitur oportet operationem hominis esse circa ea quæ sunt objecta sensibilis appetitus, requiritur ad bonitatem operationis quod sit in appetitu sensibili aliqua dispositio, vel perfectio, per quam appetitus prædictus de facili obediat rationi ; et hanc virtutem vocamus. Quando igitur aliqua virtus est circa illa quæ proprie ad vim irascibilem pertinent, sicut fortitudo circa timores et audacias, magnanimitas circa ardua sperata [1], mansuetudo circa iras ;

[1] Al. : « separata. »

talis virtus dicitur esse etiam in irascibili sicut in subjecto. Quando autem est circa ea quæ sunt proprie concupiscibilis, dicitur esse in concupiscibili sicut in subjecto; sicut castitas, quæ est circa delectationes venereas, et sobrietas et abstinentia, quæ sunt circa delectationes in cibis et potibus.

Ad primum ergo dicendum quod virtus et peccatum mortale dupliciter considerari possunt; scilicet secundum actum, et secundum habitum. Sicut autem actio concupiscibilis et irascibilis si secundum se consideratur, non est peccatum mortale, concurrit tamen in actu peccati mortalis, quando ratione movente vel consentiente tendit in contrarium legis divinæ; ita actus earumdem, si per se accipiantur, non possunt esse actus virtutis; sed solum quando concurrunt ad consequendum imperium rationis; et sic actus peccati mortalis et virtutis pertinet aliquo modo ad irascibilem et concupiscibilem; unde et habitus utriusque in irascibili et concupiscibili esse possunt. Hoc tamen in re est, quod sicut actus virtutis consistit in hoc quod irascibilis et concupiscibilis sequuntur rationem, ita actus peccati consistit in hoc quod ratio trahitur ad sequendum inclinationem irascibilis et concupiscibilis. Unde et peccatum consuevit frequentius rationi attribui tamquam proximæ causæ; et eadem ratione virtus irascibilis et concupiscibilis.

Ad secundum dicendum quod, sicut jam dictum est, actus virtutis non potest esse irascibilis vel concupiscibilis tantum, sine ratione. Id tamen quod est in actu virtutis, principalius est rationis, scilicet electio; sicut et in qualibet operatione principalior est agentis actio quam passio patientis. Ratio enim imperat irascibili et concupiscibili. Non ergo pro tanto dicitur esse virtus in irascibili vel concupiscibili, quasi per eas totus actus virtutis vel principalior pars expleatur; sed inquantum, per virtutis habitum, ultimum complementum bonitatis actui virtutis confertur; in hoc scilicet quod irascibilis et concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis.

Ad tertium dicendum quod, supposito quod irascibilis et concupiscibilis non remaneant actu in anima separata, manent tamen in ea sicut in radice: nam essentia animæ est radix potentiarum: et similiter virtutes quæ ascribuntur irascibili et concupiscibili, manent in ratione sicut in radice. Nam ratio est radix omnium virtutum, ut postea ostenditur.

Ad quartum dicendum quod in formis invenitur quidam gradus. Sunt enim quædam formæ et virtutes totaliter ad materiam depressæ, quarum omnis actio materialis est; ut patet in formis elementaribus. Intellectus vero est totaliter a materia liber; unde et ejus operatio est absque corporis communione. Irascibilis autem et concupiscibilis medio modo se habent. Quod enim organo corporali utantur, ostendit corporalis transmutatio, quæ earum actibus adjungitur; quod iterum sint aliquo modo a materia elevatæ, ostenditur per hoc quod per imperium moventur [1], et quod obediunt rationi; et sic in eis est virtus, idest inquantum elevata sunt a materia, et rationi obediunt.

Ad quintum dicendum quod licet ordo rationis quo irascibilis et concupiscibilis participant, non sit aliquid subsistens, nec per se possit esse subjectum, potest tamen esse ratio quare aliquid sit subjectum.

Ad sextum dicendum quod virtutes sensitivæ cognitivæ sunt naturaliter præviæ rationi, cum ab eis ratio accipiat: appetitivæ autem sequuntur naturaliter ordinem rationis, cum naturaliter appetitus inferior superiori obediat; et ideo non est simile.

Ad septimum dicendum quod tota rebellio irascibilis et concupiscibilis ad rationem tolli non potest per virtutem; cum ex ipsa sui natura irascibilis et concupiscibilis in id quod est bonum secundum sensum, quandoque rationi repugnet; licet hoc possit fieri divina virtute, quæ potens est etiam naturas immutare. Nihilominus tamen per virtutem minuitur illa rebellio, inquantum prædictæ vires assuefiunt ut rationi subdantur; ut sic ex extrinseco habeant id quod ad virtutem pertinet; scilicet ex dominio rationis super eas; ex seipsis autem retineant aliquid de motibus propriis, qui quandoque sunt contrarii rationi.

Ad octavum dicendum quod licet quandoque in homine principium sit quod est rationis; tamen ad integritatem humanæ

[1] Al.: « movent. »

naturæ requiritur non solum ratio, sed inferiores animæ vires, et ipsum corpus; et ideo ex conditione humanæ naturæ sibi relictæ provenit [1] ut in inferioribus animæ viribus aliquid sit rationi rebellans, dum inferiores vires animæ proprios motus habent. Secus autem est in statu innocentiæ et gloriæ, cum ex conjunctione ad Deum ratio sortitur vim totaliter sub se inferiores vires continendi.

Ad nonum dicendum quod detestari malum, secundum quod ad irascibilem pertinere dicitur, non solum importat declinationem a malo, sed quemdam motum irascibilis ad mali destructionem; sicut accidit illi qui non solum malum refugit, sed ad mala extirpanda per vindictam movetur; hoc autem est aliquod bonum facere. Licet autem sic malum detestari, ad irascibilem et concupiscibilem pertineat; non tamen solum habet actum hunc; nam et insurgere ad arduum bonum consequendum ad irascibilem pertinet; in qua non solum est passio iræ et audaciæ, sed etiam spei.

Ad decimum dicendum quod illa verba sunt accipienda per quamdam adaptationem, et non per proprietatem. Nam in qualibet potentia animæ est desiderium boni proprii; unde et irascibilis appetit victoriam, sicut et concupiscibilis delectationem. Sed quia concupiscibilis fertur in id quod est bonum toti animali simpliciter sive absolute; ideo omne desiderium boni appropriatur sibi.

Ad undecimum dicendum quod licet irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratæ agantur, et non agant; tamen in homine secundum quod participant aliqualiter rationem, etiam quodam modo agunt; non tamen totaliter aguntur. Unde etiam in *Politicis*, lib. I, cap. III, dicit Philosophus, quod dominium rationis super has vires est politicum; quia hujusmodi vires aliquid habent de proprio motu, ubi non totaliter obediunt rationi. Dominium autem animæ ad corpus non est regale, sed despoticum; quia membra corporis ad nutum obediunt animæ quantum ad motum.

Ad duodecimum dicendum quod licet istæ vires sint in brutis, non tamen in eis participant aliquid rationis; et ideo virtutes morales habere non possunt.

Ad decimumtertium dicendum quod omnia mala ad concupiscentiam pertinent, sicut ad primam radicem, et non sicut ad proximum principium. Nam omnes passiones ex irascibili et concupiscibili oriuntur, ut ostensum est, cum de passionibus animæ ageretur. Perversitas vero rationis et voluntatis ut plurimum ex passionibus accidit. Vel potest dici quod per concupiscentiam intelligit non solum id quod est proprium vis concupiscibilis, sed quod est commune toti appetitivæ potentiæ; in cujus unaquaque particula invenitur alicujus concupiscentia, circa quam contingit esse peccatum. Nec aliter peccari potest nisi aliquid concupiscendo vel appetendo.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas sit subjectum virtutis.

Quinto quæritur, utrum voluntas sit subjectum virtutis. Et videtur quod sic. Major enim perfectio requiritur in imperante ad hoc quod recte imperet, quam in exequente ad hoc quod recte exequatur; quia ex imperante procedit ordinatio exequentis. Sed ad actum virtutis se habet voluntas sicut imperans, irascibilis autem et concupiscibilis sicut obedientes et exequentes. Cum igitur in irascibili et concupiscibili sit virtus sicut in subjecto, videtur quod multo fortius debeat esse in voluntate.

2. Sed diceretur quod naturalis inclinatio voluntatis ad bonum sufficit ad ejus rectitudinem. Nam finem naturaliter desideramus; unde non requiritur quod rectificetur per habitum virtutis superadditum. — Sed contra, voluntas non solum est finis ultimi, sed etiam finium aliorum. Sed circa appetitum aliorum finium contingit voluntatem et recte et non recte se habere. Nam boni præstituunt sibi bonos fines, mali vero malos, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. V a med. : « Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. » Ergo requiritur ad rectitudinem voluntatis, quod sit in ea aliquis habitus virtutis ipsam perficiens.

3. Præterea, etiam inest animæ cognoscitivæ aliqua cognitio naturalis, quæ est primorum principiorum; et tamen respectu hujus cognitionis est aliqua virtus intellectualis in nobis, scilicet intellectus,

[1] Al. : « pertinet. »

qui est habitus principiorum. Ergo et in voluntate debet esse aliqua virtus respectu ejus ad quod naturaliter inclinatur.

4. Præterea, sicut circa passiones est aliqua virtus moralis, ut temperantia et fortitudo ; ita etiam est aliqua virtus circa operationes, ut justitia. Operari autem sine passione est voluntatis, sicut operari ex passione est irascibilis et concupiscibilis. Ergo sicut aliqua virtus moralis est in irascibili et concupiscibili, ita aliqua est in voluntate.

5. Præterea, Philosophus in IV *Ethic.*, in prin., dicit, quod amor sive amicitia est ex passione. Amicitia autem est ex electione. Dilectio autem quæ est sine passione est actus voluntatis. Cum igitur amicitia sit vel virtus, vel non sine virtute, ut dicit in VIII *Ethic.*, videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subjecto.

6. Præterea, caritas est potissima inter virtutes, ut probat Apostolus, I ad Corinth. XIII. Sed caritatis subjectum esse non potest nisi voluntas ; non enim est ejus subjectum concupiscibilis inferior, quæ solum ad bona sensibilia se extendit. Ergo voluntas est subjectum virtutis.

7. Præterea, secundum Augustinum, per voluntatem immediatius Deo conjungimur. Sed id quod conjungit nos Deo est virtus. Ergo videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subjecto.

8. Præterea, felicitas, secundum Hugonem *De S. Victore*, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 618, in voluntate est. Virtutes autem sunt dispositiones quædam ad felicitatem. Cum igitur dispositio et perfectio sint in eodem, videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subjecto.

9. Præterea, secundum Augustinum, lib. I *Retract.*, cap. IX a med., voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Rectitudo autem vitæ pertinet ad virtutem : unde Augustinus dicit, lib. VI, *Contra Julianum*, cap. VI, quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur. Ergo virtus est in voluntate.

10. Præterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Virtuti autem peccatum contrariatur. Cum igitur omne peccatum sit in voluntate, ut Augustinus dicit, *De duabus naturis*, videtur quod virtus sit in eadem.

11. Præterea, virtus humana in illa parte animæ debet esse quæ est propria hominis. Sed voluntas est propria hominis, sicut et ratio ; utpote magis propinqua rationi quam irascibilis et concupiscibilis. Cum igitur irascibilis et concupiscilis sint subjecta virtutum, videtur quod multo fortius voluntas.

1. Sed contra, omnis virtus aut est intellectualis, aut moralis, ut patet per Philosophum in fine I *Ethic.* Virtus autem moralis est sicut in subjecto in eo quod est rationale non per essentiam, sed per participationem ; virtus vero intellectualis habet pro subjecto id quod est rationale per essentiam Cum igitur voluntas in neutra parte possit computari ; quia nec est cognoscitiva potentia, quod pertinet ad rationalem per essentiam; neque pertinet ad irrationalem animæ partem, quæ pertinet ad rationalem per participationem ; videtur quod voluntas nullo modo subjectum virtutis esse possit.

2. Præterea, ad eumdem actum non debent ordinari plures virtutes. Hoc autem sequeretur, si voluntas virtutis esset subjectum ; quia ostensum est, art. præced., quod in irascibili sunt aliquæ virtutes ; et cum ad actus illarum virtutum se habeat quodammodo voluntas, oporteret quod ad eosdem actus essent aliquæ virtutes in voluntate. Ergo non est dicendum quod voluntas sit subjectum virtutis.

Respondeo dicendum quod per habitum virtutis potentia quæ ei subjicitur, respectu sui actus complementum acquirit. Unde ad id ad quod potentia aliqua se extendit ex ipsa ratione potentiæ non est necessarius habitus virtutis. Virtus autem ordinat potentias ad bonum ; ipsa enim est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Voluntas autem hoc quod virtus facit circa alias potentias, habet ex ipsa ratione suæ potentiæ [1] : nam ejus objectum est bonum ; unde tendere in bonum hoc modo se habet ad voluntatem sicut tendere in delectabile ad concupiscibilem, et sicut ordinari ad sonum se habet ad auditum. Unde voluntas non indiget aliquo habitu virtutis inclinante ipsam ad bonum quod est sibi proportionatum, quia in hoc ex ipsa ratione potentiæ tendit ; sed ad bonum quod transcendit proportionem potentiæ, indi-

[1] Al. : « virtus suæ potentiæ. »

get habitu virtutis. Cum autem uniuscujusque appetitus tendat in proprium bonum appetentis; dupliciter aliquod bonum potest excedere voluntatis proportionem. Uno modo ratione speciei; alio modo ratione individui. Ratione quidem speciei, ut voluntas elevetur ad aliquod bonum quod excedit limites humani boni: et dico humanum in quod ex viribus naturæ homo potest. Sed supra humanum bonum est bonum divinum, in quod voluntatem hominis caritas elevat, et similiter spes. Ratione autem individui, hoc modo quod aliquis quærat id quod est alterius bonum, licet voluntas extra limites boni humani non feratur; et sic voluntatem perficit justitia et omnes virtutes in aliud tendentes, ut liberalitas, et alia hujusmodi. Nam justitia est alterius bonum, ut Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. I versus fin. Sic ergo duæ virtutes sunt in voluntate sicut in subjecto; scilicet caritas et justitia. Cujus signum est, quod istæ virtutes quamvis ad appetitivam pertineant, tamen non circa passiones consistunt sicut temperantia et fortitudo; unde patet quod non sunt in sensibili appetitu, in quo sunt passiones, sed in appetitu rationali. qui est voluntas, in quo passiones non sunt. Nam omnis passio est in parte animæ sensitiva, ut probatur in VII *Physic.*, com. XX et seq. Illæ autem virtutes quæ circa passiones consistunt, sicut fortitudo circa timores et audacias, et temperantia circa concupiscentias, oportet eadem ratione esse in appetitu sensitivo. Nec oportet quod ratione istarum passionum sit alia virtus in voluntate, quia bonum in istis passionibus est quod est secundum rationem. Et ad hoc naturaliter se habet voluntas ex ratione ipsius potentiæ, cum sit proprium objectum voluntatis.

Ad primum ergo dicendum quod ad imperandum sufficit voluntati judicium rationis; nam voluntas appetit naturaliter quod est bonum secundum rationem, sicut concupiscibilis quod est delectabile secundum sensum.

Ad secundum dicendum quod inclinatio naturalis voluntatis non solum est in ultimum finem, sed in id bonum quod sibi a ratione demonstratur. Nam bonum intellectum est objectum voluntatis, ad quod naturaliter ordinatur voluntas, sicut et quælibet potentia in suum objectum, dummodo hoc sit proprium bonum, ut supra, in corp. art., dictum est. Tamen circa hoc aliquis peccat, inquantum judicium rationis intercipitur passione.

Ad tertium dicendum, quod cognitio fit per aliquam speciem; nec ad cognoscendum potentia intellectus sufficit per seipsam, nisi species a sensibilibus accipiat; et ideo oportet in his etiam quæ naturaliter cognoscimus, esse quemdam habitum, qui etiam quodammodo principium a sensibus sumit, ut dicitur in fine *Poster.*, lib. II, com. ult. circa med. Sed voluntas ad volendum non indiget aliqua specie; unde non est simile.

Ad quartum dicendum quod circa passiones virtutes sunt in appetitu inferiori; nec ad hujusmodi requiritur alia virtus in appetitu superiori, ratione jam dicta, in corp. art.

Ad quintum dicendum quod amicitia proprie non est virtus, sed consequens virtutem. Nam ex hoc ipso quod aliquis est virtuosus, sequitur quod diligat sibi similes. Secus autem est de caritate, quæ est quædam amicitia ad Deum, elevans hominem in id quod metam naturæ excedit; unde caritas in voluntate est, ut diximus in corp. art.

Et per hoc patet responsio ad sextum et septimum; nam virtus conjungens voluntatem Deo est caritas.

Ad octavum dicendum quod ad felicitatem quædam præxiguntur sicut dispositiones, sicuti actus virtutum moralium, per quos removentur impedimenta felicitatis; scilicet inquietudo mentis a passionibus, et ab exterioribus perturbationibus. Aliquis autem actus est virtutis qui est essentialiter ipsa felicitas quando est completus; scilicet actus rationis vel intellectus. Nam felicitas contemplativa nihil aliud est quam perfecta contemplatio summæ veritatis; felicitas autem activa est actus prudentiæ, quo homo et se et alios gubernat. Aliquid autem est in felicitate sicut perfectivum felicitatis; scilicet delectatio, quæ perficit felicitatem, sicut decor juventutem, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. IV a med.: et hoc pertinet ad voluntatem; et in ordine ad hoc perficit voluntatem caritas, si loquamur de felicitate cœlesti, quæ sanctis repromittitur. Si autem loquamur de felicitate contemplativa, de qua Philosophi tractaverunt, ad hujusmodi delectationem voluntas naturali desiderio ordinatur. Et sic patet quod non oportet omnes virtutes esse in voluntate.

Ad nonum dicendum quod voluntate

recte vivitur et peccatur sicut imperante omnes actus virtutum et vitiorum; non autem sicut eliciente ; unde non oportet quod voluntas sit proximum subjectum cujuslibet virtutis.

Ad decimum dicendum quod peccatum omne est in voluntate sicut in causa, inquantum omne peccatum fit ex consensu voluntatis ; non tamen oportet quod omne peccatum sit in voluntate sicut in subjecto ; sed sicut gula et luxuria sunt in concupiscibili, ita et superbia in irascibili.

Ad undecimum dicendum quod ex propinquitate voluntatis ad rationem contingit quod voluntas secundum ipsam rationem potentiæ consonet rationi : et ideo non indiget ad hoc habitu virtutis superinducto, sicut inferiores potentiæ, scilicet irascibilis et concupiscibilis,

Ad primum vero eorum quæ in contrarium objiciuntur, dicendum quod caritas et spes, quæ sunt in voluntate, non continentur sub ista Philosophi divisione ; sunt enim aliud genus virtutum, et dicuntur virtutes theologicæ. Justitia vero inter morales continetur ; voluntas enim, sicut et alii appetitus, ratione participat, inquantum dirigitur a ratione ; licet enim voluntas ad eamdem naturam intellectivæ partis pertineat, non tamen ad ipsam potentiam rationis.

Ad secundum dicendum, quod respectu illorum ad quæ habetur virtus in irascibili et concupiscibili, non oportet esse virtutem in voluntate, ratione prius dicta in corp. art.

ARTICULUS VI.

Utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subjecto.

Sexto quæritur, utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subjecto. Et videtur quod non. Quia, secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. II circa princ., scire, parum vel nihil prodest ad virtutem. Loquitur autem ibi de scientia practica ; quod patet ex hoc quod subjungit, quod multi non operantur ea quorum habent scientiam; scientia enim ordinata ad opus est practici intellectus. Ergo practicus intellectus non poterit esse subjectum virtutis.

2. Præterea, sine virtute non potest aliquis recte agere. Sed sine perfectione practici intellectus potest aliquis recte agere, eo quod potest instrui ab alio de agendis. Ergo perfectio practici intellectus non est virtus.

3. Præterea, tanto aliquid magis peccat, quanto magis recedit a virtute. Sed recessus a perfectione practici intellectus diminuit peccatum ; ignorantia enim excusat vel a tanto, vel a toto. Ergo perfectio practici intellectus non potest esse virtus.

4. Præterea. virtus, secundum Tullium, lib. IV *De invent.*, agit in modum naturæ. Sed modus agendi naturæ opponitur contra modum agendi rationis, sive practici intellectus , quod patet in II *Physic.*, com. CLIX, ubi dividitur agens a natura contra agens a proposito. Ergo videtur quod in practico intellectu non sit virtus.

5. Præterea, bonum et verum formaliter differunt secundum proprias rationes. Sed differentia formalis objectorum diversificat habitus. Cum igitur virtutis objectum sit bonum, practici autem intellectus perfectio sit verum, tamen ordinatum ad opus , videtur quod perfectio practici intellectus non sit virtus.

6. Præterea, virtus, secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. VI, est habitus voluntarius. Sed habitus intellectus practici differunt ab habitibus voluntatis vel appetitivæ partis. Ergo habitus qui sunt in intellectu practico, non sunt virtutes : et sic intellectus practicus non potest esse subjectum virtutis.

Sed contra est, quod prudentia ponitur una quatuor virtutum principalium ; et tamen ejus subjectum est practicus intellectus. Ergo intellectus practicus potest esse subjectum virtutis.

Præterea, virtus humana est cujus subjectum est potentia humana. Sed potentia humana magis est intellectus practicus quam irascibilis et concupiscibilis ; sicut quod est per essentiam tale, magis est eo quod est per participationem. Ergo intellectus practicus potest esse subjectum virtutis humanæ.

Præterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed in parte affectiva est virtus propter rationem ; quia ad hoc quod obediat rationi vis affectiva, in ea ponitur virtus. Ergo multo fortius in ratione practica debet esse virtus.

Respondeo dicendum quod inter virtutes naturales et rationales hæc differentia assignatur, quod naturalis virtus est determinata ad unum, virtus autem rationalis ad multa se habet. Oportet au-

tem ut appetitus animalis vel rationalis inclinetur in suum appetibile ex aliqua apprehensione præexistente; inclinatio enim in finem absque præexistente cognitione ad appetitum pertinet naturalem, sicut grave inclinatur ad medium. Sed quia aliquod bonum apprehensum oportet esse objectum appetitus animalis et rationalis; ubi ergo istud bonum uniformiter se habet, potest esse inclinatio naturalis in appetitu, et judicium naturale in vi cognitiva, sicut accidit in brutis. Cum enim sint paucarum operationum propter debilitatem principii activi quod ad pauca se extendit, est in omnibus unius speciei bonum uniformiter se habens; unde per appetitum naturalem inclinationem habent in id, et per vim cognitivam naturale judicium habent de illo proprio bono uniformiter se habente; et ex hoc naturali judicio et naturali appetitu provenit quod omnis hirundo uniformiter facit nidum, et omnis aranea uniformiter facit telam; et sic est in omnibus aliis brutis considerare. Homo autem est multarum operationum et diversarum; et hoc propter nobilitatem sui principii activi, scilicet animæ, cujus virtus ad infinita quodammodo se extendit. Et ideo non sufficeret homini naturalis appetitus boni, nec naturale judicium ad recte agendum, nisi amplius determinetur et perficiatur. Per naturalem siquidem appetitum homo inclinatur ad appetendum proprium bonum; sed cum hoc multipliciter varietur, et in multis bonum hominis consistat, non potuit homini inesse naturalis appetitus hujus boni determinati, secundum conditiones omnes quæ requiruntur ad hoc quod sit ei bonum; cum hoc multipliciter varietur secundum diversas conditiones personarum et temporum et locorum, et hujusmodi. Et eadem ratione naturale judicium, quod est uniforme, et ad hujusmodi bonum quærendum non sufficit; unde oportuit in homine per rationem, cujus est inter diversa conferre, invenire et dijudicare proprium bonum, secundum omnes conditiones determinatum, prout est nunc et hic quærendum. Et ad hoc faciendum ratio absque habitu perficiente hoc modo se habet sicut et in speculativo se habet ratio absque habitu scientiæ ad dijudicandum de aliqua conclusione alicujus scientiæ; quod quidem non potest nisi imperfecte et cum difficultate agere. Sicut igitur oportet rationem speculativam habitu scientiæ perfici ad hoc quod recte dijudicet de scibilibus ad scientiam aliquam pertinentibus; ita oportet quod ratio practica perficiatur aliquo habitu ad hoc quod recte dijudicet de bono humano secundum singula agenda. Et hæc virtus dicitur prudentia, cujus subjectum est ratio practica; et est perfectiva omnium virtutum moralium quæ sunt in parte appetitiva, quarum unaquæque facit inclinationem appetitus in aliquod genus humani boni; sicut justitia facit inclinationem in bonum quod est æqualitas pertinentium ad communicationem vitæ; temperantia in bonum quod est refrenari a concupiscentiis; et sic de singulis virtutibus. Unumquodque autem horum contingit multipliciter fieri, et non eodem modo in omnibus; unde ad hoc quod rectus modus statuatur, requiritur judicii prudentia. Et ita ab ipsa est rectitudo et complementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus: unde Philosophus dicit, II *Ethic.*, cap. VI, quod medium in virtute morali determinatur secundum rationem rectam. Et quia ex hac rectitudine et bonitatis complemento omnes habitus appetitivi virtutis rationem sortiuntur; inde est quod prudentia est causa omnium virtutum appetitivæ partis, quæ dicuntur morales inquantum sunt virtutes; et propterea dicit Gregorius [1] in XXII *Moral.*, cap. I a med., *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 212, quod cœteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus ibi loquitur de scientia practica; sed prudentia plus importat quam scientia practica: nam ad scientiam practicam pertinet universale judicium de agendis; sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum, et hujusmodi. Qua quidem scientia existente, in particulari actu contingit judicium rationis intercipi, ut non recte dijudicet; et propter hoc dicitur parum valere ad virtutem, quia ea existente contingit hominem contra virtutem peccare. Sed ad prudentiam pertinet recte judicare de singulis agibilibus, prout sint nunc agenda: quod quidem judicium corrumpitur per quodlibet pec-

[1] Dicit Gregorius disjunctas virtutes perfectas esse nequaquam posse.

catum. Et ideo, prudentia manente, homo non peccat; unde ipsa non parum, sed multum confert ad virtutem; immo ipsam virtutem causat, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum quod homo ab alio potest accipere consilium in universali de agendis; sed quod judicium recte servet in ipso actu contra omnes passiones, hoc solum ex rectitudine prudentiæ provenit; et sine hoc virtus esse non potest.

Ad tertium dicendum quod ignorantia quæ opponitur prudentiæ, est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus est ignorans; quæ provenit ex eo quod judicium rationis intercipitur per appetitus inclinationem; et hoc non excusat peccatum, sed constituit. Sed ignorantia quæ opponitur scientiæ practicæ, excusat vel diminuit peccatum.

Ad quartum dicendum quod verbum Tullii intelligitur quantum ad inclinationem appetitus tendentis in aliquod bonum commune, sicut in fortiter agere, vel aliquid hujusmodi. Sed nisi rationis judicio dirigeretur, talis inclinatio frequenter duceretur in præcipitium; et tanto magis, quanto esset vehementior; sicut ponit Philosophus exemplum de cæco, in VI *Ethic.*, qui tanto magis læditur ad parietem impingens, quanto fortius currit.

Ad quintum dicendum quod bonum et verum sunt objecta duarum partium animæ, scilicet intellectivæ et appetitivæ: quæ quidem duo hoc modo se habent, quod utraque ad actum alterius operatur; sicut voluntas vult intellectum intelligere, et intellectus intelligit voluntatem velle. Et ideo hæc duo, bonum et verum, se invicem includunt: nam bonum est quoddam verum, inquantum est ab intellectu apprehensum; prout scilicet intellectus intelligit voluntatem velle bonum, vel etiam inquantum intelligit aliquid esse bonum; similiter etiam et ipsum verum est quoddam bonum intellectus, quod etiam sub voluntate cadit, inquantum homo vult intelligere verum. Nihilominus tamen verum intellectus practici est bonum, quod est finis operationis: bonum enim non movet appetitum, nisi inquantum est apprehensum. Ideo nihil prohibet in intellectu practico esse virtutem.

Ad sextum dicendum quod Philosophus in II *Ethic.*, cap. VI, definit virtutem moralem: de virtute enim intellectuali determinat in VI *Ethic.*, cap. III, IV, V, VI, et VII. Virtus autem quæ est in intellectu practico non est moralis, sed intellectualis: nam etiam prudentiam inter virtutes intellectuales Philosophus ponit, ut patet in [1] VI *Ethic.*

ARTICULUS VII.

Utrum in intellectu speculativo sit virtus.
I-II, quæst. LVI, art. III.

Septimo quæritur, utrum in intellectu speculativo sit virtus. Et videtur quod non. Virtus enim omnis ordinatur ad actum: virtus enim est quæ opus bonum reddit. Intellectus autem speculativus non ordinatur ad actum: nihil enim dicit de imitando vel fugiendo, ut patet in II *De anima*, comment. XLVI. Ergo in intellectu speculativo non potest esse virtus.

2. Præterea, virtus est quæ bonum facit habentem, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. VI, in princ. Sed habitus intellectus speculativi non faciunt bonum habentem; non enim dicitur propter hoc bonus homo, quia habet scientiam. Ergo habitus qui sunt in intellectu speculativo, non sunt virtutes.

3. Præterea, intellectus speculativus præcipue perficitur habitu scientiæ. Scientia autem non est virtus; quod ex hoc patet, quia contra virtutes dividitur: dicitur enim in prima specie qualitatis esse habitus et dispositio; et habitus dicitur scientiæ et virtutis. Ergo in intellectu speculativo non est virtus.

4. Præterea, omnis virtus ordinatur ad aliquid, quia ad felicitatem quæ est finis virtutis. Sed intellectus speculativus non ordinatur ad aliquid; non enim scientiæ speculativæ propter utilitatem quæruntur, sed propter seipsas, ut dicitur in I *Metaph.*, com. II. Ergo in intellectu speculativo non potest esse virtus.

5. Præterea, actus virtutis est meritorius. Sed intelligere non sufficit ad meritum; immo *scienti bonum, et non facienti, peccatum est illi*, ut dicit Jacobus, IV, 17. Ergo in intellectu speculativo non est virtus.

Sed contra, fides est in intellectu spe-

[1] Sic codd. — Parm.: « In II *Ethic.* »

culativo, cum sit ejus objectum veritas prima. Sed fides est virtus. Ergo intellectus speculativus potest esse subjectum virtutis.

. Præterea, verum et bonum sunt æque nobilia; nam se invicem circumeunt; nam verum est quoddam bonum; et bonum est quoddam verum; et utrumque commune omni enti. Si igitur in voluntate, cujus objectum est bonum, potest esse virtus; ergo et in intellectu speculativo, cujus objectum est verum, poterit esse virtus.

Respondeo dicendum quod virtus in unaquaque re dicitur per respectum ad bonum; eo quod uniuscujusque virtus est, ut Philosophus dicit, II *Ethic.*, cap. VI, in princ., quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; sicut virtus equi quæ facit equum esse bonum, et bene ire, et bene ferre sessorem; quod est opus equi. Ex hoc quidem igitur aliquis habitus habebit rationem virtutis, quia ordinatur ad bonum. Hoc autem contingit dupliciter : uno modo formaliter, alio modo materialiter. Formaliter quidem, quando aliquis habitus ordinatur ad bonum sub ratione boni; materialiter vero, quando ordinatur ad id quod est bonum, non tamen sub ratione boni. Bonum autem sub ratione boni est objectum solius appetitivæ partis; nam bonum est quod omnia appetunt. Illi igitur habitus qui vel sunt in parte appetitiva, vel a parte appetitiva dependent, ordinantur formaliter ad bonum; unde potissime habent rationem virtutis. Illi vero habitus qui nec sunt in appetitiva parte, nec ab eadem dependent, possunt quidem ordinari materialiter in id quod est bonum, non tamen formaliter sub ratione boni; unde et possunt aliquo modo dici virtutes, non tamen ita proprie sicut primi habitus.

Sciendum est autem quod intellectus tam speculativus quam practicus potest perfici dupliciter aliquo habitu. Uno modo absolute et secundum se, prout præcedit voluntatem, quasi eam movens; alio modo prout sequitur voluntatem, quasi ad imperium actum suum eliciens : quia, ut dictum est, istæ duæ potentiæ, scilicet intellectus et voluntas, se invicem circumeunt. Illi igitur habitus qui sunt in intellectu practico vel speculativo, primo modo, possunt dici aliquo modo virtutes, licet non ita secundum perfectam rationem; et hoc modo intellectus, scientia et sapientia, sunt in intellectu speculativo, ars vero in intellectu practico. Dicitur enim aliquis intelligens vel sciens secundum quod ejus intellectus perfectus est ad cognoscendum verum; quod quidem est bonum intellectus. Et licet istud verum possit esse volitum, prout homo vult intelligere verum; non tamen quantum ad hoc perficiuntur habitus prædicti : non enim ex hoc quod homo habet scientiam, efficitur volens considerare verum, sed solummodo potens; unde et ipsa veri consideratio non est scientia inquantum est volita, sed secundum quod directe tendit in objectum. Et similiter est de arte respectu intellectus practici; unde ars non perficit hominem ex hoc quod bene velit operari secundum artem, sed solummodo ad hoc quod sciat et possit. Habitus vero qui sunt in intellectu speculativo vel practico secundum quod intellectus sequitur voluntatem, habent verius rationem virtutis; inquantum per eos homo efficitur non solum potens vel sciens recte agere, sed volens. Quod quidem ostenditur in fide et prudentia, sed diversimode. Fides enim perficit intellectum speculativum, secundum quod imperatur ei a voluntate; quod ex actu patet : homo enim ad ea [1] quæ sunt supra rationem humanam, non assentit per intellectum nisi quia vult; sicut Augustinus dicit, tract. XXVI *in Joan.*, quod credere non potest homo nisi volens : ita et similiter erit fides in intellectu speculativo, secundum quod subjacet imperio voluntatis; sicut temperantia est in concupiscibili secundum quod subjacet imperio rationis. Unde voluntas imperat intellectui, credendo, non solum quantum ad actum exequendum, sed quantum ad determinationem objecti : quia ex imperio voluntatis in determinatum creditum intellectus assentit; sicut et in determinatum medium a ratione concupiscibilis per temperantiam tendit. Prudentia vero est in intellectu sive ratione practica, ut dictum est, art. præced. : non quidem ita quod ex voluntate determinetur objectum prudentiæ, sed solum finis; objectum autem ipsa perquirit : præsupposito enim a voluntate fine boni, prudentia perquirit vias per quas hoc bonum et perficiatur et

[1] Al. : « habens. »

conservetur. Sic igitur patet quod habitus in intellectu existentes diversimode se habent ad voluntatem. Nam quidam in nullo a voluntate dependent, nisi quantum ad eorum usum; et hoc quidem per accidens; cum hujusmodi usus habituum aliter a voluntate dependeat, et aliter ab habitibus prædictis, sicut sunt scientia, et sapientia, et ars : non enim per hos habitus homo ad hoc perficitur, ut homo eis bene velit uti; sed solum ut ad hoc sit potens. Aliquis vero habitus intellectus dependet a voluntate sicut a qua accipit principium suum : nam finis in operativis principium est; et sic se habet prudentia. Aliquis vero habitus etiam determinationem objecti a voluntate accipit, sicut est in fide. Et licet omnes quoquo modo possint dici virtutes; tamen perfectius et magis proprie hi duo ultimi habent rationem virtutis; licet ex hoc non sequatur quod sint nobiliores habitus aut perfectiores.

Ad primum ergo dicendum quod habitus intellectus speculativi ordinatur ad actum proprium, quem perfectum reddit, qui est veri consideratio : non autem, ordinatur sicut in finem in aliquem exteriorem actum, sed finem habet in suo actu proprio. Intellectus autem practicus ordinatur sicut in finem in alium exteriorem actum : non enim consideratio de agendis vel faciendis pertinet ad intellectum practicum nisi propter agere vel facere ; et sic habitus intellectus speculativi reddit actum suum nobiliori modo bonum quam habitus intellectus practici; quia ille ut finem, hic ut ad finem ; licet habitus intellectus practici, ex eo quod ordinat ad bonum sub ratione boni, prout præsupponitur voluntati, magis proprie habeat rationem virtutis.

Ad secundum dicendum quod homo non dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus : quod quidem contingit per bonitatem voluntatis. Nam voluntas imperat actibus omnium potentiarum humanarum. Quod provenit ex hoc quod quilibet actus est bonum suæ potentiæ; unde solus ille dicitur esse bonus homo simpliciter qui habet bonam voluntatem. Ille autem qui habet bonitatem secundum aliquam potentiam, non præsupposita bona voluntate, dicitur bonus secundum quod habet bonum visum et auditum, aut est bene videns et audiens. Et sic patet, quod ex eo quod homo habet scientiam, non dicitur bonus simpliciter, sed bonus secundum intellectum, vel bene intelligens ; et similiter est de arte, et de aliis hujusmodi habitibus.

Ad tertium dicendum quod scientia dividitur contra moralem virtutem, et tamen ipsa est virtus intellectualis ; vel etiam dividitur contra virtutem propriissime dictam : sic enim ipsa non est virtus, ut supra, in corp. art., dictum est.

Ad quartum dicendum quod intellectus speculativus non ordinatur ad aliquid extra se ; ordinatur autem ad proprium actum sicut ad finem. Felicitas autem ultima, scilicet contemplativa, in ejus actu consistit ; unde actus speculativi intellectus sunt propinquiores felicitati ultimæ per modum similitudinis, quam habitus practici intellectus ; licet habitus intellectus practici fortasse sint propinquiores per modum præparationis, vel per modum meriti.

Ad quintum dicendum quod per actum scientiæ, aut alicujus talis habitus, potest homo mereri, secundum quod imperatur a voluntate, sine qua nullum est meritum. Tamen scientia non ad hoc perficit intellectum, ut dictum est in corp. art. Non enim ex eo quod homo habet scientiam, efficitur bene volens considerare, sed solummodo bene potens ; et ideo mala voluntas non opponitur scientiæ vel arti, sicut prudentiæ, vel fidei, aut temperantiæ. Et inde et quod Philosophus dicit, VI *Eth.*, cap. v, quod ille qui peccat voluntarius in agibilibus, est minus prudens ; licet contrario sit in scientia et arte. Nam grammaticus qui involuntarie solœcizat, apparet esse minus sciens grammaticam.

ARTICULUS VIII.

Utrum virtutes insint nobis a natura. XII, quæst. LXIII, art. I ; et II-II, qu. CVIII, art. II.

Octavo quæritur, utrum virtutes insint nobis a natura. Et videtur quod sic. Dicit enim Damascenus, lib. III *Orthod. fidei*, cap. XIV. *Pat. græc. lat.* t. XIV, col. 1046 : « Naturales sunt virtutes, et naturaliter et æqualiter insunt nobis.

2. Præterea, Math. super illud : *Circuibat Jesus docens, etc.*, dicit *Glossa* ordin. « Docet naturales justitias : scilicet casti-

tatem, justitiam, humilitatem, quales naturaliter habet homo [1]. »

3. Præterea, Rom. II, dicitur quod homines non habentes legem, *naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt*. Sed lex præcipit actum virtutis. Ergo actum virtutis naturaliter homo facit; et ita videtur quod virtus sit a natura.

4. Præterea, Antonius dicit in *Sermone ad monachos*: « Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est. Conditio servetur, et virtus est. » Et in eodem sermone dicitur quod sufficit homini naturalis ornatus. Hoc autem non esset si virtutes non essent naturales. Ergo virtutes sunt naturales.

5. Præterea Tullius dicit quod celsitudo animi est nobis a natura. Sed hoc videtur ad magnanimitatem pertinere. Ergo magnanimitas inest nobis a natura : et eadem ratione aliæ virtutes.

6. Præterea, ad faciendum opus virtutis non requiritur nisi posse bonum, et velle, et nosse. Sed notio boni inest nobis a natura, ut dicit Augustinus in II *De libero arbitrio*, cap. VI. Velle etiam bonum inest homini a natura, ut idem dicit *Super Genes. ad literam*. Posse etiam bonum inest homini naturaliter, cum voluntas sit domina sui actus. Ergo ad opus virtutis sufficit natura. Virtus igitur est homini naturalis, quantum ad sui inchoationem.

7. Sed diceretur quod virtus est homini naturalis quantum ad sui inchoationem, sed perfectio virtutis non est a natura. — Sed contra est quod Damascenus dicit in III lib., cap. XIV : Manentes in eo quod secundum naturam, in virtute sumus ; declinantes autem ab eo quod est secundum naturam, ex virtute, ad id quod est præter naturam devenimus et in malitia sumus. » Ex quo patet, quod secundum naturam inest a malitia declinare. Sed hoc est perfectæ virtutis. Ergo et perfectio virtutis est a natura.

8. Præterea, virtus, cum sit forma, est quoddam simplex, et partibus carens. Si igitur secundum aliquid sui est a natura, videtur quod totaliter sit a natura.

9. Præterea, homo dignior est et perfectior aliis creaturis irrationabilibus. Sed aliæ creaturæ sufficienter habent a natura ea quæ pertinent ad suam perfectionem. Cum igitur virtutes sint quædam perfectiones hominis, videtur quod insint homini a natura.

10. Sed diceretur quod hoc non potest esse, quia perfectio hominis consistit in multis et diversis ; natura autem ordinatur ad unum. — Sed contra est, quod virtutis inclinatio est etiam ad unum, sicut et naturæ : dicit enim Tullius, quod virtus est habitus in modum naturæ, rationi consentaneus. Ergo nihil prohibet virtutes inesse homini a natura.

11. Præterea, virtus in medio consistit. Medium autem est unum determinatum. Ergo nihil prohibet inclinationem naturæ esse ad id quod est virtutis.

12. Præterea, peccatum est privatio modi, speciei et ordinis. Sed peccatum est privatio virtutis. Ergo virtus consistit in modo, specie et ordine. Sed modus, species et ordo sunt homini naturalia. Ergo virtus est homini naturalis.

13. Præterea, pars appetitiva in anima sequitur partem cognitivam. Sed in parte cognitiva est aliquis habitus naturalis, scilicet intellectus principiorum. Ergo et in parte appetitiva et affectiva, quæ est subjectum virtutis, est aliquis habitus naturalis ; et ita videtur quod aliqua virtus sit naturalis.

14. Præterea, naturale est cujus principium est intra ; sicut ferri sursum est naturale igni, quia principium hujus motus est in eo quod movetur, Sed principium virtutis est in homine. Ergo virtus est homini naturalis.

15. Præterea, cujus est semen naturale, ipsum quoque est naturale. Sed semen virtutis est naturale ; dicit enim quædam *Glossa*, Hebr. I, quod voluit Deus inseminare omni animæ initia sapientiæ et intellectus. Ergo videtur quod virtutes sint naturales.

16. Præterea, contraria sunt ejusdem generis. Sed virtuti contrariatur malitia. Malitia autem est naturalis ; dicitur enim Sap. VII, 10 : Erat enim *naturalis malitia ejus* * ; et Eph. II, 3, dicitur : *Eramus natura filii iræ*. Ergo videtur quod virtus sit naturalis. * *Ipsorum*.

17. Præterea, naturale est quod vires inferiores rationi subdantur ; dicit enim Philosophus in III *De anima*, cap. XIII parum a princ., quod appetitus superior, qui est rationis, movet inferiorem, qui est partis sensitivæ ; sicut sphæra supe-

[1] « Docens naturales... castitatem scilicet, justitiam, et similia quæ homo naturaliter habet. »

rior movet inferiorem sphæram. Virtus autem moralis in hoc consistit quod inferiores vires rationi subdantur. Ergo hujusmodi virtutes sunt naturales.

18. Præterea, ad hoc quod aliquis motus sit naturalis, sufficit naturalis aptitudo interioris principii passivi. Sic enim generatio simplicium corporum dicitur naturalis, et etiam motus cælestium corporum; nam principium activum cœlestium corporum non est natura, sed intellectus; principium etiam generationis simplicium corporum est extrinsecus. Sed ad virtutem inest homini aptitudo naturalis; dicit enim Philosophus in II *Ethic.* in princ., « Innatis quidem nobis a natura suscipere, perfectis autem ab assuetudine. » Ergo videtur quod virtus est naturalis.

19. Præterea, illud quod inest homini a nativitate, est naturale. Sed secundum Philosophum in VI *Ethic.*, cap. XIII parum a princ., quidam confestim a nativitate videntur esse fortes et temperati, et secundum alias virtutes dispositi; et Job XXXI, 18: « *Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum.* » Ergo virtutes sunt homini naturales.

20. Præterea, natura non deficit in necessariis. Sed virtutes sunt homini necessariæ ad finem ad quem naturaliter ordinatur, scilicet ad felicitatem, quæ est actus virtutis perfectæ. Ergo virtutes habet homo a natura.

Sed contra, naturalia per peccatum non amittuntur: unde Dionysius dicit, cap. IV *De divin nomin.*, § XXIII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 726, quod data naturalia in dæmonibus permanent. Sed virtutes per peccatum amittuntur. Ergo non sunt naturales.

Præterea, ea quæ insunt naturaliter, et ea quæ sunt a natura, neque assuescimus neque dissuescimus. Sed ea quæ sunt virtutis, possumus assuescere et dissuescere. Ergo virtutes non sunt naturales.

Præterea, ea quæ insunt naturaliter, communiter insunt omnibus. Sed virtutes non insunt communiter omnibus, cum quibusdam insint vitia contraria virtutibus.

Præterea, naturalibus neque meremur neque demeremur, quia sunt in nobis. Sed virtutibus meremur, sicut et vitiis demeremur. Ergo virtutes et vitia non sunt naturalia.

Respondeo dicendum quod secundum quod diversificati sunt aliqui circa productionem formarum naturalium, ita diversificati sunt circa adeptionem scientiarum et virtutum. Fuerunt enim aliqui qui posuerunt formas præexistere in materia secundum actum, latenter autem; et quod per agens naturale reducuntur de occulto in manifestum. Et hæc fuit opinio Anaxagoræ, I *Phys.*, com. XXXVII a med.; qui posuit omnia esse in omnibus, ut ex omnibus omnia generari possent. Alii autem dixerunt, formas esse totaliter ab extrinseco, vel participatione idearum, ut posuit Plato, I *Metaph.*, com. VI, vel intelligentia agente, ut posuit Avicenna; et quod agentia naturalia disponunt solummodo materiam ad formam. Tertia est via Aristotelis media, II *De gener animal.*, cap. III, XVIII et XIX, quæ ponit, quod formæ præexistunt in potentia materiæ, sed reducuntur in actum per agens exterius naturale. Similiter etiam et circa scientias et virtutes aliqui dixerunt quod scientiæ et virtutes insunt nobis a natura, et quod per studium solummodo tolluntur impedimenta scientiæ et virtutis; et hoc videtur Plato posuisse, ex I *Metaph.*, com. VI; qui posuit scientias et virtutes causari in nobis per participationem formarum separatarum; sed anima impediebatur ab earum usu per unionem ad corpus; quod impedimentum tolli oportebat per studium scientiarum, et exercitium virtutum. Alii vero dixerunt, quod scientiæ et virtutes sunt in nobis ex influxu intelligentiæ agentis, ad cujus influentiam recipiendam homo disponitur per studium et exercitium. Tertia est opinio media, quod scientiæ et virtutes secundum aptitudinem insunt nobis a natura; sed earum perfectio non est nobis a natura. Et hæc opinio melior est; quia sicut circa formas naturales nihil derogat virtus naturalium agentium; ita circa adeptionem scientiæ et virtutis studio et exercitio suam efficaciam conservat. Sciendum tamen est quod aptitudo perfectionis et formæ in aliquo subjecto potest esse dupliciter. Uno modo secundum potentiam passivam tantum; sicut in materia aeris est aptitudo ad formam ignis. Alio modo secundum potentiam passivam et activam simul: sicut in corpore sanabili est aptitudo ad sanitatem; quia corpus est susceptivum sanitatis. Et hoc modo in homine est aptitudo naturalis ad virtutem; partim quidem secundum naturam speciei, prout aptitudo ad virtutem est com-

munis omnibus hominibus ; et partim secundum naturam individui, secundum quod quidam præ aliis sunt apti ad virtutem.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod in homine triplex potest esse subjectum virtutis, sicut ex superioribus patet ; scilicet intellectus, voluntas, et appetitus inferior, qui in concupiscibilem et irascibilem dividitur. In unoquoque autem est considerare aliquo modo et susceptibilitatem virtutis, et principium activum virtutis. Manifestum est enim quod in parte intellectiva est intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, in quorum cognitione consistit intellectualis virtus ; et intellectus agens, cujus lumine intelligibilia fiunt actu ; quorum quædam statim a principio naturaliter homini innotescunt absque studio et inquisitione ; et hujusmodi sunt principia prima, non solum in speculativis, ut : Omne totum est majus sua parte, et similia ; sed etiam in operativis, ut malum esse fugiendum, et hujusmodi : hæc autem naturaliter nota, sunt principia totius cognitionis sequentis, quæ per studium acquiritur ; sive sit practica, sive sit speculativa. Similiter autem circa voluntatem manifestum est quod est aliquod principium activum naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem ; finis autem in operativis habet rationem principii naturalis ; ergo inclinatio voluntatis est quoddam principium activum respectu omnis dispositionis, quæ per exercitium in parte affectiva acquiritur. Manifestum autem est quod ipsa voluntas, inquantum est potentia ad utrumlibet se habens, in his quæ sunt ad finem, est susceptiva habitualis inclinationis in hæc vel in illa. Irascibilis autem et concupiscibilis naturaliter sunt obaudibiles rationi ; unde naturaliter sunt susceptivæ virtutis, quæ in eis perficitur, secundum quod disponuntur ad bonum rationis sequendum. Et omnes prædictæ inchoationes virtutum consequuntur naturam speciei humanæ, unde et omnibus sunt communes. Est autem aliqua inchoatio virtutis quæ consequitur naturam individui, secundum quod aliquis homo ex naturali complexione vel cœlesti impressione inclinatur ad actum alicujus virtutis ; et hæc quidem inclinatio est quædam virtutis inchoatio ; non tamen est virtus perfecta ; quia ad virtutem perfectam requiritur moderatio rationis : unde et in definitione virtutis ponitur, quod est electiva medii secundum rationem rectam. Si enim aliquis absque rationis discretione inclinationem hujusmodi sequeretur, frequenter peccaret. Et sicut hæc virtutis inchoatio absque rationis opere, perfectæ virtutis rationem non habet, ita nec aliqua præmissarum. Nam ex universalibus principiis in specialia pervenitur per inquisitionem rationis. Rationis etiam officio ex appetitu ultimi finis homo deducitur in ea quæ sunt convenientia illi fini. Ipsa etiam ratio imperando irascibilem et concupiscibilem facit sibi esse subjectas. Unde manifestum est quod ad consummationem virtutis requiritur opus rationis ; sive virtus sit in intellectu, sive sit in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili. Hæc tamen est consummatio, quod ad virtutem inferioris partis ordinatur inchoatio virtutis quæ est in superiori ; sicut ad virtutem quæ est in voluntate, aptus redditur homo et per inchoationem virtutis quæ est in voluntate, et per eam quæ est in intellectu ; ad virtutem vero quæ est in irascibili et concupiscibili, per inchoationem virtutis quæ est in eis, et per eam quæ est in superioribus ; sed non e converso. Unde etiam manifestum est, quod ratio, quæ est superior, operatur ad completionem omnis virtutis. Dividitur autem principium operativum quod est ratio, contra principium operativum [1] quod est natura, ut patet in II *Phys.*, com XLIX ; eo quod rationalis potestas est ad opposita, natura autem ordinatur ad unum. Unde manifestum est quod perfectio virtutis non est a natura, sed a ratione.

Ad primum ergo dicendum quod virtutes dicuntur naturales, quantum ad naturales inchoationes virtutum quæ insunt homini, non quantum ad earum perfectionem.

Et similiter dicendum ad secundum, tertium, quartum, et quintum.

Ad sextum dicendum quod posse bonum simpliciter inest nobis a natura, eo quod potentiæ sunt naturales ; velle autem et scire est nobis aliquo modo a natura, scilicet secundum quamdam inchoationem in universali ; sed hoc non sufficit

[1] Al. : « a principio operativo. »

ad virtutem : requiritur autem ad bonam operationem, quæ est effectus virtutis, quod homo prompte et infallibiliter ut in pluribus bonum attingat : quod non potest aliquis facere sine habitu virtutis : sicut etiam manifestum est quod aliquis in universali scit opus artis facere, ut puta argumentari, vel secare, aut aliquid hujusmodi facere ; sed ad hoc quod prompte et sine errore faciat, requiritur quod habeat artem ; et similiter est in virtute.

Ad septimum dicendum quod ex natura habet homo aliqualiter quod declinet malitiam ; sed ad hoc quod hoc prompte faciat et infallibiliter, requiritur habitus virtutis.

Ad octavum dicendum quod virtus non dicitur partim a natura esse eo quod aliqua pars ejus sit a natura, et aliqua non ; sed quia secundum aliquem modum essendi imperfectum est a natura ; scilicet secundum potentiam et aptitudinem.

Ad nonum dicendum quod Deus est per se perfectus in bonitate ; unde nullo indiget ad bonitatem consequendam. Substantiæ autem superiores et ei propinquæ, paucis indigent ad consequendam perfectionem bonitatis ab ipso. Homo autem, qui est magis remotus, pluribus indiget ad assecutionem perfectæ bonitatis, quia est capax beatitudinis. Quæ autem creaturæ non sunt capaces beatitudinis, paucioribus indigent quam homo. Unde homo est dignior eis, licet pluribus indigeat ; sicut ille qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis, est melius dispositus quam ille qui non potest consequi nisi parvam, sed per modica exercitia.

Ad decimum dicendum quod ad ea quæ sunt unius virtutis posset esse inclinatio naturalis ; sed ad ea quæ sunt omnium virtutum, non posset esse inclinatio a natura ; quia dispositio naturalis quæ inclinat ad unam virtutem, inclinat ad contrarium alterius virtutis ; puta, qui est dispositus secundum naturam ad fortitudinem, quæ est in prosequendo ardua, est minus dispositus ad mansuetudinem, quæ consistit in refrenando passiones irascibilis ; unde videmus quod animalia quæ naturaliter inclinantur ad actum alicujus virtutis, inclinantur ad vitium contrarium alteri virtuti ; sicut leo, qui naturaliter est audax, est etiam naturaliter crudelis. Et hæc quidem naturalis inclinatio ad hanc vel illam virtutem sufficit aliis animalibus, quæ non possunt consequi perfectum bonum secundum virtutem, sed consequuntur qualecumque determinatum bonum ; homines autem nati sunt pervenire ad perfectum bonum secundum virtutem ; et ideo oportet quod habeant inclinationem ad omnes actus virtutum : quod cum non possit esse a natura, oportet quod sit secundum rationem, in qua existunt semina omnium virtutum.

Ad undecimum dicendum quod medium virtutis non est determinatum secundum naturam, sicut est determinatum medium mundi, in quod tendunt gravia ; sed oportet quod medium virtutis determinetur secundum rationem rectam, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. vi. Quia quod est mediocre uni, est parum vel multum alteri.

Ad duodecimum dicendum quod modus, species et ordo constituunt quodlibet bonum, ut dicit Augustinus in lib. *De natura boni*, cap. iii ; unde modus, species et ordo, in quibus consistit bonum naturæ, naturaliter adsunt homini, nec per peccatum privantur ; sed peccatum dicitur esse privatio modi, speciei et ordinis, secundum quod in his consistit bonum virtutis.

Ad decimumtertium dicendum quod voluntas non exit in actum suum per aliquas species ipsam informantes, sicut intellectus possibilis ; et ideo requiritur aliquis naturalis habitus in voluntate ad naturale desiderium ; et præcipue cum ex habitu naturali intellectus moveatur voluntas, inquantum bonum intellectum est objectum voluntatis.

Ad decimumquartum dicendum quod licet principium virtutis sit intra hominem, scilicet ratio, tamen hoc principium non agit per modum naturæ ; et ideo quod ab ea est, non dicitur naturale.

Et similiter dicendum est ad decimumquintum.

Ad decimumsextum dicendum quod malitia eorum erat naturalis, inquantum erat in consuetudinem reducta, prout consuetudo est altera natura. Nos autem eramus natura filii iræ propter peccatum originale, quod est peccatum naturæ.

Ad decimumseptimum dicendum quod naturale est quod vires inferiores sint subjicibiles rationi, non autem quod sint secundum habitum subjectæ.

Ad decimumoctavum dicendum quod motus dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem mobilis, quando

movens movet ad unum determinate per modum naturæ; sicut generans in elementis, et motor corporum cœlestium; sic autem non est in proposito; unde ratio non sequitur.

Ad decimumnonum dicendum quod illa inclinatio naturalis ad virtutem, secundum quam quidam mox a nativitate sunt fortes et temperati, non sufficit ad perfectam virtutem, ut dictum est in corp. art.

Ad vicesimum dicendum quod natura non deficit homini in necessariis; licet enim non det omnia quæ sunt ei necessaria, tamen dat ei unde possit ~~omnia~~ omnia necessaria acquirere secundum rationem, et quæ ei deserviunt.

ARTICULUS IX.

Utrum virtutes acquirantur ex actibus.

Nono quæritur, utrum virtutes acquirantur ex actibus. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus, ut II *Sentent.*, dist. XVIII, refertur ex lib. VI *Cont. Julianum*, cap. VI, quod virtus est « bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. » Sed illud quod fit ex actibus nostris, non operatur Deus in nobis. Ergo virtus non causatur ex actibus nostris.

2. Præterea, Augustinus dicit super illud Apostoli, Rom. XIV, 23 : *Omne quod non est ex fide, peccatum est :* « Omnium infidelium vita peccatum est, et nihil est bonum sine summo bono ; ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus. » Ex quo habetur quod virtus non potest esse sine fide. Fides autem non est ex operibus nostris, sed ex gratia, ut patet Ephes. II, 8 : *Gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis : ne quis glorietur; Dei enim donum est.* Ergo virtus non potest causari ex actibus nostris.

3. Præterea, Bernardus dicit quod incassum quis ad virtutem laborat, nisi a Domino eam sperandam putet. Quod autem speratur obtinendum a Deo, non causatur ex actibus nostris. Virtus ergo non causatur ex actibus nostris.

4. Præterea, continentia est minus virtute, ut patet per Philosophum in VII *Eth.*, cap. I. Sed continentia non est in nobis nisi ex divino munere; dicitur enim Sapient. VIII, 21 : *Scio* * *quod non possum esse continens, nisi Deus det.* Ergo nec virtutes possumus acquirere ex nostris actibus, sed solum ex dono Dei. * *Scivi quoniam aliter non possem.*

5. Præterea, Augustinus dicit, quod homo non potest vitare peccatum sine gratia. Sed per virtutem vitatur peccatum; non enim potest esse homo simul vitiosus et virtuosus. Ergo virtus non potest esse sine gratia; non ergo potest acquiri ex actibus.

6. Præterea, per virtutem pervenitur ad felicitatem. Nam felicitas, virtutis est præmium, ut Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. IX. Si ergo ex actibus nostris acquiratur virtus, ex actibus nostris possumus pervenire ad vitam æternam, quæ est hominis ultima felicitas, sine gratia; quod est contra Apostolum, Roman. VI, 23 : *Gratia Dei vita æterna.*

7. Præterea, virtus computatur inter maxima bona, secundum Augustinum, lib. *De libero arbitrio*, quia virtute nullus male utitur. Sed maxima bona sunt a Deo, secundum illud Jacob. I, 17 : *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum.* Ergo videtur quod virtus non sit in nobis nisi ex dono Dei.

8. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. *De lib. arbit.*, lib. I, cap. XIX, et I *Retract.*, cap. IX a med., nihil potest formare seipsum. Sed virtus est quædam forma animæ. Ergo homo non potest in se per suos actus causare virtutem.

9. Præterea, sicut intellectus a principio est in potentia essentiali ad scientiam, ita vis affectiva ad virtutem. Sed intellectus in potentia essentiali existens, ad hoc ut reducatur in actum scientiæ, indiget motore extrinseco, scilicet doctore ad hoc quod scientiam acquirat in actu. Ergo similiter ad hoc quod homo virtutem acquirat, indiget aliquo agente exteriori, et non sufficiunt ad hoc actus proprii.

10. Præterea, acquisitio fit per receptionem. Actio autem non fit per receptionem, sed magis per emissionem vel exitum actionis ab agente. Ergo per hoc quod aliquid agimus, non acquiritur virtus in nobis.

11. Præterea, si per actum nostrum virtus in nobis acquiritur; aut acquiritur per unum, aut per plures. Non per unum; quia ex uno non efficitur aliquis studiosus, ut dicitur II *Eth.*, cap. IV, et lib. V, cap. VI; similiter etiam nec ex multis;

quia multi actus, cum non sit simul, non possunt simul aliquem effectum inducere. Ergo videtur quod nullo modo virtus in nobis causetur ex actibus nostris.

12. Præterea, Avicenna dicit, quod virtus est potentia essentialiter rebus attributa ad suas peragendas operationes. Sed id quod essentialiter attribuitur rei, non causatur ex actu ejus. Ergo virtus non causatur ex actu habentis virtutem.

13. Præterea, si virtus causatur ex actibus nostris; aut ex actibus virtuosis, aut ex actibus vitiosis. Non ex vitiosis, quia illi magis destruunt virtutem; similiter nec ex virtuosis, quia illi præsupponunt virtutem. Ergo nullo modo causatur ex actibus nostris virtus in nobis.

14. Sed diceretur quod virtus causatur ex actibus virtuosis imperfectis. — Sed contra, nihil agit ultra suam speciem. Si ergo actus præcedentes virtutem sunt imperfecti, videtur quod non possunt causare virtutem perfectam.

15. Præterea, virtus est ultimum potentiæ, ut dicitur in I *Cœli et Mundi*. Sed potentia est naturalis. Ergo virtus est naturalis, et non ex operibus acquisita.

16. Præterea, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. VI, virtus est quæ bonum reddit habentem. Sed homo est bonus secundum suam naturam. Ergo virtus hominis est ei a natura, et non ex actibus acquisita.

17. Præterea, ex frequentia actus naturalis non acquiritur novus habitus.

18. Præterea, omnia habent esse a sua forma. Sed gratia est forma virtutum : nam sine gratia virtutes dicuntur esse informes. Ergo virtutes sunt a gratia, et non ab actibus.

19. Præterea, secundum Apostolum, II Corinth. XII, 9, *virtus in infirmitate perficitur*. Sed infirmitas magis est passio quam actio. Ergo virtus magis causatur ex passione quam ex actibus.

20. Præterea, cum virtus sit qualitas; mutatio quæ est secundum virtutem, videtur esse alteratio : nam alteratio est motus in qualitate. Sed alteratio passio tantum est in parte animæ sensitivæ, ut patet per Philosophum in VII *Physic.* Si ergo virtus acquiritur ex actibus nostris per quamdam passionem et alterationem; sequetur quod virtus sit in parte sensitiva; quod est contra Augustinum, qui dicit, loc. cit. in arg. I, quod est bona qualitas mentis.

21. Præterea, per virtutem habet aliquis rectam electionem de fine, ut dicitur X *Ethic.*, cap. VIII. Sed habere rectam electionem de fine, non videtur esse in potestate nostra : quia qualis unusquisque est, talis finis ei videtur, ut dicitur III *Ethic.*, cap. V, a med. Hoc autem contingit nobis ex naturali complexione, vel ex impressione corporis cœlestis. Ergo non [1] est in potestate nostra acquirere virtutes : non ergo causantur ex actibus nostris.

22. Præterea, ea quæ sunt naturalia, neque assuescimus neque dissuescimus. Sed quibusdam hominibus insunt naturales inclinationes ad aliqua vitia, sicut et ad virtutes. Ergo hujusmodi inclinationes non possunt tolli per assuetudinem actuum. Eis autem manentibus non possunt in nobis esse virtutes. Ergo virtutes non possunt in nobis acquiri per actus.

Sed contra, Dionysius dicit IV cap. *De divin. nomin.*, § XXX, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 731. quod bonum est virtuosius quam malum. Sed ex malis actibus causantur in nobis habitus vitiorum. Ergo ex bonis actibus causantur in nobis habitus virtutum.

Præterea, secundum Philosophum in II *Ethic.*, operationes sunt causæ ejus quod est nos studiosos esse. Hoc autem est per virtutem. Ergo virtus causatur in nobis ex actibus.

Præterea, ex contrariis sunt generationes et corruptiones. Sed virtus corrumpitur ex malis actibus. Ergo ex bonis actibus generatur.

Respondeo dicendum quod cum virtus sit ultimum potentiæ, ad quod quælibet potentia se extendit ut faciat operationem, quod est operationem esse bonam; manifestum est quod virtus uniuscujusque rei est per quam operationem bonam producit. Quia vero omnis res est propter suam operationem, unumquodque autem bonum est secundum quod bene se habet ad suum finem; oportet quod per virtutem propriam unaquæque res sit bona, et bene operetur. Bonum autem proprium uniuscujusque rei est aliud ab eo quod est proprium alterius : diversorum enim perfectibilium sunt di-

[1] Al. : « deest non. »

versæ perfectiones; unde et bonum hominis est aliud a bono equi et a bono lapidis. Ipsius etiam hominis secundum diversas sui considerationes accipitur diversimode bonum. Non enim idem est bonum hominis inquantum est homo, et inquantum est civis : nam bonum hominis inquantum est homo, est ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis, nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis; bonum autem hominis inquantum est civis, est ut ordinetur secundum civitatem quantum ad omnes : et propter hoc Philosophus dicit, III *Politic.*, quod non est eadem virtus hominis inquantum est bonus, et hominis inquantum est bonus civis. Homo autem non solum est civis terrenæ civitatis, sed est particeps civitatis cœlestis Hierusalem, cujus rector est Dominus, et cives Angeli et Sancti omnes, sive regnent in gloria et quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris, secundum illud Apostoli, Ephes. II, 19 : *Estis cives Sanctorum, et domestici Dei, etc.* Ad hoc autem quod homo hujus civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam Dei. Nam manifestum est quod virtutes illæ quæ sunt hominis inquantum est hujus civitatis particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia; unde non causantur ab actibus nostris, sed ex divino munere nobis infunduntur. Virtutes autem quæ sunt hominis in eo quod est homo, vel in eo quod est terrenæ civitatis particeps, non excedunt facultatem humanæ naturæ; unde eas per sua naturalia homo potest acquirere, ex actibus propriis : quod sic patet. Dum enim aliquis habet naturalem aptitudinem ad perfectionem aliquam; si hæc aptitudo sit secundum principium passivum tantum, potest eam acquirere; sed non ex actu proprio, sed ex actione alicujus exterioris naturalis agentis; sicut aer recipit lumen a sole. Si vero habeat aptitudinem naturalem ad perfectionem aliquam secundum activum principium et passivum simul, tunc per actum proprium potest ad illam pervenire; sicut corpus hominis infirmi habet naturalem aptitudinem ad sanitatem. Et quia subjectum est naturaliter receptivum sanitatis, propter virtutem naturalem activam quæ inest ad sanandum; ideo absque actione exterioris agentis infirmus interdum sanatur. Ostensum est autem in præcedendi quæstione, quod aptitudo naturalis ad virtutem quam habet homo, est secundum principia activa et passiva; quod quidem ex ipso ordine potentiarum apparet. Nam in parte intellectiva est principium quasi passivum intellectus possibilis, qui reducitur in suam perfectionem per intellectum agentem. Intellectus autem in actu movet voluntatem : nam bonum intellectus est finis qui movet appetitum; voluntas autem mota a ratione, nata est movere appetitum sensitivum, scilicet irascibilem et concupiscibilem, quæ natæ sunt obedire rationi; unde etiam manifestum est, quod quælibet virtus faciens operationem hominis bonam, habet proprium actum in homine, qui sui actione potest ipsam reducere in actum; sive sit in intellectu, sive in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili. Diversimode tamen reducitur in actum virtus quæ est in parte intellectiva, et quæ est in parte appetitiva. Nam actio intellectus, et cujuslibet cognoscitivæ virtutis, est secundum quod aliqualiter assimilatur cognoscibili; unde virtus intellectualis fit in parte intellectiva, secundum quod per intellectum agentem fiunt species intellectæ in ipsa vel actu vel habitu. Actio autem virtutis appetitivæ consistit in quadam inclinatione ad appetibile; unde ad hoc quod fiat virtus in parte appetitiva, oportet quod detur ei inclinatio ad aliquid determinatum. Sciendum est autem, quod inclinatio rerum naturalium consequitur formam; et ideo est ad unum, secundum exigentiam formæ; qua remanente, talis inclinatio tolli non potest, nec contraria induci; et propter hoc, res naturales neque assuescunt aliquid neque dissuescunt : quantumcumque enim lapis sursum feratur, nunquam hoc assuescet; sed semper inclinatur ad motum deorsum. Sed ea quæ sunt ad utrumlibet non habent aliquam formam ex qua declinent ad unum determinate; sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum; et hoc ipso quod determinantur ad ipsum, quodammodo disponuntur in idem; et cum multoties inclinantur, determinantur ad idem a proprio movente, et firmatur in eis inclinatio determinata in illud; ita quod ista dispositio superinducta est quasi quædam forma per modum naturæ tendens in unum. Et propter hoc dicitur quod consuetudo est altera natura. Quia igitur vis appetitiva se habet ad utrumlibet, non

tendit in unum nisi secundum quod a ratione determinatur in illud. Cum igitur ratio multoties inclinet virtutem appetitivam in aliquid unum, fit quædam dispositio firmata in vi appetitiva, per quam inclinatur in unum [1] quod consuevit; et ista dispositio sic firmata est habitus virtutis. Unde, si recte consideretur, virtus appetitivæ partis nihil est aliud quam quædam dispositio, sive forma, sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione. Et propter hoc, quantumcumque sit fortis dispositio in vi appetitiva ad aliquid, non potest habere rationem virtutis, nisi sit ibi id quod est rationis; unde et in definitione virtutis ponitur ratio : dicit enim Philosophus, II *Ethic.*, cap. VI, quod virtus est habitus electivus in mente consistens determinata specie, prout sapiens determinabit.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de virtutibus secundum quod ordinantur ad æternam beatitudinem.

Et sic dicendum ad secundum, tertium et quartum.

Ad quintum dicendum quod virtus acquisita facit declinare a peccato non semper, sed ut in pluribus : quia et ea quæ naturaliter accidunt, ut in pluribus eveniunt. Nec propter hoc sequitur, quod simul aliquis sit virtuosus et vitiosus, quia unus actus potentiæ [2] neque habitum vitii neque habitum virtutis acquisitæ tollit; et non potest per virtutem acquisitam declinare ab omni peccato. Non enim per eas vitatur peccatum infidelitatis; et alia peccata quæ virtutibus infusis opponuntur.

Ad sextum dicendum quod per virtutes acquisitas non pervenitur ad felicitatem cælestem, sed ad quamdam felicitatem quam homo natus est acquirere per propria naturalia in hac vita secundum actum perfectæ virtutis, de qua Aristoteles tractat, in X *Metaphysic.*

Ad septimum dicendum quod virtus acquisita non est maximum bonum simpliciter, sed maximum in genere humanorum bonorum; virtus autem infusa est maximum bonum simpliciter, inquantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est Deus.

Ad octavum dicendum quod idem secundum idem non potest seipsum formare; sed quando in aliquo uno est aliquod principium activum et aliud passivum, seipsum formare potest secundum partes, ita scilicet quod una pars ejus sit formans, et alia formata; sicut aliquid movet seipsum, ita quod una pars ejus est movens, et alia mota, ut dicitur VIII *Phys.*, com. VIII et XXX. Sic autem est in generatione virtutis, ut ostensum est in corp. art.

Ad nonum dicendum quod sicut in intellectu scientia acquiritur non solum per inventionem, sed etiam per doctrinam, quæ est ab alio; ita etiam in acquisitione virtutis homo juvatur per correctionem et disciplinam, quæ est ab alio; qua aliquis tanto minus indiget, quanto de se est magis dispositus ad virtutem; sicut et aliquis quanto perspicacioris est ingenii, tanto minus indiget exteriori doctrina.

Ad decimum dicandum quod ad actionem hominis concurrunt virtutes activæ et passivæ; et licet a virtutibus, inquantum activæ, fiat emissio, et in eis nihil recipiatur; tamen passivis inquantum passivæ, competit acquirere aliquid per receptionem; unde in potentia quæ est tantum activa, ut in intellectu agente. non acquiritur aliquis habitus per actionem.

Ad undecimum dicendum quod quando actio agentis est efficacior, tanto velocius inducit formam; et ideo videmus in intellectualibus, quod per unam demonstrationem, quæ est efficax, causatur in nobis scientia; opinio autem, licet sit minor scientia, non causatur in nobis per unum syllogismum dialecticum; sed requiruntur plures propter eorum debilitatem. Unde et in agibilibus, quia operationes animæ non sunt efficaces sicut in demonstrationibus, propter hoc quod agibilia sunt contingentia et probabilia; ideo unus actus non sufficit ad causandum virtutem sed requiruntur plures; et licet illi plures non sint simul, tamen habitum virtutis causare possunt; quia primus actus facit aliquam dispositionem; et secundus actus inveniens materiam dispositam, adhuc eam magis disponit; et tertius adhuc amplius ; et sic ultimus actus agens in virtute omnium præcedentium complet generationem virtutis, sicut accidit de multis guttis cavantibus lapidem.

[1] Al. : « in via. »

[2] Al. : « potentia. »

Ad duodecimum dicendum quod Avicenna intendit definire virtutem naturalem, quæ sequitur formam quæ est principium essentiale; unde illa definitio non est ad propositum.

Ad decimumtertium dicendum quod virtus generatur ex actibus quodammodo virtuosis, et quodammodo non virtuosis. Actus enim præcedentes virtutem, sunt quidem virtuosi quantum ad id quod agitur, inquantum scilicet homo agit fortia et justa; non autem quantum ad modum agendi : quia ante habitum virtutis acquisitum non agit homo opera virtutis eo modo quo virtuosus agit, scilicet prompte absque dubitatione et delectabiliter absque difficultate.

Ad decimumquartum dicendum quod ratio est nobilior virtute generata in parte appetitiva, cum talis virtus non sit nisi quædam participatio rationis. Actus igitur qui virtutem præcedit, potest causare virtutem, inquantum est a ratione, a qua habet id quod perfectionis in ea est. Imperfectio enim ejus est in potentia appetitiva, in qua nondum est causatus habitus, per quem homo delectabiliter et expedite id quod est ex imperio rationis, consequatur.

Ad decimumquintum dicendum quod virtus dicitur esse ultimum potentiæ, non quia semper sit aliquid de essentia potentiæ; sed quia inclinat ad id quod ultimo potentia potest.

Ad decimumsextum dicendum quod homo secundum naturam suam est bonus secundum quid, non autem simpliciter. Ad hoc autem quod aliquid sit bonum simpliciter, requiritur quod sit totaliter perfectum; sicut ad hoc quod aliquid sit pulchrum simpliciter, requiritur quod in nulla parte sit aliqua deformitas vel turpitudo. Simpliciter autem et totaliter bonus dicitur aliquis ex hoc quod habet voluntatem bonam, quia per voluntatem homo utitur omnibus aliis potentiis; et ideo bona voluntas facit hominem bonum simpliciter; et propter hoc virtus appetitivæ partis secundum quam voluntas fit bona, est quæ simpliciter bonum facit habentem.

Ad decimumseptimum dicendum quod actus qui sunt ante virtutem, possunt quidem dici naturales, secundum quod a naturali ratione procedunt, prout naturale dividitur contra acquisitum; non autem possunt naturales dici, prout naturale dividitur contra id quod est ex ratione. Sic autem dicitur quod naturalia non dissuescimus neque assuescimus, secundum quod natura contra rationem dividitur.

Ad decimumoctavum dicendum quod gratia dicitur esse forma virtutis infusæ; non tamen ita quod ei det esse specificum; sed inquantum per eam informatur aliqualiter actus ejus; unde non oportet quod virtus politica sit per infusionem gratiæ.

Ad decimumnonum dicendum quod virtus perficitur in infirmitate; non quia infirmitas causat virtutem, sed quia dat occasionem alicui virtuti, scilicet humilitati; est etiam materia alicujus virtutis, scilicet patientiæ, et etiam caritatis, inquantum aliquis infirmitati proximi subvenit; et naturaliter est signum virtutis; quia tanto anima virtuosior demonstratur, quanto infirmius corpus ad actum virtutis movet.

Ad vicesimum dicendum quod proprie loquendo non dicitur aliquid alterari secundum quod adipiscitur propriam perfectionem; unde, cum virtus sit propria perfectio hominis, non dicitur homo alterari secundum quod acquirit virtutem; nisi forte per accidens, secundum quod immutatio sensibilis partis animæ in qua sunt animæ passiones pertinet ad virtutem.

Ad vicesimumprimum dicendum quod homo potest dici qualis vel secundum qualitatem quæ est in parte intellectiva; et sic non dicitur qualis ex naturali complexione corporis, neque ex impressione corporis cœlestis, cum pars intellectiva sit absoluta ab omni corpore : vel potest dici homo qualis secundum dispositionem quæ est in parte sensitiva ; quæ quidem potest esse ex naturali complexione corporis, vel ex impressione corporis cœlestis. Tamen quia hæc pars naturaliter obedit rationi, ideo potest per assuetudinem diminui, vel totaliter tolli.

Et per hoc patet responsio ad vicesimum secundum ; nam secundum hanc dispositionem quæ est in parte sensitiva, dicuntur aliqui habere naturalem inclinationem ad vitium vel virtutem, etc.

ARTICULUS X.

Utrum sint aliquæ virtutes homini ex infusione. — I-II, quæst. LVI, art. II ; et III Sent., dist. XXXIII, quæst. I, art. II.

Decimo quæritur, utrum sint aliquæ

virtutes homini ex infusione. Et videtur quod non. Quia in VII *Physic.*, com. xviii, dicitur : « Unumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem. » Propria autem virtus uniuscujusque est ejus naturalis perfectio. Ergo ad perfectionem hominis sufficit sibi virtus connaturalis. Hæc autem est quæ per principia naturalia causari potest. Non igitur requiritur ad perfectionem hominis quod habeat aliquam virtutem ex infusione.

2. Sed dicebatur quod oportet hominem perfici per virtutem non solum in ordine ad connaturalem finem, sed etiam in ordine ad supernaturalem, qui est beatitudo vitæ æternæ, ad quam ordinatur homo per virtutes infusas. — Sed contra, natura non deficit in necessariis. Sed illud quo indiget homo ad consecutionem ultimi finis, est sibi necessarium. Ergo hoc potest habere per principia naturalia ; non ergo indiget ad hoc infusione virtutis.

3. Præterea, semen agit in virtute ejus a quo emittitur. Aliter enim semen animalis cum sit imperfectum, non posset sua actione [1] perducere ad speciem perfectam. Sed semina virtutum sunt nobis immissa a Deo ; ut enim dicitur in *Glossa* super illud Hebr. i, 2 : *Cum sit splendor gloriæ.* « Deus inseminavit omni animæ initia intellectus et sapientiæ. » Ergo hujusmodi semina agunt in virtute Dei. Cum igitur [2] ex hujusmodi seminibus causetur virtus acquisita, videtur quod virtus acquisita possit ducere ad fruitionem Dei, in qua consistit beatitudo vitæ æternæ.

4. Præterea, virtus ordinat ordinem ad beatitudinem vitæ æternæ, in quantum est actus meritorius. Sed actus virtutis acquisitæ potest esse meritorius vitæ æternæ, si sit gratia informatus. Ergo ad beatitudinem vitæ æternæ non est necessarium habere virtutes infusas.

5. Præterea, radix merendi caritas est. Si igitur necessarium esset habere virtutes infusas ad merendum vitam æternam, videtur quod sola caritas sufficeret; et ita non oportet habere aliquas virtutes infusas.

6. Præterea, virtutes morales necessariæ sunt ad hoc quod inferiores vires rationi subdantur. Sed per virtutes acquisitas sufficienter rationi subduntur. Non ergo necessarium est quod sint aliquæ virtutes infusæ morales ad hoc quod ratio ordinetur ad aliquem specialem finem ; sed sufficit quod ratio hominis in illum supernaturalem finem dirigatur. Hoc autem sufficienter fit per fidem. Ergo non oportet habere aliquas alias virtutes infusas.

7. Præterea, id quod fit virtute divina, non differt specie ab eo quod fit operatione naturæ. Eadem enim specie est sanitas quam aliquis miraculose recuperat, et quam natura operatur. Si igitur sit aliqua virtus infusa, quæ a Deo esset in nobis, et aliqua acquisita per actus nostros ; non propter hoc specie differrent ; puta, si sit temperantia acquisita , et temperantia infusa. Duæ autem formæ quæ sunt unius speciei, non possunt simul esse in eodem subjecto. Ergo non potest esse quod ille qui habet temperantiam acquisitam, habeat temperantiam infusam.

8. Præterea, species virtutis ex actibus cognoscitur. Sed sunt idem specie actus temperantiæ infusæ et acquisitæ. Ergo et virtutes specie eædem. Probatio mediæ. Quæcumque conveniunt in materia et forma, sunt unius speciei. Sed actus temperantiæ infusæ et acquisitæ conveniunt in materia ; uterque enim est circa delectabilia tactus ; conveniunt etiam in forma, quia uterque in medietate consistit. Ergo actus temperantiæ infusæ et actus temperantiæ acquisitæ sunt ejusdem speciei.

9. Sed dicendum quod differunt specie, eo quod ordinantur ad alium et ad alium finem : ex fine enim sumuntur species in moralibus. — Sed contra, secundum id aliqua possunt specie differre a quo sumitur species rei. Sed species in moralibus non sumitur a fine ultimo, sed a fine proximo ; aliter enim omnes virtutes essent unius speciei, cum omnes ad beatitudinem ordinentur sicut ad ultimum finem. Ergo ex ordine ad ultimum finem non possunt dici in moralibus aliqua esse ejusdem speciei, vel specie differe ; et ita temperantia infusa non differt specie a temperantia acquisita, ex hoc quod ordinat hominem in beatitudinem altiorem.

10. Præterea, nullus habitus moralis consequitur speciem ex hoc quod ab ali-

[1] Al. : « ratione. »

[2] Al. : « enim. »

quo habitu movetur. Contingit enim unum habitum moralem moveri vel imperari a diversis secundum speciem; sicut habitus intemperantiæ [1] movetur ab habitu avaritiæ, cum quis mœchatur [2] ut furetur; ab habitu autem crudelitatis, cum quis mœchatur ut occidat. Et e converso diversi habitus secundum speciem ab eodem habitu imperantur; puta cum unus mœchatur ut furetur, alter vero occidit ut furetur. Sed temperantia vel fortitudo, aut aliqua aliarum virtutum moralium, non habet actum ordinatum ad beatitudinem vitæ æternæ, nisi inquantum imperatur a virtute quæ ultimum finem habet pro objecto. Ergo ex hoc non consequitur [3] speciem; et ita per hoc virtus infusa moralis non differt specie a virtute acquisita per hoc quod ordinatur ad finem vitæ æternæ.

11. Præterea, virtus infusa est in mente sicut in subjecto: dicit enim Augustinus, lib. VI *Contra Julianum*, cap. vi, et concione III *In Psal.* cxiii, quod virtus est bona qualitas mentis, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Sed virtutes morales non sunt in mente sicut in subjecto: nam temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium, ut Philosophus dicit III *Ethic.*, cap. x. Ergo virtutes morales non sunt infusæ.

12. Præterea, contraria sunt unius rationis. Sed vitium, quod est contrarium virtuti, nunquam infunditur, sed solum ex actibus nostris causatur. Ergo nec virtutes infunduntur, sed solum ex actibus nostris causantur.

13. Præterea, homo ante acquisitionem virtutis est in potentia ad virtutes. Sed potentia et actus sunt unius generis: omne enim genus dividitur per potentiam et actum, ut patet in III *Physic.* Cum ergo potentia ad virtutem non sit ex infusione, videtur quod nec virtus ex infusione sit.

14. Præterea, si virtutes infunduntur, oportet quod simul infundantur. Cum gratia autem infunditur homini qui in peccato fuit, in actu, tunc non infunduntur sibi habitus virtutum moralium; adhuc enim post contritionem patitur passionum molestias; quod non est virtuosi, sed forte continentis: differt enim continens a temperato per hoc quod continens patitur quidem, sed non deducitur; temperatus autem non patitur, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. ix. Ergo videtur quod virtutes non sint nobis ex infusione gratiæ.

15. Præterea, dicit Philosophus II *Ethic.*, cap. iii, in princ., quod signum generati habitus oportet accipere fientem in operatione delectationem. Sed post contritionem non statim delectabiliter aliquis operatur ea [4] quæ sunt virtutum moralium. Ergo nondum habet habitum virtutum; non ergo virtutes morales causantur in nobis ex infusione gratiæ.

16. Præterea, ponamus quod in aliquo ex multis actibus malis causatus sit aliquis habitus vitiosus: manifestum est quod in uno actu contritionis dimittuntur sibi peccata et infunditur gratia. Per unum autem [5] actum non destruitur habitus acquisitus, sicut nec per unum generatur. Cum igitur cum gratia simul infundantur virtutes morales, sequitur quod habitus virtutis moralis simul sit cum habitu vitii oppositi; quod est impossibile.

17. Præterea, ex eodem generatur virtus, et corrumpitur, ut dicitur, II *Ethic.*, cap. ii, iii et iv. Si igitur virtus non causetur in nobis ex actibus nostris, videtur sequi quod neque ex actibus nostris corrumpatur; et ita sequitur quod aliquis peccando mortaliter non amittat virtutem: quod est inconveniens.

18. Præterea, idem videtur esse mos et consuetudo. Ergo et eadem est virtus moralis, et consuetudinalis. Sed virtus consuetudinalis dicitur ex consuetudine; causatur enim ex frequenti bene agere. Ergo omnis virtus moralis causatur ex actibus et non ex infusione gratiæ.

19. Præterea, si aliquæ virtutes sunt infusæ, oportet quod earum actus sint efficaciores quam actus hominis non habentis virtutes. Sed ex hujusmodi actibus causatur aliquis habitus virtutis in nobis. Ergo et ex actibus virtutum infusarum, si aliquæ sunt tales. Sed sicut dicitur II *Ethic.*, cap i, ii et iv, quales sunt habitus, tales actus reddunt; et quales sunt actus, tales habitus causant. Habitus igitur causati ex actibus virtutum infusarum, sunt ejusdem speciei cum virtutibus infusis. Sequitur igitur quod duæ formæ ejusdem speciei sunt simul in

[1] Al.: « temperantiæ. »
[2] Al.: « movetur. »
[3] Al.: « sequitur. »
[4] Al.: « in ea. »
[5] Al.: « enim. »

eodem subjecto. Hoc est autem impossibile. Ergo impossibile videtur quod sint in nobis aliquæ virtutes non infusæ.

Sed contra, Lucæ ult., 49, dicitur : *Sedete hic in civitate donec* * *induamini virtute ex alto.*

* Quoadusque.

Præterea, Sap. VIII, 7, de divina sapientia dicitur, quod *sobrietatem docet et justitiam etc.* Docet autem spiritus sapientiæ virtutem, eam causando. Ergo videtur quod virtutes morales sint nobis infusæ a Deo.

Præterea, actus virtutum quarumlibet debent esse meritorii ad hoc quod per eas in beatitudinem ducamur. Sed meritum non potest esse nisi gratia. Ergo videtur quod virtutes causantur in nobis ex infusione gratiæ.

Respondeo dicendum quod præter virtutes acquisitas ex actibus nostris, sicut jam dictum est, oportet ponere alias virtutes in homine a Deo infusas. Cujus ratio hinc accipi potest, quod virtutes, ut dicit Philosophus, II *Ethic.*, cap. VI, est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Secundum igitur quod bonum diversificatur in homine, oportet etiam quod et virtus diversificetur; sicut patet quod aliud est bonum hominis inquantum est homo, et aliud inquantum civis. Et manifestum est quod aliquæ operationes possent esse convenientes homini inquantum est homo, quæ non essent convenientes ei secundum quod est civis. Et propter hoc Philosophus dicit in III *Politic.*, cap. III, quod alia est virtus quæ facit hominem bonum, et alia quæ facit civem bonum. Considerandum est autem quod est duplex hominis bonum : unum quidem quod est proportionatum suæ naturæ; aliud autem quod suæ naturæ facultatem excedit. Cujus ratio est, quia oportet quod passivum consequatur perfectiones ab agente diversimode secundum diversitatem agentis : unde videmus quod perfectiones et formæ quæ causantur ex actione naturalis agentis, non excedunt naturalem facultatem recipientis : potentiæ enim passivæ naturali proportionatur virtus activa naturalis. Sed perfectiones et formæ quæ proveniunt ab agente supernaturali infinitæ virtutis, quod Deus est, excedunt facultatem naturæ recipientis; unde anima rationalis, quæ immediate a Deo causatur, excedit capacitatem suæ materiæ, ita quod materia corporalis non potest comprehendere et includere ipsam ; sed remanet aliqua virtus ejus et operatio in qua non communicat materia corporalis; quod non contingit de aliqua aliarum formarum quæ causantur ab agentibus naturalibus. Sicut autem homo suam primam perfectionem, scilicet animam, acquirit ex actione Dei ; ita et ultimam suam perfectionem, quæ est perfecta hominis felicitas, immediate habet a Deo, et in ipso quiescit : quod quidem ex hoc patet quod naturale hominis desiderium in nullo alio quietari potest, nisi in solo Deo. Innatum est enim homini ut ex causatis desiderio quodam moveatur ad inquirendum causas ; nec quiescit illud desiderium quousque perventum fuerit ad primam causam, quæ Deus est. Oportet igitur quod, sicut prima perfectio hominis, quæ est anima rationalis, excedit facultatem materiæ corporalis; ita ultima perfectio ad quam homo potest pervenire, quæ est beatitudo vitæ æternæ, excedat facultatem totius humanæ naturæ. Et quia unumquodque ordinatur ad finem per operationem aliquam ; et ea quæ sunt ad finem oportet esse aliqualiter fini proportionata ; necessarium est esse aliquas hominis perfectiones quibus ordinetur ad finem supernaturalem, quæ excedant facultatem principiorum naturalium hominis. Hoc autem esse non posset, nisi supra principia naturalia aliqua supernaturalia operationum principia homini infundantur a Deo. Naturalia autem operationum principia sunt essentia animæ, et potentiæ ejus, scilicet intellectus et voluntas, quæ sunt principia operationum hominis, inquantum hujusmodi : nec hoc esse potest, nisi intellectus haberet cognitionem principiorum per quæ in aliis dirigeretur, et nisi voluntas haberet naturalem inclinationem ad bonum naturæ sibi proportionatum; sicut in præcedenti quæstione, art. VIII et IX, dictum est. Infunditur igitur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitæ æternæ primo quidem gratia, per quam habet anima quoddam spirituale esse, et deinde fides, spes, et caritas; ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quæ se habent in isto ordine sicut principia naturaliter cognita in ordine connaturalium operationum ; per spem autem et caritatem acquirit voluntas quamdam inclinationem in illud bonum supernaturale ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non

sufficienter ordinatur. Et sicut præter ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem, ut supra, art. præc., dictum est; ita ex divina influentia consequitur homo, præter præmissa supernaturalia principia, aliquas virtutes infusas, quibus perficitur ad operationes ordinandas in finem vitæ æternæ.

Ad primum ergo dicendum quod sicut secundum primam perfectionem homo est perfectus dupliciter; uno modo secundum nutritivam et sensitivam, quæ quidem perfectio non excedit capacitatem materiæ corporalis; alio modo secundum partem intellectivam, quæ naturalem et corporalem excedit; et secundum hanc simpliciter est homo perfectus, primo autem modo secundum quid; ita et quantum ad perfectionem finis, dupliciter homo potest esse perfectus; uno modo secundum capacitatem suæ naturæ, alio modo secundum quamdam supernaturalem perfectionem; et sic dicitur homo perfectus esse simpliciter; primo autem modo secundum quid. Unde duplex competit virtus homini; una quæ respondet primæ perfectioni, quæ non est completa virtus; alia quæ respondet suæ perfectioni ultimæ; et hæc est vera et perfecta hominis virtus.

Ad secundum dicendum quod natura providit homini in necessariis secundum suam virtutem; unde respectu eorum quæ facultatem naturæ non excedunt, habet homo a natura non solum principia receptiva, sed etiam principia activa; respectu autem eorum quæ facultatem naturæ excedunt, habet homo a natura aptitudinem ad recipiendum.

Ad tertium dicendum quod semen hominis agit secundum totam virtutem hominis; semina autem virtutum animæ humanæ naturaliter indita non agunt secundum totam virtutem Dei; unde non sequitur quod ex eis possit causari quidquid potest causare Deus.

Ad quartum dicendum quod cum nullum meritum sit sine caritate, actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius sine caritate: cum caritate autem simul infunduntur aliæ virtutes; unde actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius nisi mediante virtute infusa. Nam virtus ordinata in finem inferiorem non facit actum ordinatum ad finem superiorem, nisi mediante virtute superiori; sicut fortitudo, quæ est virtus hominis qua homo, non ordinat actum suum ad bonum politicum, nisi mediante fortitudine quæ est virtus hominis inquantum est civis.

Ad quintum dicendum quod quando aliqua actio procedit ex pluribus agentibus ad invicem ordinatis, ejus perfectio et bonitas impediri potest per impedimentum unius agentium, etiam si aliud fuerit perfectum: quantumcumque enim artifex sit perfectus, non faciet operationem perfectam, si instrumentum fuerit defectivum. In operationibus autem hominis quas oportet bonas fieri per virtutem, hoc considerandum est: quod actio superioris potentiæ non dependet ab inferiori potentia; sed actio inferioris dependet a superiori: et ideo ad hoc quod actus inferiorum virium sint perfecti, scilicet irascibilis et concupiscibilis, requiritur quod non solum intellectus sit ordinatus in finem ultimum per fidem, et voluntas per caritatem; sed etiam quod inferiores vires, scilicet irascibilis et concupiscibilis, habeant proprias operationes, ad hoc quod earum actus sint boni, et ordinabiles in finem ultimum.

Unde etiam patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum quod omnem formam quam operatur natura, potest etiam eamdem specie Deus operari per seipsum sine operatione naturæ: et secundum hoc, sanitas quæ a Deo miraculose perficitur, est ejusdem speciei cum sanitate quam facit natura. Unde non sequitur quod omnem formam quam Deus potest facere, possit etiam natura perficere; unde non oportet quod virtus infusa, quæ est immediate a Deo, sit ejusdem speciei cum virtute acquisita.

Ad octavum dicendum quod temperantia infusa et acquisita conveniunt in materia, utraque enim est circa delectabilia tactus; sed non conveniunt in forma effectus vel actus: licet enim utraque quærat medium, tamen alia ratione requirit medium temperantia infusa quam temperantia acquisita; nam temperantia infusa exquirit medium secundum rationes legis divinæ, quæ accipiuntur ex ordine ad ultimum finem; temperantia autem acquisita accipit medium secundum inferiores rationes, in ordine ad bonum præsentis vitæ.

Ad nonum dicendum quod ultimus finis non dat speciem in moralibus nisi quatenus in fine proximo est debita pro-

portio ad ultimum finem; oportet enim ea quæ sunt ad finem esse proportionata fini. Et hoc etiam bonitas consilii requirit, ut quis convenienti medio finem sortiatur, ut patet per Philosophum VI *Metaph.*, (*Topic.*, cap. IV.)

Ad decimum dicendum quod actus alicujus habitus, prout imperatur ab illo habitu, accipit quidem speciem moralem, formaliter loquendo, de ipso actu; unde cum quis fornicatur ut furetur, actus iste licet materialiter sit intemperantiæ, tamen formaliter est avaritiæ. Sed licet actus intemperantiæ accipiat aliqualiter speciem, prout imperatur ab avaritia; non tamen ex hoc intemperantia speciem accipit secundum quod actus est ab avaritia imperatus. Ex hoc ergo quod actus temperantiæ vel fortitudinis imperantur a caritate ordinante eos in ultimum finem, ipsi quidem actus formaliter speciem sortiuntur; nam formaliter loquendo fiunt actus caritatis; non tamen ex hoc sequeretur quod temperantia vel fortitudo speciem sortiantur. Non igitur temperantia et fortitudo infusæ differunt specie ab acquisitis ex hoc quod imperatur a caritate earum actus; sed ex hoc quod earum actus secundum eam rationem sunt in medio constituti, prout ordinabiles ad ultimum finem qui est caritatis objectum.

Ad undecimum dicendum quod temperantia infusa est in irascibili. Irascibilis autem et concupiscibilis sic accipiunt nomen rationis vel rationalis, inquantum participant aliqualiter ratione, inquantum obediunt ei. Illa ergo secundum eumdem modum accipiunt nomen mentis, prout obediunt menti; ut verum sit quod Augustinus dicit, loco citato in arg., et refertur II *Senten.*, dist. XXVII, quod virtus infusa est bona qualitas mentis.

Ad duodecimum dicendum quod vitium hominis est per hoc quod ad inferiora reducitur; sed virtus ejus est per hoc quod in superiora elevatur[1]; et ideo vitium non potest esse ex infusione, sed solum virtus.

Ad decimumtertium dicendum quod quando aliquod passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem potentiarum activarum in agentibus, est differentia et ordo potentiarum passivarum in passivo; quia potentiæ passivæ respondet potentia activa: sicut patet quod aqua vel terra habet aliquam potentiam secundum quam nata est moveri ab igne; et aliam secundum quam nata est moveri a corpore cælesti; et ulterius aliam secundum quam nata est moveri a Deo. Sicut enim ex aqua vel terra potest aliquid fieri virtute corporis cælestis, quod non potest fieri virtute ignis; ita ex eis potest aliquid fieri virtute supernaturalis agentis quod non potest fieri virtute alicujus naturalis agentis; et secundum hoc dicimus quod in tota creatura est quædam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit. Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitæ. Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusæ.

Ad decimumquartum dicendum quod passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam, neque per virtutem infusam, nisi forte miraculose: quia semper remanet colluctatio carnis contra spiritum, etiam post moralem virtutem; de qua dicit Apostolus, Gal. V, 17, quod *caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem.* Sed per virtutem tam acquisitam quam infusam hujusmodi passiones modificantur, ut ab his homo non effrenate moveatur. Sed quantum ad aliquid prævalet in hoc virtus acquisita, et quantum ad aliquid virtus infusa. Virtus enim acquisita prævalet quantum ad hoc quod talis impugnatio minus sentitur; et hoc habet ex causa sua; quia per frequentes actus quibus homo est assuefactus ad virtutem, homo jam dissuevit talibus passionibus obedire, cum consuevit eis resistere; ex quo sequitur quod minus earum molestias sentiat. Sed prævalet virtus infusa quantum ad hoc quod facit quod hujusmodi passiones etsi sentiantur[2], nullo tamen modo dominentur; virtus enim infusa facit quod nullo modo obediatur concupiscentiis peccati; et facit hoc infallibiliter ipsa manente. Sed virtus acquisita deficit in hoc, licet in pau-

[1] Al.: « vitium hominis est per hoc quod in superiora elevatur etc., » intermediis omissis.

[2] Al.: « famulentur. »

cioribus, sicut et aliæ inclinationes naturales deficiunt in minori parte; unde Apostolus, Rom. VII 5: *Cum essemus in carne, passiones peccatorum quæ per legem erant, operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti; nunc autem soluti sumus a lege mortis in qua detinebamur, ita ut serviamus in novitate spiritus, et non in vetustate litteræ.*

Ad decimumquintum dicendum quod quia a principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum sicut virtus acquisita, propter hoc a principio non ita delectabiliter operatur. Non tamen hoc est contra rationem virtutis; quia quandoque ad virtutem sufficit sine tristitia operari; nec requiritur quod delectabiliter operetur propter molestias quæ sentiuntur; sicut Philosophus dicit III *Ethicorum*, cap. VI, quod forti sufficit sine tristitia operari.

Ad decimum sextum dicendum quod licet per actum unum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus, tamen actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitii generatum ex virtute gratiæ; unde in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infusa habitus intemperantiæ in ratione habitus, sed in via corruptionis, quasi dispositio quædam. Dispositio autem non contrariatur perfecto.

Ad decimumseptimum dicendum quod licet virtus infusa non causetur ex actibus, tamen actus possunt ad eam disponere; unde non est inconveniens quod per actus corrumpatur; quia per indispositionem materiæ tollitur forma, sicut propter indispositionem corporis anima separatur.

Ad decimumoctavum dicendum quod virtus moralis non dicitur a more secundum quod « mos » significat consuetudinem appetitivæ virtutis : secundum hoc enim virtutes infusæ possent dici morales, licet non causentur ex consuetudine.

Ad decimumnonum dicendum quod actus virtutis infusæ non causant aliquem habitum, sed per eos augetur habitus præexistens : quia nec ex actibus virtutis acquisitæ aliquis habitus generatur; alias multiplicarentur habitus in infinitum.

ARTICULUS XI.

Utrum virtus infusa augeatur.

Undecimo quæritur utrum virtus infusa augeatur. Et videtur quod non. Nihil enim augetur nisi quantum. Virtus autem non est quantitas, sed qualitas. Ergo non augetur.

2. Præterea, virtus est forma accidentalis. Sed forma est simplicissima et invariabili essentia consistens. Ergo virtus non variatur secundum suam essentiam; ergo nec secundum essentiam augetur.

3. Præterea, quod augetur movetur. Quod igitur secundum essentiam augetur, secundum essentiam movetur. Sed quod mutatur secundum suam essentiam, corrumpitur vel generatur. Sed generatio et corruptio sunt mutationes in substantia. Ergo caritas non augetur per essentiam, nisi cum corrumpitur vel generatur.

4. Præterea. essentialia non augentur nec minuuntur. Manifestum est autem quod essentia virtutis est essentalis. Ergo virtus secundum essentiam non augetur.

5. Præterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem et diminutio sunt contraria. Ergo nata sunt fieri circa idem. Virtus autem infusa non diminuitur : quia neque diminuitur per actum virtutis, quia per eum magis roboratur; neque per actum peccati venialis, quia sic multa peccata venialia tollerent totaliter caritatem et alias virtutes infusas, quod est impossibile; sic enim multa venialia æquipollerent uni peccato mortali : neque etiam minuitur per peccatum mortale; quia mortale peccatum tollit caritatem et alias virtutes infusas. Ergo virtus infusa non augetur.

6. Præterea; simile simili augetur, ut dicitur in II *De anima*, cap. XXXVIII. Si ergo virtus infusa augetur, oportet quod augeatur per additionem virtutis. Sed hoc non potest esse, quia virtus simplex est. Simplex autem simplici additum non facit majus; sicut punctum additum puncto non facit lineam majorem. Ergo virtus infusa augeri non potest.

7. Præterea, I *De generatione*, com. XXXI, dicitur quod augmentum est præexistentis magnitudinis additamentum. Si ergo virtus augetur, oportet quod aliquid sibi addatur; et sic erit magis composita, et

magis recedens a divina similitudine, et consequens minus bona; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod virtus non augetur.

8. Præterea, omne quod augetur, movetur; omne quod movetur, est corpus; virtus non est corpus. Ergo non augetur.

9. Præterea, cujus causa est invariabilis, et ipsum est invariabile. Sed causa virtutis infusæ, quæ est Deus, invariabilis est. Ergo virtus infusa est invariabilis; ergo non recipit magis et minus; et ita non augetur.

10. Præterea, virtus est in genere habitus, sicut et scientia. Si ergo virtus augetur, oportet quod augeatur sicut et scientia augetur. Scientia autem augetur per multiplicationem objectorum, prout scilicet ad plura se extendit. Sic autem non augetur virtus, ut patet in caritate: quia minima caritas se extendit ad omnia diligenda secundum caritatem. Ergo virtus nullo modo augetur.

11. Præterea, si virtus augetur, oportet quod ad aliquam speciem motus ejus augmentum reducatur. Sed non potest reduci nisi ad alterationem, quæ est motus in qualitate. Alteratio autem, secundum Philosophum, VII *Phys.*, text xx, non est in anima nisi secundum partem sensitivam in qua non est caritas, neque plures aliarum virtutum infusarum. Ergo non omnis virtus infusa augetur.

12. Præterea, si virtus infusa augetur, oportet quod augeatur a Deo qui eam causat. Si autem Deus eam auget, oportet quod hoc fiat per alium ejus influxum. Sed novus influxus non potest esse, nisi sit nova virtus infusa. Ergo virtus infusa non potest augeri nisi per additionem novæ virtutis. Sic autem non potest augeri, ut supra ostensum est. Ergo virtus infusa nullo modo augetur.

13. Præterea, habitus maxime augentur ex actibus. Cum igitur virtus sit habitus; si augetur, maxime augetur per suum actum. Sed hoc non potest esse, ut videtur; cum actus egrediatur ab habitu. Nihil autem augetur per hoc quod aliquid ab eo egreditur, sed per hoc quod aliquid in eo recipitur. Ergo virtus nullo modo augetur.

14. Præterea, omnes actus virtutis unius sunt rationis. Si igitur aliqua virtus per suum actum augetur, oportet quod per quemlibet actum augeatur; quod videtur esse falsum ex experimento; non enim experimur quod virtus in quolibet actu crescat.

15. Præterea, illud cujus ratio in superlativo consistit non potest augeri: optimo enim non est aliquid melius, nec albissimo est aliquid albius. Sed ratio virtutis in superlatione consistit: est enim virtus ultimum potentiæ. Ergo virtus non potest augeri.

16. Præterea, omne illud cujus ratio consistit in aliquo indivisibili caret intensione et remissione; sicut forma substantialis, et numerus, et figura. Sed ratio virtutis consistit in quodam indivisibili; est enim in medietate consistens. Ergo virtus non intenditur, neque remittitur.

17. Præterea, nullum infinitum potest augeri; quia infinito non est aliquid majus. Sed virtus infusa est infinita, quia per eam meretur homo infinitum bonum, scilicet Deum. Ergo virtus infusa augeri non potest.

18. Præterea, nulla res procedit ultra suam perfectionem, quia perfectio est terminus rei. Sed virtus est perfectio habentis eam; dicitur enim VII *Physic.*, quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Ergo virtus non augetur.

Sed contra est quod dicitur I Petr. II, 2: *Sicut modo geniti infantes,* * *rationabiles et sine dolo lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem.* Non autem crescit aliquis in salutem nisi per augmentum virtutis, per quam homo in salutem ordinatur. Ergo virtus augetur. * Ra bile

Præterea, Augustinus dicit, tract. V *In Joan.*, quod caritas augetur, ut aucta mereatur et perfici.

Respondeo dicendum quod multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis judicant sicut de substantiis judicatur: quod quidem ex hoc contingere videtur, quod formæ per modum substantiarum signantur in abstracto, ut albedo, vel virtus, aut aliquid hujusmodi; unde aliqui modum loquendi sequentes, sic de eis judicant ac si essent substantiæ. Et ex hinc processit error tam eorum qui posuerunt latitationem formarum, quam eorum qui posuerunt formas esse a creatione. Æstimaverunt enim quod formis competeret fieri [1] sicut competit substantiis: et ideo non invenientes ex quo for-

[1] Al.: « figura. »

mæ generentur, posuerunt eas vel creari, vel præexistere in materia; non attendentes, quod sicut esse non est formæ, sed subjecti per formam; ita nec fieri, quod terminatur ad esse, est formæ, sed subjecti. Sicut enim forma ens dicitur, non quia ipsa sit, si proprie loquamur, sed quia aliquid ea est; ita et forma fieri dicitur, non quia ipsa fiat, sed quia ea aliquid fit; dum scilicet subjectum reducitur de potentia in actum. Sic autem et circa augmentum qualitatum accidit; de quo aliqui locuti sunt ac si qualitates et formæ substantiæ essent. Substantia autem augeri dicitur, inquantum ipsa est subjectum motus quo pervenitur de minori quantitate in majorem, qui motus augmenti dicitur. Et quia augmentum substantiæ fit per additionem substantiæ ad substantiam, quidam æstimaverunt quod hoc modo caritas, sive quælibet virtus infusa, augeatur per additionem caritatis ad caritatem, vel virtutis ad virtutem, aut albedinis ad albedinem: quod omnino stare non potest. Nam non potest intelligi additio unius ad alterum nisi præintellecta dualitate. Dualitas autem in formis unius speciei non potest intelligi nisi per alietatem subjecti. Formæ enim unius speciei non diversificantur numero nisi per subjectum. Si igitur qualitas additur qualitati, oportet alterum duorum esse: vel quod subjectum addatur subjecto ut puta quod unum album addatur alteri albo; aut quod aliquid in subjecto fiat album, quod prius non fuit album, ut quidam posuerunt circa qualitates corporeas; quod etiam improbat Philosophus in IV *Physicorum*. Cum enim aliquid fit magis curvum, non curvatur aliquid quod prius curvum non fuit; sed totum fit magis curvum. Circa qualitates autem spirituales, quarum subjectum est anima, vel pars animæ, impossibile est etiam hoc fingere. Unde quidam alii dixerunt caritatem, et alias virtutes infusas, non augeri essentialiter; sed quod dicuntur augeri, vel inquantum radicantur fortius in subjecto, vel inquantum ferventius vel intensius operantur. Sed hoc quidem dictum aliquam rationem haberet, si caritas esset quædam substantia habens per se esse absque substantia; unde et Magister Sententiarum, lib. I *Sentent.*, dist. XVII, æstimans caritatem esse aliquam substantiam, scilicet ipsum Spiritum sanctum, non irrationabiliter hunc modum augmenti posuisse videtur. Sed alii, æstimantes caritatem esse qualitatem quamdam, penitus irrationabiliter sunt locuti. Nihil enim est aliud qualitatem aliquam augeri, quam subjectum magis participare qualitatem; non enim est aliquod esse qualitatis nisi quod habet in subjecto. Ex hoc autem ipso quod subjectum magis participat qualitatem, vehementius operatur; quia unumquodque agit inquantum est actu; unde quod magis est reductum in actum, perfectius agit. Ponere igitur quod aliqua qualitas non augeatur secundum essentiam, sed augeatur secundum radicationem in subjecto, vel secundum intensionem actus, est ponere contradictoria esse simul. Et ideo considerandum restat quomodo aliquæ qualitates et formæ augeri dicuntur; et quæ sunt quæ augeri possunt. Sciendum est ergo, quod cum nomina sint signa intellectuum, ut dicitur I *Periher.*, in princ.; sicut ex magis notis cognoscimus minus nota, ita etiam ex magis notis minus nota nominamus. Et inde est quod, quia motus localis est notior inter omnes motus, ex contrarietate secundum locum derivatur nomen distantiæ ad omnia contraria inter quæ potest esse aliquis motus; ut dicit Philosophus X *Metaphys.* Et similiter, quia motus substantiæ secundum quantitatem est sensibilior quam motus secundum alterationem, inde est quod nomina convenientia motui secundum quantitatem derivantur ad alterationem; et inde est quod, sicut corpus quod movetur ad quantitatem perfectam dicitur augeri, et ipsa quantitas perfecta dicitur magna respectu imperfectæ; ita illud quod movetur de qualitate imperfecta ad perfectam dicitur augeri secundum qualitatem; et ipsa qualitas perfecta dicitur magna respectu imperfectæ. Et quia perfectio uniuscujusque rei est ejus bonitas; ideo Augustinus dicit, quod in his quæ non magna mole sunt, idem est esse majus quod melius. Moveri autem de forma imperfecta ad perfectam, nihil est aliud quam subjectum magis reduci in actum; nam forma, actus est; unde subjectum magis percipere formam, nihil aliud est quam ipsum reduci magis in actum illius formæ. Et sicut ab agente reducitur aliquid de pura potentia in actum formæ; etiam per actionem agentis reducitur de actu imperfecto in actum perfectum. Sed hoc non contingit in omnibus formis, propter

duo. Primo quidem ex ipsa ratione formæ; eo scilicet quod id quod perficit rationem formæ, est aliquid indivisibile, puta numerus. Nam unitas addita constituit speciem; unde binarius aut trinarius non dicitur secundum magis et minus; et per consequens non invenitur magis et minus neque in quantitatibus quæ denominantur a numeris, puta bicubitum vel tricubitum, neque in figuris, puta triangulare et quadratum; et in proportionibus, puta duplum et triplum. Alio modo ex comparatione formæ ad subjectum; quia inhæret ei modo indivisibili. Et propter hoc forma substantialis non recipit intensionem vel remissionem, quia dat esse substantiale, quod est uno modo; ubi enim est aliud esse substantiale, est alia res; et propter hoc Philosophus, VIII *Metaphys.*, com. x, assimilat definitiones numeris. Et inde est etiam quod nihil quod substantialiter de altero prædicatur, etiam si sit in genere accidentis, prædicatur secundum magis et minus; non enim dicitur albedo magis et minus color. Et propter hoc etiam qualitates in abstracto signatæ, quia signantur per modum substantiæ, nec intenduntur nec remittuntur; non enim dicitur albedo magis et minus, sed album. Neutra autem istarum causarum est in caritate et in aliis virtutibus infusis, quare non intendantur et remittantur; quia neque earum ratio in indivisibili consistit, sicut ratio numeri; neque dant esse substantiale subjecto, sicut formæ substantiales; et ideo intenduntur et remittuntur, inquantum subjectum reducitur magis in actum ipsarum per actionem agentis causantis eas: unde sicut virtutes acquisitæ augentur ex actibus per quos causantur, ita virtutes infusæ augentur per actionem Dei, a quo causantur. Actus autem nostri comparantur ad augmentum caritatis et virtutum infusarum, ut disponentes, sicut ad caritatem a principio obtinendam; homo enim faciens quod in se est, præparat se, ut a Deo recipiat caritatem. Ulterius autem actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti caritatis; quia præsupponunt caritatem, quæ est principium merendi. Sed nullus potest mereri, quin a principio obtineat caritatem; quia meritum sine caritate esse non potest. Sic igitur caritatem augeri per intensionem dicimus.

Ad primum ergo dicendum quod sicut in caritate et aliis qualitatibus dicitur augmentum per similitudinem, ita et quantitas, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad secundum dicendum quod forma est invariabilis, quia non est variationis subjectum; potest tamen dici variabilis, prout subjectum secundum eam variatum, plus et minus eam participat.

Ad tertium dicendum quod motus alicujus rei potest intelligi secundum essentiam dupliciter. Uno modo quantum ad id quod est proprium, esse scilicet essentialiter, vel non esse; et sic motus secundum essentiam non est nisi motus secundum esse et non esse, qui est generatio et corruptio. Alio modo, potest intelligi motus secundum essentiam, si sit motus secundum quodcumque adhærens essentiæ; sicut dicimus corpus essentialiter moveri quando movetur secundum locum; quia de loco ad locum ejus subjectum transfertur; sicut etiam et aliqua qualitas dicitur suo modo moveri essentialiter, prout variatur secundum perfectum et imperfectum; vel magis subjectum secundum eam, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad quartum dicendum quod id quod prædicatur essentialiter de caritate, non prædicatur de ea secundum magis et minus; non enim dicitur magis vel minus virtus; sed major caritas dicitur magis virtus propter modum significandi, quia significatur ut substantia. Sed quia ipsa non prædicatur essentialiter de suo subjecto; subjectum secundum eam recipit magis et minus: ut dicatur subjectum habens magis caritatis vel minus; et quod est habens magis caritatem est magis virtuosum.

Ad quintum dicendum quod caritas non diminuitur, quia non habet causam diminutionis, ut Ambrosius probat; habet autem causam augmenti, scilicet Deum.

Ad sextum dicendum quod augmentum quod fit per additionem, est augmentum substantiæ quantæ. Sic autem caritas non augetur, ut dictum est, in corp. art.

Et per hoc patet solutio ad septimum.

Ad octavum dicendum quod caritas dicitur augeri vel moveri, non quia ipsa sit subjectum motus, sed quia ejus subjectum secundum ipsam movetur et augetur.

Ad nonum dicendum quod licet Deus

sit invariabilis, tamen absque sua variatione variat res; non enim est necessarium ut omne movens moveatur, ut probatur, lib. *Physic.* Et hoc præcipue Deo competit, quia non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem.

Ad decimum dicendum quod omnibus qualitatibus et formis est communis ratio magnitudinis quæ dicta est, scilicet perfectio earum in subjecto. Aliquæ tamen qualitates, præter istam magnitudinem seu quantitatem quæ competit eis per se, habent aliam magnitudinem vel quantitatem quæ competit eis per accidens; et hoc dupliciter. Uno modo ratione subjecti; sicut albedo dicitur quanta per accidens, quia subjectum ejus est quantum; unde augmentato subjecto, augmentatur albedo per accidens. Sed secundum hoc augmentum, non dicitur aliquid magis album, sed major albedo, sicut et dicitur aliquid majus album; non enim aliter prædicantur ea quæ pertinent ad hoc augmentum, de albedine, et de subjecto ratione cujus albedo per accidens augeri dicitur. Sed hic modus quantitatis et augmenti non competit qualitatibus animæ, scilicet scientiis et virtutibus. Alio modo quantitas et augmentum attribuitur alicui qualitati per accidens, ex parte objecti in quod agit; et hæc dicitur quantitas virtutis; quæ magis dicitur propter quantitatem objecti vel continentiam; sicut dicitur magnæ virtutis qui magnum pondus potest ferre, vel qualitercumque potest magnam rem facere, sive magnitudine dimensiva, sive magnitudine perfectionis, vel secundum quantitatem discretam; sicut dicitur aliquis magnæ virtutis qui potest multa facere. Et hoc modo quantitas per accidens potest attribui qualitatibus animæ, scilicet scientiis et virtutibus. Sed tamen hoc interest inter scientiam et virtutem: quia de ratione scientiæ non est quod se extendat in actum respectu omnium objectorum; non enim est necesse quod sciens omnia scibilia cognoscat: sed de ratione virtutis est quod in omnibus virtuose se agat; unde scientia potest augeri vel secundum numerum objectorum, vel secundum intensionem ejus in subjecto; virtus autem uno modo tantum. Sed considerandum est quod ejusdem rationis est quod aliqua qualitas in aliquid magnum possit, et quod ipsa sit magna, sicut ex supradictis patet; unde etiam magnitudo perfectionis potest dici magnitudo virtutis.

Ad undecimum dicendum quod motus augmenti caritatis reducitur ad alterationem, non secundum quod alteratio est inter contraria, prout est tantum in sensibilibus, et in sensibili parte animæ; sed prout alteratio et passio dicitur secundum receptionem et perfectionem; sicut sentire et intelligere est quoddam pati et alterari; et sic distinguit Philosophus alterationem et passionem in II *De anima*, com. LVII et LVIII.

Ad duodecimum dicendum quod Deus auget caritatem, non novam caritatem infundendo, sed eam quæ præexistebat, perficiendo.

Ad decimumtertium dicendum quod sicut actus egrediens ab agente potest causare virtutem acquisitam propter impressionem virtutum activarum in passivis, ut supra, in corp. art., dictum est; ita et potest eam augere.

Ad decimumquartum dicendum quod caritas et aliæ virtutes infusæ non augentur active ex actibus, sed tantum dispositive et meritorie, ut dictum est, loc. cit.; nec tamen oportet quod quilibet actus perfectus correspondeat quantitati virtutis; non enim oportet quod habens caritatem, semper operetur secundum totum posse caritatis; usus enim habituum subjacet voluntati.

Ad decimumquintum dicendum quod ratio virtutis non consistit in superlatione quantum ad se, sed quantum ad suum objectum: quia per virtutem ordinatur homo ad ultimum potentiæ, quod est bene operari; unde Philosophus dicit, VII *Physic.*, com. XVII et XVIII, quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Tamen ad hoc optimum aliquis potest esse magis vel minus dispositus; et secundum hoc, virtus recipit magis vel minus. Vel dicendum quod ultimum non dicitur simpliciter, sed ultimum speciei; sicut ignis est specie subtilissimum corporum, et homo dignissima creaturarum; et tamen unus homo est dignior altero.

Ad decimumsextum dicendum quod ratio virtutis non consistit in indivisibili secundum se, sed ratione sui subjecti, inquantum quærit medium: ad quod quærendum potest aliquis diversimode se habere, vel pejus vel melius. Et tamen ipsum medium non est omnino in-

divisibile; habet enim aliquam latitudinem : sufficit enim ad virtutem quod appropinquet ad medium, ut dicitur II *Ethicor.*, cap. VI; et propter hoc unus actus altero virtuosior dicitur.

Ad decimumseptimum dicendum quod virtus caritatis est infinita ex parte Dei, vel finis; sed ad illum infinitum caritas finite disponit; unde potest magis vel minus esse.

Ad decimumoctavum dicendum quod non omne perfectum est perfectissimum, sed solum illud quod est in ultimo actualitatis; et ideo nihil prohibet quod est perfectum secundum virtutem adhuc magis perfici.

ARTICULUS XII.

Utrum virtutes inter se distinguantur.
I-II, quæst. LXVII, art. II.

Duodecimo quæritur de distinctione virtutum. Et videtur quod non recte virtutes distinguantur. Moralia enim recipiunt speciem ex fine. Si igitur virtutes distinguantur secundum speciem, oportet quod hoc sit ex parte finis. Sed non ex parte finis proximi : quia sic essent infinitæ virtutes secundum speciem. Ergo ex parte finis ultimi. Sed finis ultimus virtutum est unus tantum, scilicet Deus, sive felicitas. Ergo est una tantum virtus.

2. Præterea, ad unum finem pervenitur una operatione. Una autem operatio est ex una forma. Ergo ad unum finem ordinatur homo per unam formam. Finis autem hominis est unus : scilicet felicitas. Ergo et virtus, quæ est forma per quam homo ordinatur ad felicitatem, est una tantum.

3. Præterea, formæ et accidentia recipiunt numerum secundum materiam vel subjectum. Subjectum autem virtutis est anima, vel potentia animæ. Ergo videtur quod virtus sit una tantum, quia anima est una; vel saltem quod virtutes non excedant numerum potentiarum animæ.

4. Præterea, habitus distinguuntur per objecta, sicut et potentiæ. Cum ergo virtutes sint quidam habitus : videtur quod eadem sit ratio distinctionis virtutum et potentiarum animæ; et sic, virtutes non excedunt numerum potentiarum animæ.

5. Sed dicendum quod habitus distinguuntur per actus, et non per potentias. — Sed contra, principiata distiguuntur secundum principia, et non e converso; quia ab eodem res habent esse et unitatem. Sed habitus sunt principia actuum. Ergo magis distinguuntur actus penes habitus quam e converso.

6. Præterea, virtus necessaria est ad hoc quod homo inclinetur ad id quod est virtutis per modum naturæ : est enim virtus, ut Tullius dicit, lib. II *De invent.*, habitus in modum naturæ rationi consentaneus. Ad id igitur ad quod ipsa potentia naturaliter inclinatur, non indiget homo virtute. Sed voluntas hominis naturaliter inclinatur ad ultimum finem. Ergo circa ultimum finem non est necessarius homini aliquis habitus virtutis; propter quod nec philosophi posuerunt aliquas virtutes quarum objectum esset felicitas. Nec ergo nos debemus ponere aliquas virtutes theologicas, cujus objectum sit Deus, qui est ultimus finis.

7. Præterea, virtus est dispositio perfecti ad optimum. Sed fides et spes imperfectionem quamdam important; quia fides est de non visis, spes de non habitis : propter quod, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, ut dicitur I Corinth. XIII, 10. Ergo fides et spes non debent poni virtutes.

8. Præterea, ad Deum non potest aliquis ordinari nisi per intellectum et affectum. Sed fides sufficienter ordinat intellectum hominis in Deum, caritas autem affectum. Ergo præter fidem et caritatem non debet poni spes virtus theologica.

9. Præterea, id quod est generale omni virtuti, non debet poni specialis virtus. Sed caritas videtur esse communis omnibus virtutibus; quia, ut dicit Augustinus in lib. *De moribus Ecclesiæ*, cap. XV, nihil aliud est virtus quam ordo amoris : ipsa etiam caritas dicitur esse forma omnium virtutum. Ergo non debet poni una specialis virtus inter theologicas.

10. Præterea, in Deo non solum consideratur veritas quam respicit fides, vel sublimitas quam respicit spes, vel bonitas quam respicit caritas; sed sunt plura alia quæ Deo attribuuntur : ut sapientia, potentia, et hujusmodi. Ergo videtur quod sit vel una tantum virtus theologica, quia omnia illa unum sunt in Deo; vel quod sint tot virtutes theologicæ, quot sunt quæ attribuuntur Deo.

11. Præterea, virtus theologica est cujus actus immediate ordinatur in Deum.

Sed plura alia sunt talia : sicut sapientia quæ contemplatur Deum, timor qui reveretur ipsum, religio quæ colit eum. Ergo non sunt tantum tres virtutes theologicæ.

12. Præterea, finis est ratio eorum quæ sunt ad finem. Habitis igitur virtutibus theologicis, quibus homo recte ordinatur ad Deum, videtur superfluum ponere alias virtutes.

13. Præterea, virtus ordinatur ad bonum : est enim virtus quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Sed bonum est tantum in voluntate et in appetitiva parte ; et sic videtur quod non sint aliquæ virtutes intellectuales.

14. Præterea, prudentia est quædam virtus intellectualis. Ipsa autem ponitur inter morales. Ergo videtur quod morales virtutes non distinguantur ab intellectualibus.

15. Præterea, scientia moralis non tractat nisi moralia. Tractat autem scientia moralis de virtutibus intellectualibus. Ergo virtutes intellectuales sunt morales.

16. Præterea, id quod ponitur in definitione alicujus, non distinguitur ab eo. Sed prudentia ponitur in definitione virtutis moralis : est enim virtus moralis, habitus electivus in medietate consistens determinata secundum rectam rationem, ut dicitur II *Ethic.*, cap. VI, a med. ; ratio enim agibilium est prudentia, ut dicitur VI *Ethic.*, cap. V. Ergo morales virtutes non distinguuntur a prudentia.

17. Præterea, sicut prudentia pertinet ad cognitionem practicam, ita et ars. Sed præter artem non sunt aliqui habitus in appetitiva [1] parte ordinati ad operandum artificialia. Ergo pari ratione nec præter prudentiam sunt aliqui habitus virtuosi in appetitu ad operandum agibilia ; et ita videtur quod non sint aliquæ virtutes morales distinctæ a prudentia.

18. Sed dicendum quod ideo arti non respondet aliqua virtus in appetitu, quia appetitus est singularium, ars autem universalium. — Sed contra, Aristoteles dicit II *Ethic.*, quod ira semper est circa singularia : sed odium est etiam universalium ; habemus enim odio omne latronum genus. Odium autem ad appetitum pertinet. Ergo appetitus est respectu universalium.

19. Præterea, unaquæque potentia naturaliter tendit in suum objectum. Objectum autem appetitus est bonum apprehensum. Ergo appetitus naturaliter tendit in bonum ex quo est apprehensum. Sed ad apprehendendum bonum sufficienter nos perficit prudentia. Ergo præter prudentiam non est necessarium nos habere aliquam virtutem aliam moralem in appetitu, cum ad hoc sufficiat inclinatio naturalis.

20. Præterea, ad virtutem sufficit cognitio et operatio. Sed utrumque horum habetur per prudentiam. Ergo præter prudentiam non oportet ponere alias virtutes morales.

21. Præterea, sicut appetitivi habitus distinguuntur penes objecta, ita et habitus cognoscitivi. Sed de omnibus moralibus est unus habitus cognoscitivus, vel scientia moralis circa omnia moralia, vel etiam prudentia. Ergo et una tantum est in appetitu virtus moralis.

22. Præterea, ea quæ conveniunt in forma, et differunt solum in materia, sunt unum specie. Sed omnes virtutes morales conveniunt secundum id quod est formale in eis, quia in omnibus est medium acceptum secundum rationem rectam ; non autem differunt nisi penes materias. Ergo non differunt specie, sed numero tantum.

23. Præterea, ea quæ differunt specie, non denominantur ad invicem. Sed virtutes morales denominant se invicem : quia, ut Augustinus dicit, lib. VI *De Trin.*, cap. IV, oportet quod justitia sit fortis et temperata, et temperantia justa et fortis, et sic de aliis. Ergo virtutes non distinguuntur ad invicem.

24. Præterea, virtutes theologicæ et cardinales sunt principaliores quam morales. Sed virtutes intellectuales non dicuntur cardinales, neque theologicæ. Ergo nec morales debent dici cardinales, quasi principales.

25. Præterea, tres ponuntur animæ partes ; scilicet rationalis, irascibilis, et concupiscibilis. Ergo si sunt aliquæ virtutes principales, videtur quod sint tres tantum.

26. Præterea, aliæ virtutes videntur istis principaliores ; sicut est magnanimitas, que operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur IV *Ethic.*, cap. II ; et humilitas, quæ est custos virtutum : mansuetudo etiam videtur esse principa-

[1] Al. : « in opposita. »

lior quam fortitudo, cum sit circa iram, a qua denominatur irascibilis; liberalitas et magnificentia, quæ dant de suo, videntur esse principaliores quam justitia, quæ reddit alteri debitum. Ergo istæ non sunt virtutes cardinales; sed magis aliæ.

27. Præterea, pars non distinguitur a suo toto. Sed aliæ virtutes ponuntur a Tullio, in lib. *De invent.*, partes istarum quatuor; scilicet prudentiæ, justitiæ, fortitudinis, et temperantiæ. Ergo saltem aliæ virtutes morales non distinguuntur ab istis; et sic videntur virtutes non recte distingui.

Sed contra est quod I Corinth. XIII, 13, dicitur : *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc;* et Sap. VIII, 7 : *Sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam et virtutem.*

Respondeo dicendum quod unumquodque diversificatur secundum speciem secundum id quod est formale in ipso. Formale autem in unoquoque est id quod est completivum definitionis ejus; ultima enim differentia constituit speciem; unde per eam differt definitum secundum speciem ab aliis; et si ipsa sit multiplicabilis formaliter secundum diversas rationes, definitum in species diversas dividitur secundum ipsius diversitatem. Illud autem quod est completivum et ultimum formale in definitione virtutis, est bonum : nam virtus universaliter accepta sic definitur : « Virtus est, quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit : » ut patet in lib. *Ethic.* II, cap. LXII, in princ.; unde et virtus hominis, de qua loquimur, oportet quod diversificetur secundum speciem, secundum quod bonum ratione diversificatur. Cum autem homo sit homo inquantum rationalis est; oportet hominis bonum esse ejus quod est aliqualiter rationale. Rationalis autem pars, sive intellectiva, comprehendit et cognitivam et appetitivam. Pertinet autem ad rationalem partem non solum appetitus, qui est in ipsa parte rationali, consequens apprehensionem intellectus, qui dicitur voluntas : sed etiam appetitus qui est in parte sensitiva hominis, et dividitur per irascibilem et concupiscibilem. Nam etiam hic appetitus in homine sequitur apprehensionem rationis, inquantum imperio rationis obedit; unde et participare dicitur aliqualiter rationem. Bonum igitur hominis est et bonum cognitivæ et bonum appetitivæ partis. Non autem secundum eamdem rationem utrique parti bonum attribuitur. Nam bonum appetitivæ parti attribuitur formaliter : ipsum enim bonum est appetitivæ partis objectum : sed intellectivæ parti attribuitur bonum non formaliter, sed materialiter tantum. Nam cognoscere verum est quoddam bonum cognitivæ partis; licet sub ratione boni non comparetur ad cognitivam, sed magis ad appetitivam : nam ipsa cognitio veri est quoddam appetibile. Oportet igitur alterius rationis esse virtutem quæ perficit partem cognoscitivam ad cognoscendum verum, et quæ perficit rationem appetitivam ad apprehendendum bonum; et propter hoc Philosophus in lib. *Ethic.* I, in fin., distinguit virtutes intellectuales a moralibus : et intellectuales dicuntur quæ perficiunt partem intellectualem ad cognoscendum verum; morales autem quæ perficiunt partem appetitivam ad appetendum bonum. Et quia bonum magis congrue competit parti appetitivæ quam intellectivæ; propter hoc, nomen virtutis convenientius et magis proprie competit virtutibus appetitivæ partis quam virtutibus intellectivæ; licet virtutes intellectivæ sint nobiliores perfectiones quam virtutes morales, ut probatur VI *Ethic.,* cap. III, usque ad VII. Cognitio autem veri non est respectu omnium unius rationis. Alia enim ratione cognoscitur verum necessarium, et verum contingens : et iterum verum necessarium alia ratione cognoscitur si sit per se notum, sicut intellectu cognoscuntur prima principia; alia ratione si fiat notum ex alio, sicut fiunt notæ conclusiones per scientiam vel sapientiam circa altissima : in quibus etiam est alia ratio cognoscendi, eo quod ex hac homo dirigitur in aliis cognoscendis. Et similiter circa contingentia operabilia non est eadem ratio cognoscendi ea quæ sunt in nobis, quæ dicuntur agibilia, ut sunt operationes nostræ, circa quas frequenter contingit errare, propter aliquam passionem; quarum est prudentia : et ea quæ sunt extra nos a nobis factibilia, in quibus dirigitur aliquis; quorum rectam æstimationem passiones animæ non corrumpunt. Et ideo Philosophus ponit VI *Ethic.,* virtutes intellectuales, scilicet sapientiam, et scientiam, et intellectum, prudentiam, et artem. Similiter etiam bonum appetitivæ partis non secundum eamdem rationem se habet in omnibus rebus humanis. Hujusmodi autem bonum in tripartita materia quæritur; scili-

cet in passionibus concupiscibilis, et in operationibus nostris quæ sunt circa res exteriores quæ veniunt in usum nostrum, sicut est emptio et venditio, locatio et conductio, et hujusmodi alia. Bonum enim hominis in passionibus est; ut sic homo in eis se habeat, quod per earum impetum a rationis judicio non declinet; unde si aliquæ passiones sunt quæ bonum rationis natæ sint impedire per modum incitationis ad agendum vel prosequendum, bonum virtutis præcipue consistit in quadam refrenatione et retractione; sicut patet de temperantia, quæ refrenat et compescit concupiscentias. Si autem passio nata sit præcipue bonum rationis impedire in retrahendo, sicut timor, bonum virtutis circa hujusmodi passionem erit in sustinendo; quod facit fortitudo. Circa res vero exteriores bonum rationis consistit in hoc quod debitam proportionem suscipiant, secundum quod pertinent ad communicationem humanæ vitæ: et ex hoc imponitur nomen justitiæ, cujus est dirigere, et æqualitatem in hujusmodi invenire. Sed considerandum est quod tam bonum intellectivæ partis quam appetitivæ est duplex : scilicet bonum quod est ultimus finis, et bonum quod est propter finem; nec est eadem ratio utriusque : et ideo præter omnes virtutes prædictas, secundum quas homo bonum consequitur in his quæ sunt ad finem, oportet esse alias virtutes secundum quas homo bene se habet circa ultimum finem, qui Deus est; unde et theologicæ dicuntur, quia Deum habent non solum pro fine, sed etiam pro objecto. Ad hoc autem quod moveamur recte in finem, oportet finem esse et cognitum et desideratum. Desiderium autem finis duo exigit : scilicet fiduciam de fine obtinendo, quia nullus sapiens movetur ad id quod consequi non potest; et amorem finis, quia non desideratur nisi amatum; et ideo virtutes theologicæ sunt tres : scilicet fides, qua Deum cognoscimus; spes, qua ipsum nos obtenturos esse speramus; et caritas, qua eum diligimus. Sic ergo patet quod sunt tria genera virtutum : theologicæ, intellectuales et morales; et quodlibet genus sub se plures species habet.

Ad primum ergo dicendum quod moralia recipiunt speciem a finibus proximis; qui tamen non sunt infiniti, si in eis sola differentia formalis consideretur: nam finis proximus uniuscujusque virtutis est bonum quod ipsa operatur, quod differt ratione, ut ostensum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit in his quæ agunt per necessitatem naturæ, quia ea consequuntur finem una actione et una forma : homo autem ideo habet rationem quia per plura et diversa oportet quod ad finem suum perveniat; unde sunt ei necessariæ plures virtutes.

Ad tertium dicendum quod accidentia non multiplicantur in uno secundum numerum, sed tantum secundum speciem; unde non oportet unitatem vel multitudinem in virtutibus considerari secundum subjectum, quod est anima vel potentiæ ejus, nisi quatenus diversitatem potentiarum consequitur diversa ratio boni, secundum quam distinguuntur virtutes, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum quod non secundum eamdem rationem est aliquid objectum potentiæ et habitus; nam potentia est secundum quam simpliciter possumus aliquid, puta irasci vel confidere; habitus autem est secundum quem aliquid possumus bene vel male, ut dicitur in *Ethic.*, lib. II, cap. v et vi; et ideo ubi est alia ratio boni, est alia ratio objecti quantum ad habitum, sed non quantum ad potentiam; propter quod contingit in una potentia multos habitus esse.

Ad quintum dicentum quod nihil prohibet aliquid esse causam effectivam alteririus, quod tamen est causa finalis illius; sicut medicina est causa effectiva sanitatis, quæ est finis medicinæ, ut Philosophus dicit I *Ethic.*, non procul a princ. Habitus igitur sunt causæ effectivæ actuum; sed actus sunt fines habituum; et ideo habitus formaliter secundum actus distinguuntur.

Ad sextum dicendum quod respectu finis qui est naturæ humanæ proportionatus, sufficit homini ad bene se habendum naturalis inclinatio; et ideo philosophi posuerunt aliquas virtutes, quarum objectum esset felicitas, de qua ipsi tractabant. Sed finis in quo beatitudinem speramus, Deus est, naturæ nostræ excedens proportionem; et ideo supra naturalem inclinationem necessariæ sunt nobis virtutes, quibus in finem ultimum elevemur.

Ad septimum dicendum quod attingere ad Deum qualitercumque et imperfecte, majoris perfectionis est quam perfecte alia attingere; unde Philosophus

dicit *De proprietatibus animalium*, et in II *De cœlo et mundo*, comment. LX : « Quod de sublimioribus rebus percipimus, est dignius, quam quod de aliis rebus multum cognoscimus. » Et ideo nihil prohibet et fidem et spem esse virtutes, quamvis per eas imperfecte attingamus ad Deum.

Ad octavum dicendum quod affectus in Deum ordinatur et per spem inquantum confidit de Deo, et per caritatem inquantum diligit ipsum.

Ad nonum dicendum quod amor est principium et radix omnium affectuum : non enim gaudemus de præsentia boni nisi inquantum est amatum : et similiter patet in omnibus aliis affectionibus. Sic igitur omnis virtus quæ est ordinativa alicujus passionis, est etiam ordinativa amoris. Nec etiam sequitur quod caritas, quæ est amor, non sit virtus specialis; sed oportet quod sit principium quodammodo omnium virtutum, inquantum omnes movet ad suum finem.

Ad decimum dicendum quod non oportet secundum omnia attributa divina accipi virtutes theologicas, sed solum secundum illa secundum quæ appetitum nostrum[1] movet ut finis; et secundum hoc sunt tres virtutes theologicæ, ut dictum est, art. X hujus quæst.

Ad undecimum dicendum quod religio habet Deum pro fine, non autem pro objecto, sed ea quæ offert colendo ipsum; et ideo non est virtus theologica. Similiter etiam sapientia, qua nunc contemplamur Deum, non immediate respicit ipsum Deum, sed effectus ex quibus ipsum in præsenti contemplamur. Timor etiam respicit pro objecto aliquid aliud quam Deum; vel pœnas, vel propriam parvitatem, ex cujus consideratione homo Deo reverenter se subjicit.

Ad duodecimum dicendum quod sicut in speculativis sunt principia et conclusiones; ita et in operativis sunt fines, et ea quæ sunt ad finem. Sicut igitur ad perfectam cognitionem et expeditam non sufficit quod homo bene se habeat circa principia per intellectum, sed ulterius requiritur scientia ad conclusiones; ita in operativis præter virtutes theologicas, quibus bene nos habemus ad ultimum finem, sunt necessariæ virtutes aliæ, quibus bene ordinemur ad ea quæ sunt ad finem.

Ad decimumtertium dicendum quod licet bonum inquantum hujusmodi, sit objectum appetitivæ virtutis et non intellectivæ; tamen id quod est bonum, potest inveniri etiam in intellectiva; nam cognoscere verum, quoddam bonum est; et sic habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, habet virtutis rationem.

Ad decimumquartum dicendum quod prudentia secundum essentiam suam intellectualis est, sed habet materiam moralem; et ideo quandoque cum moralibus numeratur, quodammodo media existens inter intellectuales et morales.

Ad decimumquintum dicendum quod virtutes intellectuales, licet distinguantur a moralibus, pertinent tamen ad scientiam moralem, inquantum actus earum voluntati subduntur : utimur enim scientia cum volumus, et aliis virtutibus intellectualibus. Ex hoc autem aliquid morale dicitur, quod se habet aliquo modo ad voluntatem.

Ad decimumsextum dicendum quod ratio recta prudentiæ non ponitur in definitione virtutis moralis, quasi aliquid de essentia ejus existens; sed sicut causa quodammodo effectiva ipsius, vel per participationem; nam virtus moralis nihil aliud est quam participatio quædam rationis rectæ in parte appetitiva, ut in superioribus dictum est.

Ad decimumseptimum dicendum quod materia artis sunt exteriora factibilia; materia autem prudentiæ sunt agibilia in nobis existentia. Sicut igitur ars requirit rectitudinem quamdam in rebus exterioribus, quæ ars disponit secundum aliquam formam; ita prudentia requirit rectam dispositionem in passionibus et affectionibus nostris; et propter hoc prudentia requirit aliquos habitus morales in parte appetitiva; non autem ars.

Ad decimumoctavum concedimus. Appetitus enim intellectivæ partis, qui est voluntas, potest esse universalis boni, quod per intellectum apprehenditur; non autem appetitus qui est in parte sensitiva, quia nec sensus universale apprehendit.

Ad decimumnonum dicendum quod licet appetitus naturaliter moveatur in bonum apprehensum; ad hoc tamen quod faciliter inclinetur in hoc bonum, quod ratio consequitur per prudentiam perfectam, requiritur in parte appetitiva aliquis habitus virtutis; et præcipue vera ratio deliberans et demonstrans aliquid bonum, in cujus contrarium appetitus natus est ferri absolute; sicut concupiscibilis nata

[1] Supple : « Deus. »

est moveri in delectabile sensus, et irascibilis in vindictam ; quæ tamen interdum ratio prohibet per suam deliberationem : similiter etiam voluntas, et quæ in usum hominis veniunt, nata est appetere sibi ad necessitatem vitæ ; sed ratio deliberans aliquando præcipit alteri communicanda. Et ideo in parte appetitiva necessarium est ponere habitus virtutum ad hoc quod faciliter obediat rationi.

Ad vicesimum dicendum quod cognitio ad prudentiam immediate pertinet ; sed operatio pertinet ad eam mediante appetitiva virtute ; et ideo debent in appetitiva etiam virtute esse aliqui habitus, qui dicuntur virtutes morales.

Ad vicesimumprimum dicendum quod in omnibus moralibus est una ratio veri ; in omnibus enim moralibus est verum contingens agibile ; non tamen in eis est una ratio boni, quod est objectum virtutis ; et ideo respectu omnium moralium est unus habitus cognoscitivus, sed non una virtus moralis.

Ad vicesimumsecundum dicendum quod medium in diversis materiis diversimode invenitur ; et ideo diversitas materiæ in virtutibus moralibus causat diversitatem formalem, secundum quam virtutes morales specie differunt.

Ad vicesimumtertium dicendum quod quædam virtutes morales speciales, et circa materiam specialem existentes, appropriant sibi illud quod est commune omni virtuti, et ab eo denominantur : propterea quod illud quod est omnibus commune in aliqua speciali materia, præcipue difficultatem et laudem habet. Manifestum est enim quod ad quamlibet virtutem requiritur quod actus ejus sit modificatus secundum debitas circumstantias, quibus in medio constituitur ; et quod sit directus in ordine ad finem, vel ad quodcumque aliud exterius ; et iterum quod habeat firmitatem. Immobiliter enim operari est una de conditionibus virtutis, ut patet III *Ethic.*, cap. IV ; persistere autem firmiter præcipue habet difficulatem et laudem in periculis mortis ; et ideo virtus quæ est circa hanc materiam, nomen sibi « fortitudinis » vindicat. Continere autem, specialiter habet difficultatem et laudem in delectabilibus tactus : unde virtus quæ est circa hanc materiam, « temperantia » nominatur. In usu autem rerum exteriorum præcipue requiritur et laudatur rectitudo, quia in hujusmodi bonis homines sibi communicant ; et ideo hoc est bonum virtutis in eis, quia quantum ad ea homo directe secundum æqualitatem quamdam se habet ad alios ; et ab hoc denominatur « justitia. » Quandoque ergo homines de virtutibus loquentes, utuntur nomine fortitudinis et temperantiæ et justitiæ, non secundum quod sunt virtutes speciales in determinata materia, sed secundum conditiones generales a quibus denominantur. Et per hoc dicitur quod temperantia debet esse fortis, idest firmitatem habere ; et fortitudo debet esse temperata, idest modum servare, et eadem ratio est in aliis. De « prudentia » vero manifestum est, quod quodammodo est generalis, inquantum habet pro materia omnia moralia, et inquantum omnes virtutes morales quodammodo eam participant, ut ostensum est in isto art. ad XVI arg., et hac ratione dicitur quod omnis virtus moralis debet esse prudens.

Ad vicesimumquartum dicendum quod virtus aliqua dicitur cardinalis, quasi principalis, quia super eam aliæ virtutes firmantur sicut ostium in cardine. Et quia ostium est per quod introitur in domum, ratio cardinalis virtutis non competit virtutibus theologicis, quæ sunt circa ultimum finem, ex quo non est introitus vel motus ad aliquid interius. Convenit enim virtutibus theologicis quod super eas aliæ virtutes fimentur, sicut supra aliquid immobile ; et ideo fides dicitur fundamentum, I Corinth. III, 11 : *Fundamentum enim aliud nemo potest ponere præter id quod positum est ;* spes anchora, Heb. VI, 19 : *Sicut anchoram animæ, etc. ;* caritas radix, Ephes. III, 17 : *In caritate radicati et fundati.* Similiter etiam intellectuales non dicuntur cardinales, quia perficiunt in vita contemplativa quædam earum, scilicet sapientia, scientia, et intellectus ; vita autem contemplativa est finis, unde non habet rationem ostii. Sed vita activa, in qua perficiunt morales, est ut ostium ad contemplativam. Ars autem non habet virtutes sibi cohærentes, ut cardinalis dici possit. Sed prudentia, quæ dirigit in vita activa, inter cardinales virtutes computatur.

Ad vicesimumquintum dicendum quod in parte rationali sunt duæ virtutes : scilicet appetitiva, quæ vocatur voluntas ; et apprehensiva, quæ vocatur ratio ; unde in parte rationali sunt duæ virtutes cardinales ; prudentia quantum ad rationem, justitia quantum ad voluntatem ; in concupiscibili autem temperantia ; sed in irascibili fortitudo.

Ad vicesimumsextum dicendum quod in unaquaque materia oportet esse cardinalem virtutem circa id quod est principalius in materia illa ; virtutes autem quæ sunt circa alia quæ pertinent ad illam materiam, dicuntur secundariæ; sicut in passionibus concupiscibilis, principaliores sunt concupiscentiæ et delectationes quæ sunt secundum tactum, circa quas est temperantia ; et ideo in materia ista temperantia ponitur cardinalis; eutrapelia vero, quæ est circa delectationes quæ sunt in ludis, potest poni secundaria vel adjuncta. Similiter inter passiones irascibilis, præcipuum est quod pertinet ad timores et audacias circa pericula mortis, circa quæ est fortitudo ; unde fortitudo ponitur virtus cardinalis in irascibili ; non mansuetudo, quæ est circa iras; licet ab ira denominetur irascibilis ; propter hoc quod est ultima inter passiones irascibilis ; nec etiam magnanimitas et humilitas, quæ quodam modo se habent ad spem vel fiduciam alicujus magni ; non enim ita movent hominem ira et spes, sicut timor mortis. In actionibus autem quæ sunt respectu exteriorum quæ veniunt in usum vitæ, primum et præcipuum est quod unicuique quod suum est, reddatur; quod facit justitia ; hoc enim subtracto, neque liberalitas neque magnificentia locum habet; et ideo justitia est cardinalis virtus, et aliæ sunt adjunctæ. In actibus etiam rationis præcipuum est præcipere, sive eligere ; quod facit prudentia : ad hoc enim ordinatur et consultiva, in quo dirigitur eubulia, et judicium de consiliatis, in quo dirigitur synderesis. Unde prudentia est cardinalis, aliæ vero virtutes sunt adjunctæ.

Ad vicesimumseptimum dicendum quod aliæ virtutes adjunctæ vel secundariæ ponuntur partes cardinalium, non integrales vel subjectivæ, cum habeant materiam determinatam et actum proprium; sed quasi partes potentiales, inquantum particulariter participant, et deficienter medium quod principaliter et perfectius convenit virtuti cardinali.

ARTICULUS XIII.

Utrum virtus sit in medio. — I-II, quæst. LXIV, art. IX; et IV *Sent.*, dist. XXIII, quæst. I, art. IV.

Decimotertio quæritur, utrum virtus sit in medio. Et videtur quod non. Quia, ut dicitur in I *De cœlo*, com. CXVI, virtus est ultimum potentiæ. Sed ultimum non est medium, sed magis extremum. Ergo virtus non est in medio, sed in extremo.

2. Præterea, virtus habet rationem boni ; est enim bona qualitas, ut Augustinus dicit, ut II *Sent.*, dist. XVII, refertur. Bonum autem habet rationem finis, quod est ultimum, et ita extremum. Ergo magis virtus est in extremo quam in medio.

3. Præterea, bonum est contrarium malo, inter quæ nullum est medium, quod neque bonum neque malum est, ut dicitur in *Postprædicamentis*, cap. de oppositis, a med. Ergo bonum habet rationem extremi ; et sic virtus, quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, ut dicitur in II *Ethic*, cap. VI in princ., non est in medio, sed in extremo.

4. Præterea virtus est bonum rationis; hoc enim est virtuosum quod secundum rationem est. Ratio autem in homine non se habet ut medium, sed ut supremum. Ergo ratio medii non competit virtuti.

5 Præterea, omnis virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis, ut ex superioribus patet, art. VI, VII, IX, X, hujus quæst. Sed virtus theologica non est in medio ; quia Bernardus dicit in lib. *De diligendo Deo*, in princ., quod modus caritatis est non habere modum. Caritas autem præcipua est inter alias virtutes theologicas, et radix earum. Similiter etiam nec intellectualibus virtutibus videtur competere ratio medii : quia medium est inter contraria ; res autem, prout sunt in intellectu, non sunt contrariæ ; nec intellectus corrumpitur ex excellenti intelligibili, ut dicitur in III *De anim.* com., VII. Similiter etiam nec virtutes morales videntur esse in medio ; quia quædam virtutes consistunt in maximo ; sicut fortitudo est circa maxima pericula, quæ sunt pericula mortis ; et magnanimitas circa magnum in honoribus ; et magnificentia circa magnum in sumptibus ; et pietas circa maximam reverentiam quæ debetur parentibus, quibus nihil æquivalens reddere possumus ; et simile est de religione, quæ circa magnum est in cultu divino, cui non possumus sufficienter servire. Ergo virtus non est in medio.

6. Præterea, si ratio [1] virtutis consistit

[1] Sic cod. Victorin. — Parm. : « positio, » et in notula : « forte : perfectio. »

in medio, oportet quod perfectiores virtutes magis in medio consistant. Sed virginitas et paupertas sunt perfectiores [1] virtutes, quia cadunt sub consilio, quod non est nisi de meliori bono. Ergo virginitas et paupertas essent in medio : quod videtur esse falsum ; quia virginitas in materia venereorum abstinet ab omni venereo, et ita tenet extremum ; et similiter in possessionibus paupertas, quia renuntiat omnibus. Non ergo videtur quod ratio virtutis sit consistere in medio.

7. Præterea, Boetius in *Arithmetica*, lib. II. cap. XLIII, XLIV, et XLVII, *Pat. lat.* t. LXIII, coll. 1447 et seq. assignat triplex medium : scilicet arithmeticum, ut 6 inter 4 et 8, quia secundum æqualem quantitatem distat ab utroque; et medium geometricum, sicut 6 inter 9 et 4, quia secundum eamdem proportionem, scilicet sesquialteram, ab utroque extremo distat, licet non secundum eamdem quantitatem; et medium harmonicum, sive musicum, sicut 3 est medium inter 6 et 2, quia quæ proportio est unius extremi ad alterum, scilicet 6 ad 2, eadem est proportio 3 quod est differentia inter 6 et 3, ad 1, quod est differentia [2] inter 2 et 3. Nullum autem istorum mediorum salvatur in virtute; quia non oportet quod medium virtutis aequaliter se habeat ad extremum neque secundum quantitatem, neque secundum proportionem et terminorum et differentiarum. Ergo virtus non est in medio.

8. Sed dicendum quod virtus consistit in medio rationis, et non in medio rei; de quo dicit Boetius. — Sed contra virtus, secundum Augustinum, *De lib. arb.*, lib. II, cap. X, computatur inter maxima bona, quibus nullus male utitur. Si ergo bonum virtutis est in medio, oportet quod medium virtutis maxime habeat rationem medii. Sed medium rei perfectius habet rationem medii quam medium rationis. Ergo medium virtutis magis est medium rei quam medium rationis.

9. Præterea, virtus moralis est circa passiones et operationes animæ, quæ sunt indivisibiles. In indivisibili autem non est accipere medium et extrema. Ergo virtus non consistit in medio.

10. Præterea, Philosophus dicit in lib. *Topicorum*, quod in voluptatibus melius est facere quam fecisse, vel fieri quam factum esse. Sed virtus aliqua est circa voluptates, scilicet temperantia. Ergo, cum virtus semper quærat quod melius est, semper temperantia quæret voluptates fieri; quod est tenere extremum, et non medium. Non ergo virtus moralis consistit in medio.

11. Præterea, ubi est invenire magis et minus, ibi est invenire medium. Sed in vitiis est invenire magis et minus; est enim aliquis magis vel minus luxuriosus vel gulosus. Ergo in gula et luxuria, et in aliis vitiis, est invenire medium. Si ergo ratio virtutis est esse in medio, videtur quod in vitiis sit invenire virtutem.

12. Præterea, si virtus consistit in medio, non nisi in medio duorum vitiorum. Hoc autem non convenit omni virtuti morali; justitia enim non est inter duo vitia, sed habet unum tantum vitium oppositum : accipere enim plus quam suum est, hoc vitiosum est; sed quod auferatur alicui de eo quod suum est, absque suo vitio est. Ergo ratio virtutis moralis non est ut in medio consistat.

13. Præterea, medium æqualiter distat ab extremis. Sed virtus non æqualiter distat ab extremis. Fortis enim propinquior est audaci quam timido, et liberalis prodigo quam tenaci; et similiter patet in aliis. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

14. Præterea, de extremo in extremum non transitur nisi per medium. Si ergo virtus sit in medio, non erit de uno vitio opposito in aliud transitus nisi per virtutem; quod patet esse falsum.

15. Præterea, medium et extrema sunt in eodem genere. Sed fortitudo et timiditas et audacia non sunt in eodem genere; nam fortitudo est in genere virtutis; timiditas et audacia in genere vitii. Ergo fortitudo non est medium inter ea. Et similiter potest objici de aliis virtutibus.

16. Præterea, in quantitabus sicut extrema sunt indivisibilia, ita et medium; nam punctum est et medium et terminus lineæ. Si ergo virtus consistit in medio, consistit in indivisibili. Et hoc etiam videtur per hoc quod Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. III circa fin., quod difficile est

[1] Codd. : « perfectæ. »

[2] Sic codd. — Parm. : « distantia. »

esse virtuosum; sicut difficile est attingere signum, vel invenire centrum in circulo. Si ergo virtus in indivisibili consistit, videtur quod virtus non augeatur et minuatur; quod est manifeste falsum.

17. Præterea, in indivisibili non est aliqua diversitas. Si ergo virtus sit in medio sicut in quodam indivisibili, videtur quod in virtute non sit aliqua diversitas; ita quod id quod est virtuosum uni, sit virtuosum alteri; quod est manifeste falsum; nam aliquis laudatur in uno, qui vituperatur in altero.

18. Præterea, quidquid vel ad modicum elongatur ab indivisibili, puta a centro; est extra indivisibile, et extra centrum. Si igitur virtus sit in medio sicut in quodam indivisibili, videtur quod quodcumque vel ad modicum declinet ab eo quod est rectum fieri, sit extra virtutem; et sic rarissime homo operatur secundum virtutem. Non ergo virtus est in medio.

Sed contra est, quod omnis virtus vel est moralis, vel intellectualis, vel theologica. Virtus autem moralis est in medio; nam virtus moralis, secundum Philosophum in VII *Ethic.*, cap. VI a med., est habitus electivus in medietate consistens. Virtus etiam intellectualis videtur esse in medio, propter id quod Apostolus dicit. Rom. XII 3: *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem.* Similiter etiam virtus theologica videtur esse in medio; nam fides incedit media inter duas hæreses, ut dicit Boetius in lib. *De duabus naturis*; spes etiam est media inter præsumptionem et desperationem. Ergo omnis virtus est in medio.

Respondeo dicendum quod virtutes morales et intellectuales sunt in medio, licet aliter et aliter; virtutes autem theologicæ non sunt in medio, nisi forte per accidens. Ad cujus evidentiam sciendum est quod cujuslibet habentis regulam et mensuram bonum consistit in hoc quod est adæquari suæ regulæ vel mensuræ, unde dicimus illud bonum esse quod neque plus neque minus habet quam debet habere. Considerandum autem est quod materia virtutum moralium sunt passiones et operationes humanæ, sicut factibilia sunt materia artis. Sicut igitur bonum in his quæ per artem consistit in hoc quod artificiata accipiant mensuram secundum quod exigit ars, quæ est regula artificiatorum; ita bonum in passionibus et operationibus humanis est quod attingatur modus rationis, qui est mensura et regula omnium passionum et operationum humanarum; nam cum homo sit per hoc quod rationem habet, oportet quod bonum hominis sit secundum rationem esse. Quod autem in passionibus et operationibus humanis aliquis excedat modum rationis vel deficiat ab eo, hoc est malum. Cum igitur bonum hominis sit virtus humana, consequens est quod virtus moralis consistat in medio inter superabundantiam et defectum; ut superabundantia et defectus et medium accipiantur secundum respectum ad regulam rationis.

Virtutum autem [1] intellectualium, quæ sunt in ipsa ratione, quædam sunt practicæ, ut prudentia et ars; quædam speculativæ, ut sapientia, scientia, et intellectus. Et practicarum quidem virtutum materia sunt passiones et operationes humanæ, vel ipsa artificialia; materia autem virtutum speculativarum sunt res ipsæ necessariæ. Aliter autem se habet ratio ad utraque: nam ad ea quæ ratio operatur, se habet ratio ut regula et mensura, sicut jam dictum est; ad ea vero quæ speculatur, se habet ratio sicut mensuratum et regulatum ad regulam et mensuram: bonum enim intellectus nostri est verum, quod quidem sequitur intellectus noster quando adæquatur rei. Sicut igitur virtutes morales consistunt in medio determinato per rationem, ita ad prudentiam, quæ est virtus intellectualis practica circa moralia, pertinet idem medium, inquantum ponit ipsum circa actiones et passiones. Et hoc patet per definitionem virtutis moralis, quæ, ut in II *Ethic.*, cap. VI, dicitur est habitus electivus, in medietate consistens, ut sapiens determinabit. Idem ergo est medium prudentiæ et virtutis moralis; sed prudentiæ est sicut imprimentis, virtutis moralis sicut impensi; sicut eadem est rectitudo artis ut rectificantis, et artificiati ut rectificati. In virtutibus autem intellectualibus speculativis medium erit ipsum verum, quod consideratur in eo secundum quod attingit suam mensuram. Quod quidem non est medium inter aliquam contrarietatem quæ sit ex parte rei: contraria enim inter quæ accipitur medium virtutis, non

[1] Al.: « enim. »

sunt ex parte mensuræ, sed ex parte mensurati, secundum quod excedit vel deficit a mensura; sicut patet ex hoc quod dictum est est de virtutibus moralibus. Oportet igitur contraria inter quæ est hoc medium virtutum intellectualium accipere ex parte ipsius intellectus. Contraria autem intellectus sunt opposita secundum affirmationem et negationem, ut patet in II *Periher*. Inter affirmationes ergo et negationes oppositas accipitur medium virtutum intellectualium speculativarum, quod est verum : ut puta, quia verum est cum dicitur esse quod est, et non esse quod non est, falsum autem secundum excessum erit, cum dicitur esse quod non est; secundum defectum vero, cum dicitur non esse quod est. Si igitur in intellectu non esset aliqua propria contrarietas præter contrarietatem rerum, non esset accipere in virtutibus intellectualibus medium et extrema. Manifestum est autem, quod in intellectu non est accipere aliquam contrarietatem voluntate propriam, sed solum secundum ordinem ad res volitas contrarias : quia intellectus cognoscit aliquid secundum quod est in ipso; voluntas autem movetur ad rem secundum quod in se est; unde si aliqua virtus sit in voluntate secundum comparationem ad ejus mensuram et regulam, talis virtus non consistet in medio : non enim est accipere extrema ex parte mensuræ, sed ex parte mensurati tantum, prout excedit vel diminuitur a mensura.

Virtutes autem theologicæ ordinantur ad suam materiam vel objectum, quod est Deus, mediante voluntate. Et quod de caritate et spe manifestum est, hoc circa fidem similiter dicitur : nam licet fides sit in intellectu, est tamen in eo secundum quod imperatur a voluntate : nullus enim credit nisi volens. Unde, cum Deus sit regula et mensura voluntatis humanæ manifestum est quod virtutes theologicæ non sunt in medio, per se loquendo; etsi contingat [1] quandoque aliquam earum esse in medio per accidens, ut postea exponetur.

Ad primum ergo dicendum quod ultimum potentiæ dicitur in quod ultimo potentia extenditur, et hoc est difficillimum : quia difficillimum est invenire medium, facile autem est divertere ab eo : et ex hoc ipso virtus est ultimum potentiæ, quod est in medio.

Ad secundum dicendum quod bonum habet rationem ultimi per comparationem ad motum appetitus, non autem per comparationem ad materiam in qua aliquod bonum constituitur; quod oportet esse in medio materiæ, ut neque excedat, neque excedatur a debita regula et mensura.

Ad tertium dicendum quod virtus, quantum ad formam quam a sua mensura sortitur, habet rationem extremi; et sic opponitur malo ut formatum informi, et commensuratum incommensurato; sed secundum materiam in qua talis mensura imprimitur, sic virtus est in medio.

Ad quartum dicendum quod ratio illa accipit supremum et medium, secundum ordinem potentiarum animæ, non secundum materiam in qua ponitur modus virtutis quasi medium quoddam.

Ad quintum dicendum quod in virtutibus theologicis non est medium, ut dictum est : sed in virtutibus intellectualibus est medium non inter contrarietatem rerum, prout sunt in intellectu, sed inter contrarietatem affirmationis et negationis, ut dictum est. In virtutibus autem moralibus omnibus commune invenitur quod sunt in medio. Et hoc ipsum quod quædam attingunt ad maximum pertinet in eis ad rationem medii, inquantum maximum attingunt secundum regulam rationis; sicut fortis attingit maxima pericula secundum rationem, scilicet quando debet, ut debet, et propter quod debet. Superfluum autem et diminutum accipitur non secundum quantitatem rei, sed per comparationem ad regulam rationis : ut puta superfluum esset [2], si quando non debet, vel propter quod non debet, periculis se ingereret; diminutum autem si se non ingereret quando et qualiter deberet.

Ad sextum dicendum quod virginitas et paupertas licet sint in extremo rei, sunt tamen in medio rationis : quia virgo abstinet a venereis omnibus propter quod debet, et secundum quod debet, quia propter Deum, et delectabiliter. Si autem abstineret propter quod non deberet, utpote quia esset ei odiosum secundum se vel filios generare, vel mulierem habere, esset vitium insensibilitatis. Sed abstinere omnino a venereis propter debitum finem, est virtuosum : quia etiam qui abstinent ab hu-

[1] Al. : « et sic contingit. »

[2] Al. : « esse. »

jusmodi, ut se exercitiis bellicis dent ad utilitatem reipublicæ, secundum politicam virtutem laudantur.

Ad septimum dicendum quod media illa quæ Boetius ponit sunt media rei : et ideo non conveniunt medio virtutis, quod est secundum rationem; nisi forte in justitia, in qua est simul medium rei et medium rationis, cui competit medium rationis arithmeticum in commutationibus, et medium geometricum in distributionibus, ut patet in V *Ethic.*, cap. III et IV.

Ad octavum dicendum quod medium competit virtuti non inquantum medium, sed inquantum rationis : quia virtus est bonum hominis, quod est secundum rationem esse ; unde non oportet quod id quod plus habet de ratione medii, magis pertineat ad virtutem, sed quod est medium rationis.

Ad nonum dicendum quod passiones et operationes animæ sunt indivisibiles per se sed divisibiles per accidens, inquantum est in eis invenire magis et minus secundum diversas circumstantias; et sic virtus in eis medium tenet.

Ad decimum dicendum quod in voluptatibus est melius fieri quam factum esse, ut per « melius » non intelligatur operatio boni honesti, quod pertinet ad virtutem ; sed boni delectabilis, quod pertinet ad voluptatem : voluptas enim est in fieri. Quorum autem esse est in fieri ; quando facta sunt, non sunt; unde bonum voluptatis magis consistit in fieri quam in factum esse.

Ad undecimum dicendum quod non quodcumque medium competit virtuti, sed medium rationis : quod quidem medium non contingit invenire in vitiis, quia secundum propriam rationem non oportet quod in vitiis sit virtus.

Ad duodecimum dicendum quod justitia non attingit medium in rebus exterioribus, in quibus homo plus sibi accipit ex inordinatione voluntatis ; unde vitiosum est. Sed quod de suis rebus aliquid ab eo auferatur, hoc præter bonitatem ejus est; unde inordinationem vitiosam in ipso non importat. Sed passiones animæ, circa quas sunt aliæ virtutes, in nobis sunt; unde et earum superfluitas et diminutio in vitium homini cedit. Et ideo aliæ virtutes morales sunt inter duo vitia; non autem justitia; quæ tamen medium in propria materia tenet, quod per se pertinet ad virtutem.

Ad decimumtertium dicendum quod medium virtutis est medium rationis, et non medium rei ; et ideo non oportet quod æqualiter distet ab utroque extremo, sed secundum quod ratio habet; unde in quibus bonum rationis præcipue consistit in refrenando passionem, virtus propinquior est diminuto quam superfluo; sicut patet in temperantia et mansuetudine ; in quibus autem bonum est inducere ad id quod passio impellit, virtus similior est superfluo ; ut patet in fortitudine.

Ad decimumquartum dicendum quod sicut dicit Philosophus in V *Phys.* ,com. XXII, et lib. VI, com. LXXVII, medium est potius in quod continue mutans primum mutat [1] quam in quod mutat ultimum; unde solum in motu continuo requiritur quod de extremo ad extremum non transeatur nisi per medium. Motus autem qui est de vitio in vitium, non est motus continuus, sicut nec motus voluntatis aut intellectus, secundum quod fertur in diversa ; unde non oportet quod de vitio in vitium transeatur per virtutem.

Ad decimumquintum dicendum quod virtus etsi sit medium quantum ad materiam in qua invenit medium; tamen secundum formam suam, prout collocatur in genere boni, est extremum, ut Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. VI, a med.

Ad decimumsextum dicendum quod licet medium in quo consistit virtus, sit quodammodo indivisibile, tamen virtus intendi et remitti potest, secundum quod homo magis vel minus disponitur ad attingendum indivisibile ; sicut et arcus minus vel magis extenditur ad percutiendum signum indivisibile.

Ad decimumseptimum dicendum quod medium virtutis non est medium rei, sed rationis, ut dictum est. Et hoc quidem medium consistit in proportione sive mensuratione rerum et passionum ad hominem : quæ quidem commensuratio diversificatur secundum diversos homines : quia aliquid est multum uni quod est parum alteri; et ideo non eodem modo sumitur virtuosum in omnibus hominibus.

[1] Sic codd. — Parm. : « Primum mutat in quod mutat ultimo. »

Ad decimumoctavum dicendum quod cum medium virtutis sit medium rationis, accipienda est indivisibilitas hujus medii secundum rationem. Accipitur autem indivisibile secundum rationem quod imperceptibilem distantiam habet, et quod errorem facere non potest; sicut totum corpus terræ accipitur loco puncti indivisibilis per comparationem ad totum cœlum; et ideo medium virtutis aliquam latitudinem habet.

Quod vero in contrarium objicitur, concedendum est quantum ad virtutem moralem et intellectualem, sed non quantum ad theologicam. Accidit enim fidei quod sit in medio duarum hæresum, at non est [1] per se inquantum est virtus; et sic dicendum est de spe, quod est inter duo extrema, non secundum quod comparatur ad suum objectum, sed secundum dispositionem subjecti ad sperandum superna.

DE CARITATE.

QUÆSTIO UNICA [2].

DE CARITATE.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum caritas sit aliquid creatum in anima. — II-II, quæst. XXIII, art. II; et III Sent., dist. XXVII, quæst. II, art. IV, quæstiunc. IV.

Quæstio est de caritate. Et primo quæritur utrum caritas sit aliquid creatum in anima, vel sit ipse Spiritus sanctus. Et videtur quod caritas non sit aliquid creatum in anima. Sicut enim dicit Augustinus; sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animæ. Sed anima est vita corporis, sine medio. Ergo et Deus est vita animæ sine medio. Cum igitur vita animæ sit ex hoc quod est in caritate : quia *qui non diligit, manet in morte*, ut dicitur I Joan. III, 14; homo non est in caritate per aliquid quod sit medium inter Deum et hominem, sed per ipsum Deum. Caritas ergo non est aliquid creatum in anima, sed ipse Deus.

2. Sed dicebatur quod similitudo illa attenditur quantum ad hoc quod anima est vita corporis hominis ut motor, non quantum ad hoc quod est vita corporis ut forma. — Sed contra : quanto aliquod agens est virtuosius, tanto minorem dispositionem requirit in patiente; ignis enim magnus sufficiens est etiam ligna minus desiccata comburere. Sed Deus est agens infinitæ virtutis. Ergo si est vita animæ, sicut movens ipsam ad diligendum, videtur quod non requiratur aliqua dispositio creata ex parte ipsius animæ.

3. Præterea, inter ea quæ sunt idem, non cadit medium. Sed anima diligens Deum est idem cum Deo : quia, ut dicitur I ad Corinth. VI, 17, *qui adhæret Deo* *, *unus spiritus est.* Ergo non cadit aliqua caritas creata media inter animam diligentem et Deum dilectum. * Domino.

4. Præterea, dilectio qua diligimus proximum caritas est. Sed dilectio qua diligimus proximum, ipse Deus est; dicit enim Augustinus in VIII *De Trinit.*, cap. VIII, a med. : « Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligat [3]. » Deus autem dilectio est.

[1] Al. : « et non est. »

[2] (In tredecim articulos divisa.)

Primo enim quæritur, utrum caritas sit aliquid creatum in anima, vel sit ipse Spiritus sanctus; 2° utrum caritas sit virtus; 3° utrum caritas sit forma virtutum; 4° utrum caritas sit una virtus; 5° utrum caritas sit virtus specialis; 6° utrum caritas possit esse cum peccato mortali; 7° utrum objectum diligibile ex caritate sit rationalis natura; 8° utrum diligere inimicos sit de perfectione consilii; 9° utrum ordo aliquis sit in caritate; 10° utrum sit possibile caritatem esse perfectam in hac vita; 11° utrum omnes teneantur ad perfectam caritatem; 12° utrum caritas semel habita possit amitti; 13° utrum per unum actum peccati mortalis caritas amittatur.

[3] « Dilectionem necesse est diligat qui diligit fratrem. »

Consequens ergo est ut præcipue Deum diligat. Ergo caritas non est aliquid creatum, sed ipse Deus.

5. Sed dicebatur quod Deus est dilectio qua diligimus proximum causaliter. — Sed contra, Augustinus in eodem dicit, quod cum testimonio verborum Joannis aperte declarat, ipsam supernam dilectionem, qua nos diligimus invicem, non solum ex Deo esse, sed etiam Deum esse. Non solum ergo causaliter, sed essentialiter dilectio Deus est.

6. Præterea, Augustinus dicit in XV *De Trinit.*, cap. XVII, paulo a princ. : « Non [1] dicturi sumus caritatem non propterea esse dictam Deum, quod ipsa caritas sit ipsa substantia quæ Dei digna sit nomine ; sed quod donum sit Dei, sicut dictum est de eo, tu es patientia mea, quia ab ipso nobis est. Non autem sic dictum est, Domine, tu caritas mea ; sed ita dictum est, Deus caritas est, sicut dictum est, Deus spiritus est. » Videtur ergo quod Deus dicatur caritas non solum causaliter, sed essentialiter.

7. Præterea, cognito effectu Dei, non propter hoc ipse Deus cognoscitur. Sed per cognitionem dilectionis supernæ ipse Deus cognoscitur : dicit enim Augustinus, VIII *De Trinit.*, cap. VIII, in princ. : « Magis » quis « novit dilectionem qua diligit quam fratrem quem diligit. Ecce jam potest notiorem Deum habere quam fratrem. Amplectere dilectionem, et dilectione amplectere Deum. » Non igitur Deus dicitur dilectio fraterna solum per causam.

8. Sed dicebatur quod fraterna dilectione cognita cognoscitur Deus sicut in sua similitudine. — Sed contra, homo secundum ipsam substantiam animæ factus est ad imaginem et similitudinem Dei. Sed similitudo ista obscuratur per peccatum. Ad hoc igitur quod Deus possit in anima sicut in sua similitudine cognosci, requiritur solum quod peccatum tollatur ; et non quod aliquid creatum animæ superaddatur.

9. Præterea, omne quod est in anima ; vel est potentia, vel passio, vel habitus, ut dicitur in III *Ethic.* ; cap. V. Sed caritas non est potentia animæ, quia esset naturalis ; nec est passio, quia non est in potentia sensitiva, in qua sunt omnes passiones ; nec est habitus, quia habitus est difficile mobilis ; caritas autem de facili amittitur, quia per unum actum peccati mortalis. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

10. Præterea, nullum creatum habet virtutem infinitam. Sed caritas habet virtutem infinitam, quia conjungit infinite distantia, scilicet animam Deo, et meretur bonum infinitum. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

11. Præterea, omnis creatura vanitas est, ut patet Eccle. I Vanitas autem non conjungit veritati. Cum ergo caritas conjungat nos primæ veritati, videtur quod caritas non sit creatura.

12. Præterea, omne creatum est natura quædam, cum sit in aliquo decem generum. Si igitur caritas est aliquid creatum in anima, videtur quod sit natura quædam. Cum igitur caritate mereamur ; si caritas est aliquid creatum, sequetur quod natura sit principium merendi ; quod est erroneum, secundum sententiam [2] Pelagii.

13. Præterea, homo secundum esse gratiæ est propinquior Deo quam secundum esse naturæ. Sed Deus creavit hominem secundum esse naturæ sine medio. Ergo nec in esse gratiæ utitur medio, scilicet caritate creata.

14. Præterea, agens quod agit sine medio, est perfectius quam agens quod agit cum medio. Sed Deus est perfectissimum agens. Ergo agit sine medio : non ergo justificat animam mediante aliquo creato.

15. Præterea, creatura rationalis est nobilior aliis creaturis. Sed aliæ creaturæ consequuntur suum finem absque aliquo alio superaddito. Multo magis igitur creatura rationalis movetur a Deo ad suum finem absque aliquo creato ei superaddito.

16. Sed dicebatur quod creatura rationalis non est proportionata ad suum finem per sua naturalia : et ideo indiget aliquo superaddito. — Sed contra, finis hominis est bonum infinitum. Sed nullum creatum est proportionatum bono infinito. Ergo id per quod homo ordinatur in suum finem, non est bonum creatum in anima.

17. Præterea, sicut Deus est lumen pri-

[1] « Neque enim... non propterea Deum dictum esse charitatem quod ipsa charitas nulla sit substantia quæ... sicut dictum est Deo... non est autem dictum, Domine charitas mea. »

[2] Al. : « scientiam. »

mum, ita est et bonum summum. Sed lumen quod Deus est, præsens est animæ; quia de eo dicitur, Psal. xxxv, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.* Ergo et summum bonum, quod Deus est, præsens est animæ. Sed bonum est quo aliquid diligimus. Ergo id quo [1] diligimus, est Deus.

18. Sed dicebatur quod bonum quod Deus est, est præsens animæ non formaliter, sed effective. — Sed contra Deus est pura forma. Ergo formaliter adest his quibus adest.

19. Præterea, nihil diligitur nisi cognitum [2], ut dicit Augustinus, X, cap. i, circa princip. *De Trin.*, in princ. Ergo secundum hoc aliquid est diligibile secundum quod est cognoscibile. Sed Deus est per seipsum cognoscibilis, sicut primum principium cognoscendi. Ergo est per seipsum diligibilis : non ergo per aliquam caritatem creatam.

20. Præterea, unumquodque, secundum hoc est diligibile, secundum quod est bonum. Sed Deus est infinitum bonum. Ergo est in infinitum diligibilis. Sed nullus amor creatus est infinitus. Ergo cum aliqui qui sunt in caritate, diligant eum secundum quod diligibilis est; videtur quod dilectio qua diligimus Deum, non sit aliquid creatum.

21. Præterea, Deus diligit *omnia quæ sunt*, ut dicitur Sapien. xi, 25. Sed non diligit creaturas irrationales per aliquid eis superadditum. Ergo nec creaturas rationales; et ita videtur quod caritas et gratia, propter quas homines diliguntur a Deo, non sint aliquid creatum superadditum animæ nostræ.

22. Præterea, si caritas sit aliquid creatum, oportet quod sit accidens. Sed caritas non est accidens; quia nullum accidens est dignius suo subjecto; caritas autem est dignior quam natura. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

23. Præterea, sicut Bernardus dicit Ser. ix *De cœna Domini inter illos qui habentur*, eadem lege diligimus Deum et proximum qua Pater et Filius se diligunt. Sed Pater et Filius se diligunt dilectione increata. Ergo nos diligimus Deum dilectione increata.

24. Præterea, illud quod suscitat a morte, est infinitæ virtutis. Sed caritas suscitat a morte; dicitur enim I Joan. iii, 14 : *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Ergo caritas est virtutis infinitæ; ergo non est aliquid creatum.

Sed contra, omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Si ergo caritas recipitur in nobis a Deo, oportet quod recipiatur a nobis finite secundum modum nostrum. Omne autem finitum est creatum. Ergo caritas est aliquid creatum in nobis.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt, quod caritas in nobis, qua diligimus Deum et proximum, non sit aliud quam Spiritus sanctus, ut patet per Magistrum in xvii dist. I *Sent.* Et ut hujus opinionis intellectus plenius habeatur, sciendum est quod actum dilectionis quo Deum et proximum diligimus Magister posuit quoddam creatum in nobis, sicut et actus ceterarum virtutum; sed ponebat differentiam inter actus caritatis et actus aliarum virtutum : quod Spiritus sanctus ad actus aliarum virtutum movet animam mediantibus quibusdam habitibus, qui virtutes dicuntur; sed ad actum dilectionis movet voluntatem immediate per seipsum absque aliquo habitu, ut patet in xvii dist. I lib. Et ad hoc ponendum movet ipsum excellentia caritatis, et verba Augustini in objiciendo inducta, et quædam similia. Ridiculum autem fuisset dicere quod ipse actus dilectionis, quem experimur dum diligimus Deum et proximum, sit ipse Spiritus sanctus. Sed hæc opinio omnino stare non potest. Sicut enim naturales actiones et motus a quodam principio intrinseco procedunt, quod est natura; ita et actiones voluntariæ oportet quod a principio intrinseco procedant; nam sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus appetitus naturalis nominatur, ita in rationalibus inclinatio apprehensionem intellectus sequens, actus voluntatis est. Possibile autem est quod res naturalis ab aliquo exteriori agente ad aliquid moveatur non a principio intrinseco, puta cum lapis projicitur sursum. Sed quod talis motus vel actio non a principio intrinseco procedens, naturalis sit, hoc omnino est impossibile, quia in se contradictionem implicat. Unde, cum contradictoria esse simul non subsit divinæ potentiæ; nec hoc a Deo fieri potest, ut motus lapidis sursum, qui

[1] Al. : « quod. »

[2] « Amari aliquid nisi totum non potest. »

non est a principio intrinseco, sit ei naturalis. Potest quidem lapidi dare virtutem, ex qua sicut ex principio extrinseco sursum naturaliter moveatur; non autem ut motus iste sit ei naturalis, nisi ei alia natura detur. Et similiter non potest hoc divinitus fieri ut aliquis motus hominis vel interior vel exterior qui sit a principio extrinseco, sit voluntarius; unde omnes actus voluntatis reducuntur, sicut in primam radicem, in id quod homo naturaliter vult, quod est ultimus finis. Quæ enim sunt ad finem, propter finem volumus. Actus igitur qui excedit totam facultatem naturæ humanæ, non potest esse homini voluntarius, nisi superaddatur naturæ humanæ aliquid intrinsecum voluntatem perficiens, ut talis actus a principio intrinseco proveniat. Si igitur actus caritatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiæ superaddito, sed ex motione Spiritus sancti, sequetur alterum duorum : vel quod actus caritatis non sit voluntarius; quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quoddam velle : aut quod non excedat facultatem naturæ; et hoc est hæreticum. Hoc igitur remoto, sequetur primo quidem, quod actus caritatis sit actus voluntatis; secundo, dato quod actus voluntatis possit esse totaliter ab extrinseco, sicut actus actus manus vel pedis, sequetur etiam, si actus caritatis est solum a principio exteriori movente, quod non sit meritorius. Omne enim agens quod non agit secundum formam propriam, sed solum secundum quod est motum ab altero, est agens instrumentaliter tantum; sicut securis agit prout est mota ab artifice. Sic igitur si anima non agit actum caritatis per aliquam formam propriam, sed solum secundum quod est mota ab exteriori agente, scilicet Spiritu sancto, sequetur quod ad hunc actum se habeat sicut instrumentum tantum : non ergo in homine erit hunc actum agere vel non agere; et ita non poterit esse meritorius; hæc enim solum meritoria sunt quæ in nobis aliquo modo sunt : et sic totaliter tollitur meritum humanum, cum dilectio sit radix merendi. Tertium inconveniens est, quia sequeretur quod homo qui est in caritate ad actum caritatis non sit promptus, neque ipsum delectabiliter agat. Ex hoc enim actus virtutum sunt nobis delectabiles, quod secundum habitus conformamur ad illos, et inclinamur in illos per modum inclinationis naturalis; et tamen actus caritatis est maxime delectabilis et maxime promptus existenti in caritate; et per eumdem omnia quæ agimus vel patimur, delectabilia redduntur. Relinquitur igitur quod oporteat esse quemdam habitum caritatis in nobis creatum, qui sit formale principium actus dilectionis. Nec tamen per hoc excluditur quin Spiritus sanctus, qui est caritas increata, sit in homine caritatem creatam habente, movens animam ad actum dilectionis, sicut Deus movet omnia ad suas actiones, ad quas tamen inclinantur ex propriis formis. Et inde est quod omnia disponit suaviter; quia omnibus dat formas et virtutes inclinantes in id ad quod ipse movet, ut in illud tendant non coacte, sed quasi sponte.

Ad primum ergo dicendum quod Deus est vita animæ per modum moventis, et non per modum formalis principii.

Ad secundum dicendum quod licet ad efficaciam moventis pertineat ut dispositionem non præexigat in subjecto, tamen efficaciam ejus demonstrat, si dispositionem fortem imprimat in passo vel moto. Fortis enim ignis non solum formam substantialem, sed et fortem dispositionem inducit. Unde fortius est agens quod sic ad agendum movet, quod etiam formam imprimit per quam agat, quam id movens quod sic movet ad agendum, ut tamen nullam imprimat formam. Unde cum Spiritus sanctus sit virtuosissimum movens; sic movet ad diligendum, quod etiam habitum caritatis inducit.

Ad tertium dicendum quod cum dicitur, I Cor. vi, 17, *Qui adhæret Deo* *, *unus spiritus est;* non designatur unitas substantiæ; sed unitas affectus, quæ est inter amantem et amatum. Qua quidem unione habitus caritatis magis se habet ut principium amationis quam ut medium inter amantem et amatum; nam actus dilectionis immediate transit in Deum ut in amatum, non autem immediate in habitum caritatis.

* *Dom*

Ad quartum dicendum quod licet dilectio qua diligimus proximum, sit Deus; non tamen excluditur quin præter hanc dilectionem increatam, sit etiam in nobis dilectio creata, qua formaliter amamus, ut dictum est.

Ad quintum dicendum quod Deus non solum causaliter dicitur dilectio vel caritas, sicut causaliter tantum dicitur spes vel patientia; sed etiam essentialiter;

non tamen excluditur quin præter illam dilectionem quæ essentialiter Deus est, sit etiam in nobis dilectio creata.

Et per hoc etiam patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum quod auctoritas illa eamdem difficultatem habet, sive ponatur creatus habitus caritatis in nobis, sive non. Cum enim dicit Augustinus, quod qui diligit proximum, magis cognoscit dilectionem qua diligit, quam proximum quem diligit, intelligere videtur de ipso actu dilectionis. Quem quidem actum nullus ponit esse aliquid increatum; unde ex hoc concludi non potest quod ipsa dilectio sic nota, sit Deus; sed quod in hoc quod percipimus actum dilectionis in nobis, sentimus in nobis ipsis quamdam Dei participationem, quia ipse Deus dilectio est; non quod sit ipse actus dilectionis quem percipimus.

Ad octavum dicendum quod creatura secundum quod magis perficitur, magis ad similitudinem Dei accedit; unde, licet quælibet creatura habeat quamdam Dei similitudinem in eo quod est et bona est; creatura tamen rationalis superaddit aliquam rationem similitudinis in eo quod intellectualis est; et adhuc aliam in hoc quod facta est: et sic in actu caritatis expressius percipitur Deus sicut in propinquiori similitudine.

Ad nonum dicendum quod caritas habitus est; et difficile mobilis; quia non de facili, qui habet caritatem, inclinatur ad peccandum; licet ex peccato caritas amittatur.

Ad decimum dicendum quod caritas conjungit bono infinito, non effective, sed formaliter; unde virtus infinita non competit caritati, sed caritatis auctori. Competeret autem caritati virtus infinita, si homo ad infinitum bonum per caritatem infinite ordinaretur: quod patet esse falsum. Modus enim sequitur formam rei.

Ad undecimum dicendum quod creatura est vanitas inquantum est ex nihilo, non autem inquantum est similitudo Dei; et ex hac parte est quod caritas creata veritati primæ conjungit.

Ad duodecimum dicendum quod ad hæresim Pelegianam pertinet quod principia naturalia hominis sufficiant ad merendum vitam æternam; non est autem hoc hæreticum, quod aliquo creato, quod est natura quædam in aliquo prædicamento, mereamur; manifestum est enim quod actibus meremur; et tamen actus, cum sint quædam creata, in genere aliquo sunt, et natura quædam sunt.

Ad decimumtertium dicendum quod Deus esse naturale creavit sine medio formali. Nam unicuique dedit formam per quam esset; et similiter dat esse gratiæ per aliquam formam superadditam. Et tamen non est omnino simile; quia, ut dicit Augustinus *Super Joan.*, Serm. xv de verbis Apostol., « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te[1]. » In justificatione ergo requiritur aliqua operatio justificandi[2]; et ideo requiritur quod sit ibi principium activum formale; quod non habet locum in creatione.

Ad decimumquartum dicendum quod agens per medium est minus efficax in agendo, si utatur medio propter suam necessitatem. Sic autem non utitur Deus medio in agendo, quia nullius creaturæ auxilio indiget; sed utitur mediis agentibus, ut servetur ordo in rebus. Sed si loquamur de medio formali, manifestum est quod quanto agens est perfectius, tanto magis formam inducit; nam agens imperfectum non inducit formam, sed dispositionem tantum; et tanto[3] debiliorem quanto est debilius.

Ad decimumquintum dicendum quod homo et aliæ rationales creaturæ consequi possunt altiorem finem quam aliæ creaturæ; unde, licet ad hunc finem consequendum pluribus indigeant, nihilominus perfectiores sunt: sicut homo est melius dispositus qui potest consequi perfectam sanitatem per plures medicinas, quam ille qui non potest sanari perfecte, et ideo non indiget nisi paucis medicinis.

Ad decimumsextum dicendum quod per caritatem creatam elevatur anima supra posse naturæ, ut perfectius ordinetur ad finem, quam habeat facultas naturæ; sed tamen non sic ordinatur ad consequendum Deum perfecte, sicut ipse perfecte se fruitur; et hoc contingit ex hoc quod nihil creatum sit Deo proportionatum.

Ad decimumseptimum dicendum quod

[1] « Quia fecit te sine te, non te justificat sine te. »

[2] Al. : « justificantis. »

[3] Al. : « in tanto. »

licet bonum quod est Deus sit præsens animæ per se ipsum ; tamen requiritur medium formale ad hoc quod anima perfecte ordinetur in ipsum, ex parte animæ, non autem ex parte ipsius Dei.

Ad decimumoctavum dicendum quod Deus est forma per se subsistens ; non autem ita quod formaliter alicui conjungatur.

Ad decimumnonum dicendum quod dato quod Deus per seipsum cognoscatur ab anima (quia hoc aliam quæstionem habet) ; eodem modo per seipsum diligitur, sicut per seipsum cognoscitur ; ut hoc quod dico « per se » accipiatur ex parte diligibilis, non autem ex parte diligentis : non enim Deus propter aliquid aliud diligitur ab anima, sed propter seipsum ; et tamen anima indiget aliquo formali principio ad perfecte diligendum Deum.

Ad vicesimum dicendum quod Deus non potest tantum diligi a nobis quantum diligibilis est : unde non sequitur quod amor caritatis qua diligimus Deum, infinitus sit ; hoc enim non minus sequeretur de actu quam de habitu ; et tamen nullus dicere potest, actum dilectionis quo diligimus Deum, esse aliquid increatum.

Ad vicesimumprimum dicendum quod habitus caritatis requiritur in nobis inquantum diligimus Deum ; quod aliis creaturis non convenit, licet omnes creaturæ diligantur a Deo.

Ad vicesimumsecundum dicendum quod nullum accidens est dignius subjecto quantum ad modum essendi ; quia substantia est ens per se, accidens vero ens in alio ; sed inquantum accidens est actus et forma substantiæ, nihil prohibet accidens esse dignius substantia ; sic enim comparatur ad ipsam ut actus ad potentiam, et perfectio ad perfectibile ; et sic est caritas dignior anima.

Ad vicesimumtertium dicendum quod licet lex qua diligimus Deum et proximum sit increata, tamen id quo formaliter Deum et proximum diligimus, est aliquid creatum ; lex enim increata est prima mensura et regula nostræ dilectionis.

Ad vicesimumquartum dicendum quod caritas resuscitat spiritualiter mortuos, formaliter, sed non effective ; unde non oportet quod sit virtutis infinitæ ; sicut nec anima Lazari, quæ formaliter Lazarum resuscitavit, inquantum, per unionem ejus ad corpus, Lazarus est resuscitatus.

ARTICULUS II.

Utrum caritas sit virtus. — II-II, quæst. XXIII, art. III ; et III Sent., dist. XXVII, quæst. II, art, II.

Secundo quæritur utrum caritas sit virtus. Et videtur quod non. Virtus enim est circa difficile, secundum Philosophum in VI *Ethic.* Sed caritas non est circa difficile ; quinimmo, ut Augustinus dicit in lib. *De verb. Domini* IX, circa medi., » omnia sæva et immania, et facilia [1] et prope nulla facit amor. » Ergo caritas non est virtus.

2. Sed dicebatur quod illud quod est virtutis est difficile in principio, sed facile est in fine. — Sed contra est, in principio nondum est virtus. Si igitur solum in principio sit difficile, virtus non erit circa difficile.

3. Præterea, difficultas in virtutibus accidit ex contrarietate ; inde enim fit difficile temperantiam servare propter contrarias concupiscentias. Sed caritas est circa summum bonum ; cui non est aliquid contrarium. Ergo id quod est caritatis, non est difficile neque in fine neque in principio.

4. Præterea, diligere vel amare quoddam velle est. Sed Apostolus dicit, Rom. VII, 18 : *Velle adjacet mihi.* Ergo diligere adjacet nobis ; non ergo ad hoc aliqua virtus caritatis requiritur.

5. Præterea, in mente nostra non est nisi intellectus et appetitus. Sed intellectus elevatur in Deum per fidem, affectus per spem. Non ergo oportet ponere tertiam virtutem caritatis ad elevandum mentem in Deum.

6. Sed dicendum quod spes elevat, sed non conjungit ; unde necessaria est caritas, quæ conjungat. — Sed contra : spes, quia non conjungit, semper distantis est ; unde illis qui per beatitudinis fruitionem conjunguntur Deo non congruit spes. Si ergo caritas conjungit, pari ratione non competit illis qui nondum sunt conjuncti, scilicet existentibus in via. Sed virtus perficit nos in via ; est enim dispositio perfecti ad optimum. Ergo caritas non est virtus.

[1] « Prorsus facilia... efficit amor. »

7. Præterea, gratia sufficienter conjungit nos Deo. Non igitur requiritur virtus caritatis ad hoc quod per ipsam Deo conjungamur.

8. Præterea, caritas est quædam amicitia hominis ad Deum. Sed amicitia hominis ad hominem non numeratur a philosophis inter virtutes politicas. Ergo nec caritas Dei debet numerari inter virtutes theologicas.

9. Præterea, nulla passio est virtus. Amor est passio. Ergo non est virtus.

10. Præterea, virtus est in medio secundum Philosophum. Sed caritas non est in medio; quia in amore Dei non potest esse aliquid superfluum. Ergo caritas non est virtus.

11. Præterea, affectus est magis corruptus per peccatum quam intellectus; quia peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit, in libro *De duabus animabus*, cap. x et xi. Sed intellectus noster non potest Deum videre immediate per seipsum in statu viæ. Ergo nec affectus noster potest diligere Deum immediate per seipsum in statu viæ. Sed diligere Deum per seipsum attribuitur caritati. Ergo caritas non debet inter virtutes quæ perficiunt nos in via, numerari.

12. Præterea, virtus est ultimum de potentia rei, ut dicitur in I *De cœl.*, com. xi. Sed delectatio est ultimum quod pertinet ad affectum. Ergo magis delectatio debet esse virtus quam amor.

13. Præterea, omnis virtus habet debitum modum; unde dicit Augustinus, in lib. *De natura boni,* cap. III et IV, quod peccatum, quod opponitur virtuti, est privatio modi, speciei et ordinis. Sed caritas non habet modum; quia, sicut dicit Bernardus, in lib. *De diligendo Deum*, in princ., modus caritatis est sine modo diligere. Ergo caritas non est virtus.

14. Præterea, una virtus non denominatur ab alia; quia omnes species ejusdem generis ex opposito dividuntur. Sed caritas denominatur ab aliis virtutibus; dicitur enim I ad Corinth. XIII, 4: *Caritas patiens est*, *benigna est.* Ergo caritas non est virtus.

15. Præterea, secundum Philosophum in VIII *Ethic.*, cap. VIII, amicitia in quadam æqualitate consistit. Sed Dei ad nos est maxima inæqualitas, sicut infinite distantium. Ergo non potest esse amicitia Dei ad nos, vel nostri ad Deum; et ita caritas, quæ hujusmodi amicitiam designat, non videtur esse virtus.

16. Præterea, amor summi boni est nobis naturalis. Sed nullum naturale est virtus; quia virtutes non in sunt nobis a natura, ut patet in II *Ethic.*, in princ. Ergo amor summi boni, quod est caritas, non est virtus.

17. Præterea, amor est excellentius timore. Sed timor, propter sui excellentiam, non est virtus, sed donum, quod est excellentius virtute. Ergo neque caritas est virtus, sed donum.

Sed contra, præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed actus caritatis præcipitur in lege; dicitur enim Matth. XXII, 31, quod primum et maximum mandatum est: *Diliges Dominum Deum tuum.* Ergo caritas est virtus.

Respondeo dicendum quod caritas absque dubio virtus est. Cum enim virtus sit quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, manifestum est quod secundum propriam virtutem homo ordinatur ad proprium bonum. Proprium autem bonum hominis oportet diversimode accipi, secundum quod homo diversimode accipitur. Nam proprium bonum hominis inquantum homo, est bonum rationis, eo quod homini esse est rationale esse. Bonum autem hominis secundum quod est artifex, est bonum artis; et sic etiam secundum quod est politicus, est bonum ejus, bonum commune civitatis. Cum ergo virtus operetur ad bonum; ad virtutem cujuslibet requiritur quod sic se habeat quod ad bonum bene operetur, idest voluntarie et prompte et delectabiliter, et etiam firmiter; hæ enim sunt conditiones operationis virtuosæ, quæ non possunt convenire alicui operationi, nisi operans amet bonum propter quod operatur; eo quod amor est principium omnium voluntariarum affectionum. Quod enim amatur, desideratur dum non habetur, et delectationem infert quando habetur; et tristitiam ingerunt ea quæ ab habendo amatum impediunt. Ea etiam quæ ex amore fiunt, et firmiter et prompte et delectabiliter fiunt. Ad virtutem igitur requiritur amor boni ad quod virtus operatur. Bonum autem ad quod operatur virtus quæ est hominis inquantum homo, est homini connaturale; unde voluntati ejus naturaliter inest hujus boni amor, quod est bonum rationis. Sed si accipiamus virtutem homini secundum aliquam aliam considerationem non naturalem homini, oportebit ad hujusmodi virtutem

amorem illius boni, ad quod talis virtus ordinatur, esse aliquid superadditum circa naturalem voluntatem. Non enim artifex bene operatur nisi superveniat ei amor boni quod per operationem artis intenditur; unde Philosophus dicit in VIII *Polit.*, cap. 1, quod ad hoc quod aliquis sit bonus politicus, requiritur quod amet bonum civitatis. Si autem homo, inquantum admittitur ad participandum bonum alicujus civitatis, et efficitur civis illius civitatis, competunt ei virtutes quædam ad operandum ea quæ sunt civium, et ad amandum bonum civitatis; ita cum homo per divinam gratiam admittatur in participationem cælestis beatitudinis, quæ in visione et fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius illius beatæ societatis, quæ vocatur cælestis Hierusalem, secundum illud, Ephes. II, 19: *Estis cives sanctorum, et domestici Dei.* Unde homini sic ad cælestia adscripto competunt quædam virtutes gratuitæ, quæ sunt virtutes iufusæ; ad quarum debitam operationem præexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonum divinum, prout est beatitudinis objectum. Amare autem bonum alicujus civitatis contingit dupliciter: uno modo ut habeatur; alio modo ut conservetur. Amare autem bonum alicujus civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum; quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicujus civitatis ut ei dominetur; quod est amare seipsum magis quam civitatem; sibi enim ipsi hoc bonum concupiscit, non civitati. Sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem; quod bonum politicum facit; intantum quod aliqui propter bonum civitatis conservandum vel ampliandum, se periculis mortis exponant, et negligant privatum bonum. Sic igitur amare bonum quod a beatis participatur ut habeatur vel possideatur, non facit hominem bene se habentem ad beatitudinem; quia etiam mali illud bonum concupiscunt; sed amare illud bonum secundum se, ut permaneat et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum; et hæc est caritas, quæ Deum per se diligit, et proximos qui sunt capaces beatitudinis, sicut seipsos: et quæ repugnat omnibus impedimentis et in se et in aliis; unde nunquam potest esse cum peccato mortali, quod est beatitudinis impedimentum. Sic igitur patet quod caritas non solum est virtus, sed potissima virtutum.

Ad primum ergo dicendum quod virtus est circa illud quod in se difficile est, sed tamen habenti virtutem fit facile.

Et per hoc patet etiam solutio ad secundum; non enim probat: manet enim, quantum in se est, difficile illud circa quod est virtus, adveniente virtute; sed quod facile fiat virtuoso, hoc est ex perfectione virtutis.

Ad tertium dicendum quod difficultas non solum est ex contrarietate, sed etiam est ex excellentia objecti; sic enim aliquid dicitur esse difficile ad intelligendum quoad nos propter excellentiam intelligibilis, non propter aliquam contrarietatem.

Ad quartum dicendum quod illud velle quod adjacet nobis a natura, est imperfectum et infirmum quantum ad spiritualia et gratuita; unde et Apostolus ibidem subdit, ad Rom. VII, 15: *Non enim quod volo bonum, hoc ago;* et ideo requiritur auxilium gratuiti doni.

Ad quintum dicendum quod spes elevat affectum hominis in summum bonum ut adipiscendum; sed super hoc requiritur quod illud bonum ametur ad bonum esse hominis, ut supra, in corp. art., dictum est.

Ad sextum dicendum quod de ratione caritatis seu amoris est, quod conjungat secundum affectum; quæ scilicet conjunctio intelligitur quantum ad hoc quod homo amicum reputat quasi alterum se, et vult ei bonum sicut et sibi. Sed conjungere secundum rem, non est de ratione caritatis; et ideo potest esse et habiti et non habiti; sed non habitum facit desiderare; in habito vero facit delectari.

Ad septimum dicendum quod gratia conjungit nos Deo per modum assimilationis; sed requiritur quod uniamur ei per operationem intellectus et affectus, quod fit per caritatem.

Ad octavum dicendum quod [amicitia non ponitur virtus, sed consequens virtutem; quia ex hoc ipso quod aliquis habet virtutem, et amat bonum rationis, consequitur ex ipsa inclinatione virtutis quod diligat sibi similes, scilicet virtuosos, in quibus bonum rationis viget. Sed amicitia quæ est ad Deum, inquantum est beatus et beatitudinis auctor, oportet præstitui ad virtutes quæ in illam beatitudinem ordinant; et ideo, cum non sit

consequens ad alias virtutes, sed præambulum, ut ostensum est, oportet quod ipsa sit per se virtus.

Ad nonum dicendum quod amor, secundum quod est in sensitiva parte, est passio : qui quidem amor est boni secundum sensum; talis autem amor non est amor caritatis; unde ratio non sequitur.

Ad decimum dicendum quod hoc quod dicit Philosophus, virtutem esse in medio, intelligitur de virtutibus moralibus; non autem est verum de virtutibus theologicis, inter quas est caritas, ut alibi, quæst. præced., art. x, ostensum est.

Ad undecimum dicendum quod bonum intellectum movet voluntatem; et ideo licet intellectus per aliqua media Deum intelligat ut summum bonum; ex hoc ipso movet voluntatem, ut sic possit immediate amari, licet per media cognoscatur; quia hoc ipsum quo determinatur cognitio intellectus, movet affectum.

Ad duodecimum dicendum quod delectatio non importat operationem, sed aliquid consequens ad operationem; unde, cum virtus sit operationis principium, delectatio non ponitur inter virtutes, sed inter fructus, ut patet Galat., v, 22 : *Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia.*

Ad decimumtertium dicendum quod objectum caritatis transcendit omnem facultatem humanam, scilicet Deus; unde quantumcumque voluntas humana conetur ad amandum Deum, non potest attingere ut amet eum quantum est amandus; et ideo dicitur non habere modum caritas, quia non est aliquis terminus fixus divinæ dilectionis, ultra quem si diligatur, sit contra rationem virtutis, sicut accidit in virtutibus moralibus quæ consistunt in medio; hoc enim ipsum quod est non habere sic modum, est caritatis modus. Ex hoc igitur non potest concludi quod caritas non sit virtus, sed quod non consistat in medio, sicut virtutes morales.

Ad decimumquartum dicendum quod caritas dicitur patiens et benigna, quasi denominata ab aliis virtutibus, inquantum producit actus omnium virtutum.

Ad decimquintum dicendum quod caritas non est virtus hominis inquantum est homo, sed inquantum per participationem gratiæ fit Deus, et filius Dei, secundum illud I Joan. iii, 1 : *Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus.*

Ad decimumsextum dicendum quod amor summi boni, prout est principium esse naturalis, inest nobis a natura; sed prout est objectum illius beatitudinis quæ totam capacitatem naturæ creatæ excedit, non inest nobis a natura, sed est supra naturam.

Ad decimumseptimum dicendum quod dona perficiunt virtutes elevando eas supra modum humanum, sicut donum intellectus virtutem fidei, et donum timoris virtutem temperantiæ in recedendo a delectabilibus ultra humanum modum. Sed circa amorem Dei non inest aliqua imperfectio, quam oporteat per aliquod donum perfici; unde caritas non ponitur donum virtutis, quæ tamen excellentior est omnibus donis.

ARTICULUS III.

Utrum caritas sit forma virtutum. — II-II qu. xxiii, art. viii.

Tertio quæritur utrum caritas sit forma virtutum. Et videtur quod non. Forma enim dat esse et speciem ei cujus est forma. Sed caritatis non dat esse et speciem cuilibet virtuti. Ergo caritas non est forma aliarum virtutum.

2. Præterea, formæ non est forma. Sed omnes virtutes sunt formæ; sunt enim perfectiones quædam. Ergo caritas non est forma virtutum.

3. Præterea, forma cadit in definitione ejus cujus est forma. Sed caritas non cadit in definitione virtutum. Ergo caritas non est forma virtutum.

4. Præterea, ea quæ dividuntur ex opposito, non ita se habent, quod unum sit forma alterius. Sed caritas ex opposito dividitur aliis virtutibus, ut patet I ad Corinth. xiii, 13 : *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc.* Ergo caritas non est forma virtutum.

5. Sed dicendum quod caritas non est forma intrinseca virtutum, sed exemplaris. — Sed contra, exemplatum trahit speciem ab exemplari. Si igitur caritas est forma exemplaris omnium virtutum, omnes vtrtutes trahunt speciem ab ipsa. Ergo omnes virtutes essent unius speciei; quod est falsum.

6. Præterea, forma exemplaris est ad quam aliquid fit. Non ergo est necessaria

nisi ad hoc quod res fiat. Si ergo caritas est forma exemplaris virtutum, non erit necessaria caritas nisi ad generationem virtutum; et ideo virtutibus habitis, non erit necessarium habere caritatem ; quod patet esse falsum.

7. Præterea exemplar est necessarium facienti, non autem utenti jam facto ; sicut exemplar est necessarium ad transcribendum librum, non autem ad utendum libro jam scripto. Si igitur caritas est forma exemplaris virtutum, non competit nobis, qui virtutibus utimur; sed Deo, qui in nobis virtutes operatur.

8. Præterea, exemplar potest esse sine exemplato. Si igitur caritas sit forma exemplaris virtutum, sequitur quod possit esse sine aliis virtutibus ; quod est falsum.

9. Præterea, quælibet virtus habet formam a suo fine et objecto. Quod autem est per se formatum, non indiget formari ab alio ; et ita caritas non est forma virtutum.

10. Præterea, natura semper facit quod melius est. Multo igitur magis Deus. Sed melius est aliquid esse formatum quam informe. Cum igitur virtutes in nobis operetur Deus, videtur quod faciat eas formatas; et ita non indigent formari a caritate.

11. Præterea, fides est quoddam spirituale lumen. Sed lumen est forma eorum quæ videntur in lumine. Ergo, sicut lux corporalis est forma colorum, sic fides est forma caritatis et aliarum virtutum ; non autem caritas.

12. Præterea, ordo perfectionum est secundum ordinem perfectibilium. Sed virtutes sunt perfectiones potentiarum animæ. Ergo secundum ordinem potentiarum est ordo virtutum. Sed inter alias potentias animæ altior est intellectus ipsa voluntate. Ergo et fides est altior caritate ; et ita fides magis est forma caritatis quam e converso.

13. Præterea, sicut se habent virtutes morales ad invicem, ita et theologicæ. Sed prudentia, quæ est in vi cognitiva, informat alias virtutes quæ sunt in vi appetitiva; scilicet, justitiam, fortitudinem, temperantiam, et hujusmodi. Ergo et fides, quæ in cognitiva est, informat caritatem, quæ est in appetitiva; et non e converso.

14. Præterea, forma virtutis est modus ejus. Sed rationis est imponere modum appetitui, et non e converso. Ergo fides, quæ est in ratione, magis est forma caritatis, quæ est in parte appetitiva, quam e converso.

15. Præterea, Matth. I, 2, super illud, *Abraham genuit Isaac*, *Isaac genuit Jacob*; dicit *Glossa* interlin., quod fides genuit spem, et spes caritatem [1]. Sed omne genitum recipit formam a generante. Ergo caritas recipit formam a fide et spe, et non e converso.

16. Præterea, in uno et eodem potentia præcedit actum tempore. Si igitur caritas comparetur ad alias virtutes ut actus et forma, sequetur quod aliæ virtutes prius tempore sint in homine quam caritas ; quod est falsum.

17. Præterea, informatio in moralibus est ex fine. Sed omnes virtutes ordinantur, sicut in finem ultimum, in visionem Dei quæ est tota merces ut, Augustinus dicit, et quæ succedit fidei. Ergo omnes aliæ virtutes formam recipiunt ex fine fidei ; et sic videtur quod fides sit forma caritatis magis quam e converso.

18. Præterea, finis, efficiens et forma non incidunt in idem numero, secundum Philosophum in II *Phys.*, text. LXX. Sed caritas est finis virtutum et motor earum. Ergo non est forma ipsarum.

19. Præterea, illud a quo est principium essendi, est forma. Sed principium esse spiritualis est gratia, secundum illud I Corinth. XV, 10 : *Gratia Dei sum id quod sum.* Ergo gratia Dei est forma virtutum, et non caritas.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, lib. II *In Lucam*, quod caritas est forma et mater virtutum.

Respondeo dicendum quod caritas est forma virtutum, motor et radix. Ad cujus evidentiam sciendum est quod de habitibus oportet nos secundum actus judicare ; unde quando id quod est unius habitus, est ut formale in actu alterius habitus ; oportet quod unus habitus se habeat ad alium ut forma. In omnibus autem actibus voluntariis id quod est ex parte finis, est formale : quod ideo est, quia unusquisque actus formam et speciem recipit secundum formam agentis, ut calefactio secundum calorem. Forma autem voluntatis est objectum ipsius, quod est bonum et finis, sicut intelligibile

[1] Sensus est *Glossæ* interlin.

est forma intellectus ; unde oportet quod id quod est ex parte finis, sit formale in actu voluntatis ; unde idem specie actus, secundum quod ordinatur ad alium finem, cadit sub forma vitii ; ut patet de eo qui dat elemosynam vel propter Deum, vel propter inanem gloriam. Actus enim unius vitii, secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii, recipit formam ejus ; utpote qui furatur ut fornicetur, materialiter quidem fur est, formaliter vero intemperatus. Manifestum est autem quod actus omnium aliarum virtutum ordinatur ad finem proprium caritatis, quod est ejus objectum, scilicet summum bonum. Et de virtutibus quidem moralibus manifestum est : nam hujusmodi virtutes sunt circa quædam bona creata quæ ordinantur ad bonum increatum sicut ad ultimum finem. Sed de virtutibus aliis theologicis idem manifestum est : nam ens increatum est quidem objectum fidei, ut verum ; et inquantum est appetibile, habet rationem boni ; et sic tendit fides in ipsum, inquantum est appetibile ; cum nullus credat nisi volens : spei autem objectum licet sit ens increatum, inquantum est bonum ; tamen dependet ab objecto caritatis : est enim bonum, objectum spei inquantum est desiderabile et consequibile : nullus enim desiderat consequi aliquod bonum nisi per hoc amat ipsum. Inde manifestum est quod in actibus omnium virtutum est formale id quod est ex parte caritatis ; et pro tanto dicitur forma omnium virtutum, inquantum scilicet omnes actus omnium virtutum ordinantur in summum bonum amatum, ut ostensum est. Et quia præcepta legis sunt de actibus virtutum ; inde est quod Apostolus dicit, I Timoth. I, 5, quod *finis præcepti est caritas*. Et hinc etiam apparet, quomodo caritas sit motor omnium virtutum ; inquantum scilicet importat actus omnium aliarum virtutum. Omnis enim virtus vel potentia superior dicitur movere per imperium inferiorem, ex eo quod actus inferioris ordinatur ad finem superioris ; sicut ædificativa imperat cœmentariæ, eo quod actus cœmentariæ artis ordinatur ad formam domus, quæ est finis ædificativæ ; unde cum omnes aliæ virtutes ordinentur ad finem caritatis, ipsa imperat actus omnium virtutum, et ex hoc dicitur motor earum. Et quia mater dicitur quæ in se accipit et concipit ; ideo dicitur caritas mater omnium virtutum, inquantum ex conceptione sui finis producitur actus omnium virtutum ; et eadem etiam ratione dicitur radix virtutum.

Ad primum ergo dicendum quod licet caritas non det unicuique virtuti propriam speciem, dat tamen unicuique virtuti communem speciem virtutis, secundum quod loquimur de virtute prout est principium merendi.

Ad secundum dicendum quod formæ non est forma, ita quod una forma præstest subjectum alteri. Nihil tamen prohibet plures formas in eodem subjecto esse secundum quemdam ordinem; scilicet ut una sit formalis respectu alterius, sicut color est formalis respectu superficiei; et hoc modo caritas potest esse forma aliarum virtutum.

Ad tertium dicendum quod caritas cadit in definitione virtutis meritoriæ, ut patet per definitionem Augustini , dicentis, lib. VI *Contra Julianum*, cap. VI, quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur : non enim recte vivitur nisi per hoc quod vita nostra ordinatur in Deum ; quod caritas facit.

Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit de forma quæ intrat constitutionem rei. Sic autem caritas non dicitur forma virtutum, sed alio modo ; ut supra dictum est.

Ad quintum dicendum quod caritas, cum sit communis forma virtutum, trahit quidem virtutes in unam speciem communem; non autem in unam speciem propriam, quæ dicitur species specialissima.

Ad sextum dicendum quod caritas potest dici forma exemplaris virtutum, non ad cujus similitudinem virtutes generentur ; sed inquantum ad ejus similitudinem quodammodo operantur ; et ideo, quamdiu necesse est operari secundum virtutem, necessaria est caritas.

Ad septimum dicendum quod licet creare virtutes sit Dei tantum ; tamen operari secundum virtutem, est etiam hominis habentis virtutem; et ideo indiget caritate.

Ad octavum dicendum quod caritas quantum ad actum non solum habet exemplaritatem, sed etiam virtutem motivam et effectivam. Exemplar autem effectivum non est sine exemplato ; quia producit illud in esse; et sic caritas non est sine aliis virtutibus.

Ad nonum dicendum quod a proprio fine et a proprio objecto quælibet virtus habet formam specialem, per quam est

hæc virtus; sed a caritate habet quamdam formam communem, secundum quam est meritoria vitæ æternæ.

Ad decimum dicendum quod Deus facit in nobis virtutes formatas speciali forma et generali : speciali quidem ex objecto et fine ; generali autem ex caritate.

Ad undecimum dicendum quod lumen est forma colorum, inquantum sunt visibiles actu per lucem; et similiter fides est forma virtutum, inquantum sunt a nobis cognoscibiles : quid enim est virtuosum vel contra virtutem, per fidem cognoscimus : sed inquantum virtutes sunt operativæ, per caritatem informantur.

Ad duodecimum dicendum quod intellectus simpliciter est prior voluntate, quia bonum intellectum est objectum voluntatis : sed tamen in operando et movendo prior est voluntas : non enim intellectus intelligit et movet nisi voluntate accedente; unde etiam ipsum intellectum movet voluntas, inquantum lumus; unde, cum credere sit intellectus a voluntate moti, credimus enim aliquid quia volumus; sequitur quod magis caritas det formam fidei quam e converso.

Ad decimumtertium dicendum quod actus voluntatis est secundum ordinem volentis ad res ipsas prout in se sunt; actus autem intellectus est secundum quod res intellectæ sunt in intelligente; unde quando res sunt infra intelligentem, intellectus illarum est dignior voluntate : quia tunc altiori modo sunt in intellectu res quam in seipsis, cum omne quod est in altero, sit in eo per modum ejus in quo est : sed quando res sunt altiores intelligente, tunc voluntas altius ascendit quam possit pertingere intellectus; et inde est quod in moralibus quæ sunt infra hominem, virtus cognoscitiva informat virtutes appetitivas, sicut prudentia alias virtutes morales; in virtutibus autem theologicis, quæ sunt circa Deum, virtus voluntatis, scilicet caritas, informat virtutem intellectus, scilicet fidem.

Ad decimumquartum dicendum quod rationalis vis dat modum appetitivæ in his quæ sunt infra nos; non autem in his quæ sunt supra nos, ut dictum est, art. I hujus quæst., et quæst. præced., art. X et XI.

Ad decimumquintum dicendum quod fides præcedit spem, et spes caritatem, ordine generationis, sicut imperfectum præcedit perfectum; sed caritas in ordine perfectionis præcedit et fidem et spem ; et propter hoc dicitur esse forma earum, sicut perfectum imperfecti.

Ad decimumsextum dicendum quod caritas non est forma virtutum quæ sit pars essentiæ virtutum, ut oporteat eam sequi tempore virtutes, vel aliquam materiam virtutum, sicut in formis rerum generatarum ; sed est forma quasi informans ; unde oportet esse naturaliter priorem aliis virtutibus.

Ad decimumseptmium dicendum quod ipsa visio, inquantum est finis ut bonum quoddam, est objectum caritatis.

Ad decimumoctavum dicendum quod forma intrinseca non potest esse finis rei, licet sit finis generationis rei. Caritas autem non est forma intrinseca, ut dictum est; sed ex hoc ipso quod trahit alias virtutes ad suum finem, format virtutes, ut ex dictis patet.

Ad decimumnonum dicendum quod gratia Dei dicitur esse forma virtutum, inquantum dat esse spirituale animæ, ut sit susceptiva virtutum ; sed caritas est forma virtutum inquantum format operationes earum, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS IV.

Utrum caritas sit una virtus.
II-II, quæst. XXIII, art. V.

Quarto quæritur, utrum caritas sit una virtus. Et videtur quod non. Habitus enim distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed caritas habet duo objecta : Deum et proximum. Ergo non est una virtus, sed duæ.

2. Sed dicebatur quod unum illorum objectorum est principalius, scilicet Deus ; non enim diligit caritas proximum nisi propter Deum. — Sed contra : Philosophus dicit in IX *Ethic.*, cap. VIII, parum a princ., quod amicabilia quæ sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum. Sed id quod est principium et causa est potissimum in unoquoque genere. Ergo homo ex caritate diligit seipsum tamquam principale objectum, et non Deum.

3. Præterea, I Joan. IV, 20, dicitur : *Qui non diligit fratrem suum, quem videt, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere ?* Magis ergo videtur quod debeat diligere proximum quam Deum.

Proximus ergo est magis diligibilis quam Deus; et ita videtur esse principalius objectum caritatis.

4. Præterea, nihil amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit in lib. *De Trin.*, X, in princip. Sed proximus magis cognoscitur quam Deus. Ergo etiam magis diligitur; et sic videtur quod caritas non sit una virtus.

5. Præterea, omnis virtus habet proprium modum quem in suis actibus ponit; justus enim est qui non solum justa, sed juste operatur. Sed caritas ponit duos modos in suis actibus; nam caritate diligit Deum aliquis ex toto corde, proximum autem sicut seipsum. Ergo caritas non est una virtus.

6. Præterea, præcepta legis ordinantur ad virtutes, quia intentio legislatoris est facere homines virtuosos, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. XIII. Sed de caritate dantur duo præcepta, scilicet, *Diliges Dominum Deum tuum*, et *diliges proximum tuum.* Matth. XXII, 37 et 29. Ergo caritas non est una virtus.

7. Præterea, sicut diligimus Deum et proximum, ita et honorare debemus. Sed alio honore honoramus Deum et proximum; nam Deum honoramus latria, proximum dulia sola. Ergo alia est caritas qua diligimus Deum, et alia qua diligimus proximum.

8. Præterea, virtus est qua recte vivitur. Sed ad aliam vitam pertinet diligere Deum, et ad aliam diligere proximum; nam diligere Deum videtur ad contemplativam vitam pertinere, diligere proximum ad activam. Ergo caritas Dei et proximi non est una virtus.

9. Præterea, secundum Philosophum in I *Physic.*, com. XVI, unum dicitur tripliciter: continuitate, indivisibilitate, et ratione. Sed caritas non est una continuitate, quia neque est corpus, neque forma corporis; neque est una indivisibilitate, quia sic neque finita neque infinita esset; nec ratione, quia sic synonyma sunt unum, ut vestis et indumentum. Ergo caritas non est una.

10. Præterea, minime habent de ratione unius quæ sunt unum proportione tantum: unde quæ non sunt proportione unum; neque sunt unum specie neque genere neque numero, ut dicitur in V *Metaph.*, com. XV. Sed caritas est circa æternum, scilicet Deum et proximum; quæ sunt improportionalia. Ergo caritas nullo modo est una virtus.

11. Præterea, secundum Philosophum in VIII *Ethic.*, amicitia perfecta non habetur ad multos. Sed caritas qua diligitur Deus et proximus, est perfectissima amicitia. Ergo non habetur ad multos; et ita non eadem caritate diligitur Deus et proximus.

12. Præterea, virtus in cujus actu sufficit non tristari, est alia a virtute quæ delectabiliter operatur, sicut fortitudo a justitia. Sed in actu caritatis quantum ad aliqua objecta sufficit non tristari; sicut cum diligimus inimicos: in aliquibus etiam oportet delectari, sicut cum diligimus Deum et amicos. Ergo caritas non est una virtus, sed alia et alia.

Sed contra, quæcumque ita se habent quod unum intelligitur in alio, illa sunt unum. Sed in dilectione proximi intelligitur dilectio Dei, et e converso, ut dicit Augustinus, VII *De Trinit.*, cap. VII et VIII. Ergo est eadem caritas qua diligimus Deum et proximum.

Præterea, in quolibet genere est unum primum movens. Sed caritas est motor omnium virtutum. Ergo est una.

Respondeo dicendum quod caritas est una virtus. Ad cujus evidentiam sciendum est quod unitas cujuslibet potentiæ vel habitus ex objecto consideranda est; et hoc ideo, quia potentia hoc ipsum quod est, dicitur in ordine ad possibile, quod est ejus objectum; et sic ratio et species potentiæ ex objecto accipitur; et similiter est de habitu, qui nihil est aliud quam dispositio potentiæ perfectæ ad suum objectum. Sed in objecto consideratur aliquid ut formale, et aliquid ut materiale. Formale autem in objecto est id secundum quod objectum refertur ad potentiam vel habitum; materiale autem id in quo hoc fundatur; ut si loquamur de objecto potentiæ visivæ, objectum ejus formale est color, vel aliquid hujusmodi; inquantum enim aliquid coloratum est, intantum visibile est; sed materiale in objecto est corpus cui accidit color. Ex quo patet quod potentia vel habitus refertur ad formalem rationem objecti per se; ad id autem quod est materiale in objecto, per accidens: et ea quæ sunt per accidens, non variant rem, sed solum ea quæ sunt per se: ideo materialis diversitas objecti non diversificat potentiam vel habitum, sed solum formalis; una est enim potentia visiva, qua videmus et lapides et homines et cœlum; quia ista diversitas objectorum est materialis, et non secundum

formalem rationem visibilis. Sed gustus differt ab olfactu secundum differentiam saporis et odoris, quæ sunt per se sensibilia. Et hoc etiam oportet in caritate considerare Manifestum est enim quod aliquem possumus diligere dupliciter : uno modo ratione sui ipsius ; alio modo ratione alterius. Ratione autem sui ipsius aliquem diligimus, quando eum ratione boni proprii diligimus ; utpote quia est in se honestus, vel nobis delectabilis, aut utilis. Ratione autem alterius diligimus aliquem, quando diligimus ipsum quia attinet alii quem diligimus. Ex hoc enim ipso quod diligimus aliquem secundum se, diligimus omnes et familiares et consanguineos et amicos ipsius, inquantum ei attinent ; sed tamen in omnibus illis est una ratio formalis dilectionis, scilicet bonum illius, quem ratione sui diligimus, et ipsum quodammodo in omnibus aliis diligimus. Sic igitur dicendum quod caritas diligit Deum ratione sui ipsius ; et ratione ejus diligit omnes alios inquantum ordinantur ad Deum ; unde quodammodo Deum diligit in omnibus proximis ; sic enim proximus caritate diligitur, quia in eo est Deus, vel ut in eo sit Deus. Unde manifestum est quod est idem habitus caritatis quo Deum et proximum diligimus. Sed si diligeremus proximum ratione sui ipsius, et non ratione Dei, hoc ad aliam dilectionem pertineret ; puta ad dilectionem naturalem, vel politicam, vel ad aliquam aliarum quas Philosophus tangit in VIII *Ethic.*, cap. III.

Ad primum ergo dicendum quod proximus non diligitur nisi ratione Dei ; unde ambo sunt unum objectum dilectionis, formaliter loquendo ; licet materialiter sint duo.

Ad secundum dicendum quod cum amor respiciat bonum ; secundum diversitatem boni est diversitas amoris. Est autem quoddam bonum proprium alicujus hominis inquantum est singularis persona ; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, unusquisque est sibi principale objectum dilectionis. Est autem quoddam bonum commune quod pertinet ad hunc vel ad illum inquantum est pars alicujus totius ; sicut ad militem, inquantum est pars exercitus, et ad civem, inquantum est pars civitatis ; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, principale objectum dilectionis est illud in quo principaliter illud bonum consistit ; sicut bonum exercitus in duce, et bonum civitatis in rege ; unde ad officium boni militis pertinet ut etiam salutem suam negligat ad conservandum bonum ducis ; sicut etiam homo naturaliter ad conservandum caput, brachium exponit ; et hoc modo caritas respicit sicut principale objectum, bonum divinum, quod pertinet ad unumquemque, secundum quod esse potest particeps beatitudinis ; unde ea sola ex caritate diligimus, quæ nobiscum beatitudinem participare possunt, ut Augustinus dicit in lib. *De doctrina christiana.*

Ad tertium dicendum quod Joannes argumentatur a majori, negando ; non quod proximus magis debeat diligi ; sed qfiia magis est in promptu ut diligatur ; quia homines proniores sunt ad diligendum visibilia quam invisibilia.

Ad quartum dicendum quod licet cognitum diligatur, tamen non sequitur quod magis cognitum magis diligatur : non enim ea ratione aliquid diligitur quia cognoscitur, sed quia est bonum ; unde quod est magis bonum, magis est diligibile, licet non sit magis cognitum ; sicut homo minus diligit aliquem servum, vel etiam equum, quem in continuo usu habet, quam aliquem bonum hominem quem tantum fama cognoscit.

Ad quintum dicendum quod caritas respicit ut formale objectum, bonum divinum, sicut dictum est, art. præc. et in corp. hujus art. ; quod quidem bonum diversimode se habet ad ipsum Deum et ad proximum ; et ideo oportet quod habeat diversum modum circa principale objectum et secundarium ; unde circa principale objectum habet unum modum tantum.

Ad sextum dicendum quod præcepta legis sunt de actibus virtutum, et non de habitibus ; unde ex diversitate præceptorum non potest concludi diversitas habituum, sed diversitas actuum ; qui tamen pertinent ad unum habitum, propter rationem formalem.

Ad septimum dicendum quod in proximo honoratur etiam bonum proprium ipsius ; et ideo alius honor debetur proximo, et alius Deo.

Ad octavum dicendum quod tam dilectio proximi quam dilectio Dei continetur sub contemplativa vita, ut Gregorius dicit *Super Ezechiel.*, hom. II, lib. II, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 953. Nam oratio, quæ maxime ad contemplativam vitam pertinere videtur, ad Deum pro proximis

fit. Sed tamen principium vitæ activæ præcipue est amor Dei in seipso. Nec tamen sequitur, si caritas est principium diversorum, quod caritas non sit una.

Ad nonum dicendum quod caritas non est una continuitate ; sed potest dici una indivisibilitate, inquantum est una forma simplex. Non enim dicitur finita vel infinita secundum quantitatem dimensivam ; sed secundum quantitatem virtutis. Sed sic non agimus hic de virtute caritatis, sed secundum quod est una ratione : non quidem una numero, ut tunica et vestis ; sed ratione speciei ; sicut Socrates et Plato sunt unum in ratione hominis.

Ad decimum dicendum quod ratio illa procederet, si temporale ratione sui esset objectum caritatis, et non ratione æterni, ut dictum est.

Ad undecimum dicendum quod amicitia perfecta non habetur ad multos, ita quod ad unumquemque sit ratione sui ipsius ; sed quanto amicitia est perfectior ad unum ratione ejus, tanto ad plures se posset extendere ratione ipsius ; et sic caritas, quia perfectissima amicitia est, ad Deum se extendit, et ad omnes qui possunt percipere Deum ; et non solum ad notos, sed etiam ad inimicos.

Ad duodecimum dicendum quod virtus quæ delectabiliter operatur circa principale objectum, potest eadem circa aliquod accessorium non delectabiliter, sed sine tristitia, operari ; et hoc modo caritas delectabiliter operatur in principali objecto, licet difficultatem patiatur in aliquo secundario objecto, ita ut sufficiat sine tristitia operari.

ARTICULUS V.

Utrum caritas sit virtus specialis. — II-II, quæst XXIII, art. IV ; et III Sent., dist. XXVII, quæst. II. art. IV, quæstiunc. II.

Quinto quæritur, utrum caritas sit virtus specialis, distincta ab aliis virtutibus, vel non. Et videtur quod non. Illud enim quod ponitur in definitione cujuslibet virtutis, non est virtus specialis : quia virtus generalis ponitur in definitione cujuslibet specialis virtutis. Sed caritas ponitur in definitione cujuslibet virtutis : dicit enim Hieronymus (id habet Augustinus *Epist.* XXIX, a med., et refertur III, *Sent.*, dist. XXVII) : « Ut breviter communem definitionem virtutis complectar : virtus est caritas, qua diligimus Deum et proximum. » Ergo caritas non est virtus specialis, ab aliis distincta.

2. Præterea, caritas qua diligimus proximum, non est virtus distincta a caritate qua diligimus Deum, quia caritas diligit proximum propter Deum. Sed omnis virtus diligit proximum propter Deum. Ergo nulla virtus distinguitur a caritate.

3. Præterea, distinctiones habituum attenduntur secundum actus virtutum. Sed caritas operatur actus omnium aliarum virtutum : *Caritas patiens est, benigna est*, ut dicitur I ad Corinth., XIII, 4. Ergo caritas non est virtus ab aliis distincta.

4. Præterea, bonum est objectum generale omnium virtutum : nam virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Sed bonum est objectum caritatis. Ergo caritas habet [1] objectum generale ; et ita est generalis virtus.

5. Præterea, una perfectio est unius perfectibilis. Sed caritas est perfectio multorum perfectibilium, id est omnium virtutum. Ergo non est una.

6. Præterea, idem habitus non potest esse in diversis subjectis. Sed caritas est in diversis subjectis : jubemur enim Deum diligere ex tota mente, ex tota anima, ex toto corde, ex tota fortitudine. Ergo caritas non est virtus una.

7. Præterea, virtus ad tollenda peccata ordinatur. Sed caritas sufficit ad tollenda omnia peccata ; quia minima caritas resistere potest cuilibet tentationi. Ergo caritas facit id quod est omnium virtutum ; et ita non videtur esse virtus specialis.

8. Præterea, unicuique virtuti speciali opponitur aliquod peccatum speciale. Sed caritati contrariantur omnia peccata : quia per quodlibet peccatum mortale perditur caritas. Ergo caritas non est virtus specialis.

9. Præterea, nulla virtus est necessaria nisi ad recte operandum. Sed sola caritas sufficienter nos dirigit ad recte operandum ; dicit enim Augustinus : « Habe caritatem, et fac quidquid vis. » Ergo præter caritatem non est aliqua alia virtus ; et ita non est virtus specialis distincta ab aliis.

10. Præterea, habitus virtutum neces-

[1] Al. : « est. »

sarii sunt ad hoc quod homo prompte et delectabiliter operetur : nullus enim est justus qui non gaudet justa operatione, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. VIII, a med. Sed ad omnia prompte et delectabiliter operanda sufficit caritas : quia dicit Augustinus in lib. *De verbis Domini*, serm. 9, a med. : « Omnia gravia et immania, facilia et prope nulla facit[1] amor. » Ergo præter caritatem non est necessaria aliqua alia virtus.

11. Præterea, ea quæ sunt distincta ad invicem, habent distinctam generationem et corruptionem. Sed caritas et aliæ virtutes non habent distinctam generationem et corruptionem : quia simul cum caritate infunduntur et perduntur aliæ virtutes. Ergo caritas non est specialis virtus.

Sed contra est quod Apostolus, I ad Cor. XIII, 13, condividit eam aliis virtutibus, dicens : *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc.*

Respondeo dicendum quod caritas est quædam virtus specialis, distincta ab aliis virtutibus. Ad cujus evidentiam considerandum est quod quandocumque aliquis actus dependet a pluribus principiis secundum ordinem se habentibus ; ad perfectionem illius actus requiritur quod quodlibet illorum principium sit perfectum. Si enim sit imperfectio in primo, sive in medio, vel in ultimo ; sequitur actus imperfectus ; sicut, si desit peritia artis artifici, sive recta dispositio in instrumento ; opus sequitur imperfectum. Et hoc etiam in ipsis potentiis animæ considerari potest. Si enim sit recta ratio, quæ est motiva inferiorum potentiarum, et concupiscibilis sit indisposita ; operabitur quidem aliquis secundum rationem ; sed operatio erit imperfecta, quia habebit impedimentum ex concupiscibili indisposita ad contrarium trahente ; sicut circa continentem apparet : et ideo præter prudentiam, quæ perficit rationem ad hoc quod homo recte se habeat circa concupiscibilia, necesse est quod habeat temperantiam, ad hoc quod prompte operetur et sine impedimento. Et sicut est in diversis potentiis, quarum una movet aliam ; idem est etiam considerare secundum diversa objecta quorum unum ordinatur ad alterum sicut ad finem : una enim et eadem potentia, secundum quod est finis, non solum aliam potentiam, sed etiam seipsam, movet in ea quæ sunt ad finem. Et ideo ad rectam operationem, aliquem non solum oportet bene dispositum esse ad finem, sed etiam bene dispositum ad ea quæ sunt ad finem : alias sequitur operatio impedita ; ut patet in eo qui bene est dispositus ad bene appetendam sanitatem, sed male est dispositus ad sumendum ea quæ sunt sanativa. Et sic manifestum est quod, cum per caritatem homo disponatur ut bene se habeat ad ultimum finem, necesse est ut habeat alias virtutes, quibus bene disponatur ad ea quæ sunt ad finem. Est ergo caritas alia ab his quæ ordinantur ad ea quæ sunt ad finem ; licet illa quæ ordinatur ad finem sit principalior, et architectonica, respectu earum quæ ordinantur in ea quæ sunt ad finem ; sicut medicinalis respectu pigmentariæ, et militaris respectu equestris. Unde manifestum fit quod necesse est caritatem esse quamdam virtutum specialem, distinctam ab aliis virtutibus, sed principalem et motivam respectu earum.

Ad primum ergo dicendum quod illa definitio datur per causam, inquantum caritas est causa motiva omnium aliarum virtutum.

Ad secundum dicendum est quod caritas in diligendo proximum habet Deum ut rationem formalem objecti, et non solum ut finem ultimum, ut ex supradictis, art. præc., patet : sed aliæ virtutes habent Deum non ut rationem formalem objecti, sed ut ultimum finem ; et ideo, cum dicitur quod caritas diligit proximum propter Deum, illud « propter » denotat non solum causam materialem, sed quodammodo formalem. Cum autem dicitur de aliis virtutibus quod operantur propter Deum, illud « propter » denotat causam finalem tantum.

Ad tertium dicendum quod caritas non producit actus aliarum virtutum elicitive, sed imperative tantum : elicit enim virtus illos actus tantum qui sunt secundum rationem propriæ formæ, sicut justitia recte facere, et temperantia temperanter ; sed imperare dicitur omnes actus quos ad finem suum advocat.

Ad quartum dicendum quod bonum commune non est objectum caritatis, sed summum bonum ; et ideo non sequitur quod caritas sit generalis virtus, sed quod sit summa virtutum.

Ad quintum dicendum quod caritas non

[1] « efficit. »

est perfectio intrinseca aliarum virtutum, sed extrinseca, ut supra, art. III hujus quæst., dictum est; unde ratio non sequitur.

Ad sextum dicendum quod caritas est, sicut in subjecto, in una tantum potentia, scilicet in voluntate, quæ per imperium movet alias potentias; et secundum hoc Deum jubemur ex tota mente et anima diligere, ut omnes vires animæ nostræ advocentur in obsequium divini amoris.

Ad septimum dicendum quod sicut caritas imperat aliarum virtutum actus, ita per modum imperii excludit peccata eis contraria; et secundum hunc modum caritas resistit tentationibus; sed tamen necesse est esse alias virtutes, quæ directe et elicitive peccata excludant.

Ad octavum dicendum est quod sicut actus aliarum virtutum ordinantur ad finem quod est objectum caritatis; ita et peccata quæ sunt contra alias virtutes, habent oppositionem ad finem, qui est objectum caritatis; et ex hoc contingit quod contraria aliarum virtutum, scilicet peccata, caritatem expellant.

Ad nonum dicendum quod licet caritas sufficienter per modum imperii in omnibus nos dirigat quæ ad rectam vitam pertinent; tamen requiruntur aliæ virtutes quæ, eliciendo actus, exequantur imperium caritatis, ad hoc quod homo prompte et sine impedimento operetur.

Ad decimum dicendum quod contingit aliquid esse propter finem, quod tamen secundum se est difficile et triste; sicut cum aliquis accipit medicinam amaram libenter propter sanitatem; licet in ipsa sumptione multum affligatur. Caritas igitur facit omnia esse delectabilia ex fine; sed requiruntur aliæ virtutes, quæ faciant ea quæ sunt virtuosa, secundum se delectabilia, ad hoc quod facilius operemur.

Ud undecimum dicendum quod caritas simul habet generationem cum aliis virtutibus, non quia sit indistincta ab aliis, sed quia Dei perfecta sunt opera; unde infundens caritatem simul infundit omnia illa quæ sunt necessaria ad salutem. Corrumpitur autem simul cum omnibus virtutibus : quia quæcumque contrariantur aliis virtutibus, contrariantur caritati, ut dictum est.

ARTICULUS VI.

Utrum caritas possit esse cum peccato mortali. II-II, quæst. XXIV, art. XII.

Sexto quæritur, utrum caritas possit esse cum peccato mortali. Et videtur quod sic. Dicit enim Origenes in I *Periarchon*, cap. III, circa princ. : « Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque persiterunt gradu, ad subitum evacuetur ac decidat; sed per partes et paulatim eum diffluere necesse est. » Subito autem aliquis committit peccatum mortale per solum consensum. Ergo qui est in perfecto statu per caritatem, non decidit a caritate per unum actum peccati mortalis; et sic caritas potest esse cum peccato mortali.

2. Præterea, Bernardus dicit, in lib. *De dignit. divin. amoris*, cap. VI, circa fin., quod caritas in Petro, quando Christum negavit, non fuit extincta, sed sopita. Sed Petrus negando Christum peccavit mortaliter. Ergo caritas potest remanere cum peccato mortali.

3. Præterea, caritas est fortior quam habitus virtutis moralis. Sed habitus virtutis non tollitur per unum actum vitiosum, cum non per unum actum generetur : ex eisdem enim contrario modo factis generatur virtus et corrumpitur, ut dicitur in II *Ethic.* Ergo multo minus habitus caritatis tollitur per unum peccatum mortale.

4. Præterea, unum uni opponitur. Sed caritas est una virtus specialis, ut ostensum est. Ergo sibi opponitur unum vitium speciale. Non ergo per alia peccata mortalia tollitur; et sic videtur quod possit peccatum mortale simul esse cum caritate.

5. Præterea, opposita non se expellunt nisi circa idem subjectum. Sed quædam peccata non sunt in eodem subjecto cum caritate : nam caritas est in superiori parte rationis, quæ convertitur ad Deum; potest autem peccatum mortale esse etiam in inferiori parte rationis, ut dicit Augustinus in lib. *De Trinit.* Ergo non omne peccatum mortale excludit caritatem.

6. Præterea, illud quod est fortissimum, non potest expelli a debilissimo. Sed caritas est fortissima : *fortis* enim *est ut mors dilectio*, ut dicitur Cantic. VIII, 6 : peccatum autem est debilissimum, quia malum est infirmum et impotens, ut Diony-

sius dicit cap. IV *De divin. nomin.* § XXXIII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 731. Ergo peccatum mortale non expellit caritatem; et sic potest esse simul cum ea.

7. Præterea, habitus secundum actus cognoscuntur. Sed actus caritatis potest esse cum peccato mortali : homo enim peccans diligit Deum et proximum. Ergo caritas potest esse cum peccato mortali.

8. Præterea, caritas præcipue facit delectari in contemplatione Dei. Sed delectationi quæ est in considerando, nihil est contrarium, ut dicit Philosophus in I *Topic.* Ergo caritati nihil est contrarium : et ita non potest expelli per peccatum mortale.

9. Præterea, universale movens potest impediri in uno mobili, et non impediri in alio. Sed caritas est universalis motor omnium virtutum, ut supra, art. III, dictum est. Ergo non oportet quod sic impediatur in una virtute inquantum alias movet : potest igitur cum peccato opposito temperantiæ caritas remanere, prout est motiva aliarum virtutum.

10. Præterea, sicut caritas habet Deum pro objecto, ita fides et spes. Sed fides et spes possunt esse informes. Ergo eadem ratione et caritas; et sic potest esse cum peccato mortali.

11. Præterea, omne illud quod non habet perfectionem quam natum est habere, est informe. Sed caritas non habet perfectionem hic in via quam nata est habere in patria. Ergo est informis; et sic videtur quod possit esse cum peccato mortali.

12. Præterea, habitus cognoscuntur per actus. Sed aliqui actus habentium caritatem possunt esse imperfecti : nam multoties aliqui caritatem habentes moventur aliquo motu impatientiæ, vel inanis gloriæ. Ergo et habitum caritatis contingit esse imperfectum et informem; et sic videtur quod cum caritate possit esse peccatum mortale.

13. Præterea, sicut virtuti opponitur peccatum, ita ignorantia opponitur scientiæ. Sed non quælibet ignorantia tollit totam scientiam. Ergo nec quodlibet peccatum mortale tollit totam virtutem; unde, cum caritas sit radix virtutum, non videtur quod quodlibet peccatum mortale tollat caritatem.

14. Præterea, caritas est amor Dei. Sed manente amore ad rem aliquam, aliquis propter incontinentiam operatur contra illam; sicut aliquis amans seipsum, contra bonum suum agit per incontinentiam; et similiter aliquis amans aliquam communitatem, contra eam agit propter incontinentiam, ut Philosophus dicit in V *Politic.* Ergo aliquis potest peccando contra Deum agere, manente caritate.

15. Præterea, aliquis habet se bene in universali, qui tamen deficit in particulari; sicut incontinens rectam rationem habet circa universalia, utpote quod fornicari est malum; et tamen in singulari eligit nunc fornicari, ut bonum, ut dicit Philosophus in VI *Ethic.* Sed caritas facit hominem bene se habere circa universalem finem. Ergo manente caritate, potest aliquis peccare circa aliquod particulare; et sic caritas potest esse cum peccato mortali.

16. Præterea, contraria sunt in eodem genere. Sed peccatum est in genere actus : quia peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei : caritas autem est in genere habitus. Ergo peccatum non contrariatur caritati; et sic non expellit ipsam : potest ergo simul esse cum ea.

Sed contra est quod dicitur Sapient., I 5 : *Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum, et avertet se a cogitationibus quæ sunt sine intellectu*, *et corripietur*, idest expelletur, *a superveniente iniquitate.* Sed Spiritus sanctus est in homine quamdiu habet caritatem; quia per caritatem habitat in nobis Spiritus Dei. Ergo a superveniente iniquitate expellitur caritas; et sic non potest esse simul cum peccato mortali.

Præterea, quicumque habet caritatem, dignus est vita æterna, secundum illud Apostoli, II Tim. ult., 8 : *In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die, justus judex; non solum autem mihi, sed et his* * *qui diligunt adventum ejus.* Quicumque autem peccat mortaliter, dignus est pœna æterna, secundum illud Rom. VI, 23 : *Stipiendia peccati mors.* Sed aliquis non potest esse simul dignus vita æterna et pœna æterna. Ergo non potest simul caritas cum peccato mortali haberi.

* *Et s.*

Respondeo dicendum quod caritas nullo modo potest simul esse cum peccato mortali. Ad cujus evidentiam primo considerandum est quod omne peccatum mortale directe opponitur caritati. Quicumque enim præeligit aliquid alteri; illud quod præeligit, magis amat; unde quia homo magis amat propriam vitam et sui consistentiam quam voluptatem,

quantumcumque sit magna voluptas, homo retraheretur ab ea, si eam existimaret esse suæ vitæ infallibiter peremptivam; propter quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. XXXVI inter princ. et med., quod nemo est qui non magis dolorem metuat quam appetat voluptatem; quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu. Ex hoc autem aliquis mortaliter peccat quod aliquid magis eligit quam vivere secundum Deum, et ei inhærere. Unde manifestum est quod quicumque mortaliter peccat, ex hoc ipso magis amat aliud bonum quam Deum. Si enim amaret magis Deum, præeligeret vivere secundum Deum quam quocumque temporali bono potiri. Hoc autem est de ratione caritatis quod Deus super omnia diligatur, ut ex superioribus patet; unde omne peccatum mortale caritati contrariatur. Caritas enim hominibus a Deo infunditur. Quæ autem ex infusione divina causantur, non solum indigent actione divina in sui principio, ut esse incipiant; sed in tota sui duratione, ut conserventur in esse; sicut illuminatio aeris indiget præsentia solis, non solum cum primo aer illuminatur, sed quamdiu illuminatus manet; et propter hoc, si aliquod obstaculum interponatur intercipiens directum aspectum ad solem, desinit esse lumen in aere; et similiter quando peccatum mortale advenit, quod impedit directum aspectum animæ ad Deum; per hoc quod aliquid aliud præfert Deo, intercipitur influxus caritatis, et desinit esse caritas in homine, secundum illud Isai. LXIX, 2: *Peccata nostra * diviserunt inter nos et Deum nostrum.* Sed cum rursus mens hominis redit ut recte in Deum aspiciat, eum super omnia diligendo (quod tamen sine divina gratia esse non potest); iterato ad statum caritatis redit.

Iniqui- es ves- ...vos.. estrum.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Origenis non sic est intelligendum, quod homo peccans mortaliter, quantumcumque perfectus, non subito caritatem amittat; sed quia non contingit de facili quod homo perfectus statim a principio mortaliter peccet; sed per negligentiam et diversa peccata venialia, disponitur, ut tandem labatur in peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quod verbum Bernardi non videtur sustinendum; nisi intelligatur caritas in Petro non fuisse extincta, quia cito resurrexit; ea enim quæ parum distant, quasi nihil distare videntur, ut dicitur in II *Physic.*, com. LVI.

Ad tertium dicendum quod virtus moralis, quæ acquiritur ex actibus, consistit in inclinatione potentiæ ad actum; quæ quidem inclinatio non tollitur totaliter per unum actum; sed influentia caritatis a Deo intercipitur per unum actum; et ideo unus actus peccati tollit caritatem.

Ad quartum dicendum quod caritatis oppositum generale est odium; sed indirecte omnia peccata caritati opponuntur, inquantum pertinent ad Dei contemptum, qui est super omnia diligendus.

Ad quintum dicendum quod superior ratio, in qua est caritas, movet inferiorem; unde peccatum, inquantum in inferiori parte opponitur motui caritatis, caritatem excludit. Vel dicendum quod peccatum mortale non est sine consensu, qui attribuitur superiori parti rationis, in qua est caritas.

Ad sextum dicendum quod peccatum non expellit caritatem ex sua virtute; sed ex eo quod homo voluntarie se peccato subjicit.

Ad septimum dicendum quod homo qui peccat mortaliter, non diligit Deum super omnia, sicut diligendus est ex caritate; sed est aliquid aliud quod præfert amori Dei, propter quod Dei mandatum contemnit.

Ad octavum dicendum quod delectatio quæ est in considerando non habet contrarium in eodem genere, ut scilicet aliqua alia consideratio sit ei contraria; et hoc ideo quia species contrariorum in intellectu non sunt contrariæ; unde delectationi quæ est in considerando album, non [1] contrariatur delectatio quæ est in considerando nigrum. Sed quia actus voluntatis consistit in motu animæ ad rem; sicut res in se ipsis sunt contrariæ, ita motus voluntatis in contraria sunt contrarii: desiderium enim dulcis contrariatur desiderio amari. Et secundum hoc amor Dei contrariatur amori peccati, quod excludit a Deo. Consideratio autem in qua non est contrarietas, non est proprius actus caritatis, qui ab ipsa elicitur; sed

[1] Al.: « deest non. »

solum ab ipsa imperatur quasi ejus effectus.

Ad nonum dicendum quod caritas, quæ est universalis motor virtutum; cum impeditur in his quæ pertinent ad unam virtutem, per peccatum mortale, impeditur in suo universali objecto, et ob hoc universaliter in omnibus impeditur. Non est autem sic cum universale mobile sic impeditur in particulari effectu, quod non impeditur in his quæ pertinent ad universalem virtutem.

Ad decimum dicendum quod licet spes et fides habeant Deum pro objecto, non tamen eis competit quod sint forma aliarum virtutum, sicut competit caritati ratione supradicta, art. III; et ideo, licet caritas non sit informis, spes tamen et fides esse possunt informes.

Ad undecimum dicendum quod non facit virtutem informem defectus cujuscumque perfectionis, sed ille tantum defectus qui tollit ordinem ultimi finis; qui quidem ordo existit in caritate viæ; licet caritas viæ non habeat perfectionem patriæ, quæ est secundum fruitionem propriam et perfectam.

Ad duodecimum dicendum quod actus imperfecti possunt esse habentis caritatem, sed non sunt caritatis; non enim quilibet actus agentis est actus cujuslibet formæ in agente existentis; et præcipue in rationali natura, quæ habet libertatem ad hoc quod utatur habitu in ea existente.

Ad decimumtertium dicendum quod, licet non quælibet ignorantia propriorum principiorum excludat scientiam, tamen ignorantia principiorum communium tollit scientiam; eis enim ignoratis, necesse est ignorare artem, ut dicitur in I *Elench.* Ultimus autem finis se habet sicut principium communissimum; et ideo hujus deordinatio ab ultimo fine per peccatum mortale, tollit totaliter caritatem; non autem quælibet deordinatio particularis, ut patet in peccatis venialibus.

Ad decimumquartum dicendum quod quicumque per incontinentiam agit contra bonum quod amat; existimat bonum non totaliter perdi per hoc quod incontinenter agit. Si enim aliquis amans civitatem aliquam, vel proprii corporis salutem, existimaret se alterum horum perdere per hoc quod agit; vel totaliter abstineret; vel illud quod ageret, plus diligeret quam propriam salutem vel civitatis. Unde cum aliquis sciens se amittere Deum per peccatum mortale, quod est scire se peccare mortaliter, nihilominus hoc incontinenter agit, convincitur plus amare quod agit quam Deum.

Ad decimumquintum dicendum quod caritas non solum requirit hoc haberi in universali acceptione, quod Deus sit super omnia diligendus; sed quod etiam in hoc actus electionis et voluntatis tendat sicut in quoddam aliud particulare eligibile. Et hæc particularis electio excluditur per electionem contrarii, scilicet pecpeccati excludentis a Deo.

Ad decimumsextum dicendum quod licet actus directe contrarientur actibus sicut et habitus habitibus; tamen indirecte etiam actus contrariantur habitibus secundum conformitatem quam habent contrariis habitibus; nam similes actus ex similibus habitibus generantur, et similes etiam actus causant; licet non omnes habitus causentur ex actibus.

ARTICULUS VII.

Utrum objectum diligibile ex caritate sit rationalis natura. — II-II, quæst. XV, art. III.

Septimo quæritur, utrum objectum diligibile ex caritate sit rationalis natura. Et videtur quod non. Quia propter quod unumquodque, et illud magis. Sed homo ex caritate diligitur propter virtutem et propter beatitudinem. Ergo virtus et beatitudo, quæ non sunt creaturæ rationales, sunt magis ex caritate diligendæ; et sic creatura rationalis non est proprium objectum caritatis.

2. Præterea, per caritatem maxime conformamur Deo in diligendo. Sed Deus diligit *omnia quæ sunt*, ut dicitur Sapientiæ XI, 25, ex caritate diligendo seipsum qui est caritas. Ergo omnia sunt diligenda ex caritate, et non solum rationalis natura.

3. Præterea, Origenes dicit *Super Cantica*, quod unum est diligere Deum et quæcumque bona. Sed Deus diligitur ex caritate. Ergo, cum omnes creaturæ sint bonæ, omnes sunt diligendæ ex caritate; et non solum rationalis natura.

4. Præterea, sola dilectio caritatis est meritoria. Sed in dilectione cujuslibet rei possumus mereri. Ergo quamlibet rem possumus diligere ex caritate.

5. Præterea, Deus ex caritate diligitur. Ergo oportet magis ex caritate diligi

quod ab eo maxime diligitur. Sed inter omnia creata maxime diligitur a Deo bonum universi, in quo omnia comprehenduntur. Ergo omnia sunt ex caritate diligenda.

6. Præterea, diligere magis pertinet ad caritatem quam credere. Sed *caritas omnia credit*, ut dicitur I ad Cor. XIII, 7. Ergo multo magis omnia diligit.

7. Præterea, natura rationalis perfectissime invenitur in Deo. Si igitur natura rationalis sit objectum caritatis; oporteret quod Deum ex caritate diligeremus. Sed hoc videtur esse impossibile; quia amor caritatis est amor perfectus; deinde, quia Deum perfecte in hac vita diligere non possumus, quia in hac vita ipsum perfecte non cognoscimus; non enim cognoscimus de Deo quid est, sed solum quid non est. Dilectio autem præsupponit cognitionem; cum nihil diligatur nisi cognitum. Ergo rationalis vel intellectualis natura non est proprium objectum caritatis.

8. Præterea, plus distat ab homine Deus quam quælibet alia creatura. Si ergo aliquas creaturas non diligimus ex caritate, multo minus Deum ex caritate diligere possumus.

9. Præterea, in Angelis etiam est intellectualis natura. Sed Angeli non sunt ex caritate diligendi, ut videtur. Ergo intellectualis natura non est proprium objectum caritatis. Probatio mediæ. Amicitia in aliqua communicatione vitæ consistit; nam convivere est proprium amicorum, secundum Philosophum in lib. *Ethic.*, lib. IX, cap. XIX. Sed non videtur esse aliqua communicatio vitæ nobis et Angelis; non enim communicamus in vita naturæ cum Angelis, cum sint multo præstantioris naturæ quam homo; neque iterum in vita gloriæ; quia dona gratiæ et gloriæ dantur a Deo secundum virtutem recipientis, secundum illud Matth. XXV, 15 : *Dedit unicuique secundum propriam virtutem;* virtus autem Angeli est multo major quam hominis. Ergo Angeli non communicant in aliqua vita cum hominibus.

10. Præterea, natura rationalis invenitur etiam in ipso homine ex caritate diligente. Sed homo seipsum non debet ex caritate diligere, ut videtur. Ergo caritatis objectum non est rationalis natura. Probatio mediæ. De actibus virtutum dantur præcepta legis. Sed non datur aliquod præceptum legis de hoc quod aliquis diligat seipsum. Ergo diligere non est actus caritatis.

11. Præterea, Gregorius dicit in quadam *Homil.*, XVII, *In Evang.* a princ. *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1139, quod « caritas minus quam inter duos haberi non potest. » Non potest ergo quis seipsum ex caritate diligere.

12. Præterea, sicut justitia consistit in communicatione, ita et amicitia, secundum Philosophum in IV *Ethic.* Sed justitia, proprie loquendo, non est hominis ad seipsum, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. ult. Ergo neque amicitia; et ita neque caritas.

13. Præterea, nihil quod computatur in vitium, est actus caritatis. Sed amare se ipsum computatur homini in vitium, secundum illud II Timoth. III, 1 : *Instabunt tempora periculosa*, et *erunt homines seipsos amantes.* Ergo diligere seipsum non est actus caritatis; et ita natura rationalis non est proprium objectum caritatis.

14. Præterea, corpus humanum est pars rationalis naturæ, scilicet humanæ. Sed corpus humanum non videtur esse diligendum ex caritate; quia, secundum Philosophum in IX *Ethic.* cap. VIII, vituperantur qui amant se ipsos secundum exteriorem naturam. Ergo natura rationalis non est objectum caritatis.

15. Præterea, nullus habens caritatem refugit illud quod ex caritate diligit. Sed sancti habentes caritatem refugiunt corpus, secundum illud Roman. VII, 24 : *Quis me liberabit de corpore mortis hujus?* et sic corpus non est diligendum ex caritate; et sic idem quod prius.

16. Præterea, nullus tenetur ad implendum quod non potest scire. Sed nullus potest scire se habere caritatem. Ergo nullus tenetur ad diligendum creaturam rationalem ex caritate.

17. Præterea, cum dicitur : Creatura rationalis diligitur ex caritate, hæc præpositio « ex » designat habitudinem alicujus causæ. Sed non potest designare habitudinem causæ materialis; quia caritas non est aliquid materiale, sed spirituale : neque iterum habitudinem causæ finalis; quia finis diligendi ex caritate, est Deus, non autem caritas : similiter etiam neque habitudinem causæ efficientis; quia Spiritus sanctus est qui nos ad diligendum movet, secundum illud Roman. V, 5 : *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis* :

neque iterum habitudinem causæ formalis; quia caritas nec est forma intrinseca, cum non sit de essentia rei, neque est forma extrinseca exemplaris; quia sic omnia quæ diliguntur ex caritate, traherentur in speciem caritatis, sicut exemplata trahuntur ad speciem exemplaris. Ergo creaturæ rationales non sunt diligendæ ex caritate.

18. Præterea, Augustinus dicit in I *De doctr. christ.*, cap. xxx, quod proximus est ille a quo nobis beneficium impenditur. Sed a Deo nobis beneficia impenduntur. Ergo Deus est proximus nobis; et ita inconvenienter ponitur ab Augustino Deus aliud diligibile ex caritate, et aliud proximus.

19. Præterea, cum Christus sit mediator inter Deum et hominem, videtur quod debeat poni aliud diligibile quam Deus et quam proximus; et sic sunt quinque in caritate diligibilia, et non tantum quatuor, ut Augustinus dicit.

Sed contra est quod dicitur Levit. xix, 18 : *Diliges proximum* * *tuum sicut te ipsum. Glossa*, ex Aug. in epist. lii, inter med. et fin. : « Proximus non tantum propinquitate sanguinis, sed societate rationis. » Ergo secundum quod aliquid habet societatem nobiscum in natura rationali, sic est diligibile ex caritate. Natura ergo rationalis est objectum caritatis.

* *Amicum.*

Respondeo dicendum quod cum quæritur de his quæ subjiciuntur actui alicujus potentiæ vel habitus, oportet considerare formalem rationem objecti illius potentiæ vel habitus. Secundum enim quod aliqua se habent ad illam rationem, sic se habent ad hoc quod subjiciantur illi potentiæ vel habitui : sicut visibilia secundum quod se habent ad rationem visibilis, secundum eamdem rationem habent visibilia quod sint visibilia per se vel per accidens. Cum autem amoris universaliter sumpti objectum sit bonum communiter sumptum, necesse est quod cujuslibet specialis amoris sit aliquod speciale [1] bonum objectum : sicut amicitiæ naturalis quæ est ad consanguineos, proprium objectum est bonum naturale, secundum quod trahitur a parentibus; in amicitia autem politica objectum est bonum civitatis. Unde et caritas habet quoddam speciale bonum ut proprium objectum, scilicet bonum beatitudinis divinæ, ut supra, art. iv hujus quæst., dictum est. Secundum igitur quod aliqua se habent ad hoc bonum, sic se habent ad hoc quod sint diligibilia ex caritate.

Sed considerandum est quod, cum amare sit velle bonum alicui, dupliciter dicitur aliquid amari; aut sicut id cui volumus bonum, aut sicut bonum quod volumus alicui. Primo ergo modo illa tantum possunt ex caritate amari quibus possumus velle bonum beatitudinis æternæ; hæc autem sunt quæ nata sunt hujusmodi bonum habere. Unde, cum sola intellectualis natura sit nata habere bonum beatitudinis æternæ; sola intellectualis natura est ex caritate diligibilis, secundum quod diligi dicuntur ea quibus volumus bonum. Et propter hoc, secundum quod diversimode aliqua possunt habere beatitudinem æternam, secundum hoc distinguuntur ab Augustino, lib. I *De doctr. christ.*, cap. xxiii, quatuor diligenda ex caritate. Est enim aliquid habens beatitudinem æternam per suam essentiam, et hoc est Deus; et aliquid habens per participationem, et hoc est creatura rationalis; tam illa quæ diligit, quam aliæ creaturæ, quæ ei associari possunt in participatione beatitudinis. Aliquid autem est ad quod pertinet habere beatitudinem æternam per solam redundantiam quamdam, sicut corpus nostrum, quod glorificatur per redundantiam gloriæ ab anima in ipsum. Unde diligendus est ex caritate Deus ut radix beatitudinis; quilibet autem homo debet seipsum ex caritate diligere, ut participet beatitudinem; proximum autem ut socium in participatione beatitudinis; corpus autem proprium, secundum quod ad ipsum redundat beatitudo. Secundo vero modo, prout scilicet dicuntur diligi illa bona quæ volumus aliis, diligi possunt ex caritate omnia bona, inquantum sunt quædam bona eorum qui possunt habere beatitudinem. Omnes enim creaturæ sunt homini via ad tendendum in beatitudinem; et iterum omnes creaturæ ordinantur ad gloriam Dei, inquantum in eis divina bonitas manifestatur. Nunc igitur omnia ex caritate diligere possumus, ordinando tamen ea in illa quæ beatitudinem habent, vel habere possunt. Considerandum etiam est quod sic se

[1] Al. : « spirituale. »

habent dilectiones ad invicem, sicut et bona quæ sunt earum objecta. Unde, cum omnia bona humana ordinentur in beatitudinem æternam sicut in ultimum finem; dilectio caritatis sub se comprehendit omnes dilectiones humanas, nisi tantum illas quæ fundantur super peccatum, quod non est ordinabile in beatitudinem; unde quod aliqui consanguinei diligant se invicem, vel aliqui concives, vel simul peregrinantes, vel quicumque tales, potest esse meritorium et ex caritate; sed quod aliqui ament se invicem propter communicationem in rapina vel adulterio, hoc non potest esse meritorium neque ex caritate.

Ad primum ergo dicendum quod virtutem et beatitudinem diligimus ex caritate, inquantum hoc volumus his quibus competit habere beatitudinem.

Ad secundum dicendum quod Deus diligit omnia ex caritate, non ita quod velit eis beatitudinem; sed ordinans ea ad seipsum, et ad alia quæ beatitudinem habere possunt.

Ad tertium dicendum quod omnia bona sunt in Deo sicut in primo principio; et sic Origenes intellexit, quod unum est diligere Deum et quæcumque bona.

Ad quartum dicendum quod omnia diligere possumus meritorie, ordinando ea in illa quæ sunt capacia beatitudinis; non autem volendo eis beatitudinem.

Ad quintum dicendum quod in bono universi sicut principium continetur rationalis natura, quæ est capax beatitudinis, ad quam omnes aliæ creaturæ ordinantur; et secundum hoc competit et Deo et nobis bonum universi maxime ex caritate diligere.

Ad sextum dicendum quod sicut caritas credit omnia credibilia, ita diligit omnia secundum quod sunt ex caritate diligibilia.

Ad septimum dicendum quod Deum non possumus hic illa perfectione diligere qua diligemus eum in patria, per essentiam videntes.

Ad octavum dicendum quod distantia creaturarum aliquarum non est causa cur non diligantur ex caritate; sed quia non sunt capaces beatitudinis.

Ad nonum dicendum quod Angeli non communicant nobiscum in vita naturæ quantum ad speciem, sed solum quantum ad genus rationalis naturæ; sed possumus cum eis communicare in vita gloriæ. Quod autem dicitur : *Dedit unicuique secundum propriam virtutem*, non est referendum tantum ad virtutem naturæ; erroneum est enim dicere, quod dona gratiæ et gloriæ dentur secundum mensuram naturalium : sed intelligenda est virtus quæ est etiam per gratiam, per quam datur hominibus ut possint mereri æqualem gloriam Angelis.

Ad decimum dicendum quod lex scripta data est in auxilium legis naturæ quæ erat obtenebrata per peccatum. Non autem erat sic obtenebrata quin moveret ad diligendum, ad hoc quod homo diligeret seipsum et corpus suum; sed erat obtenebrata quantum ad hoc quod non movebat in dilectionem Dei et proximi. Et ideo in lege scripta danda fuerunt præcepta de dilectione Dei et proximi : in quibus tamen comprehenditur etiam quod aliquis diligat seipsum : quia cum inducimur ad diligendum Deum, inducimur ad desiderandum Deum, per quod maxime nos ipsos amamus volentes nobis summum bonum. In præcepto autem de dilectione proximi dicitur : *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*, Matth. XIX, 19, in quo includitur dilectio sui ipsius.

Ad undecimum dicendum quod licet amicitia non possit haberi ad se ipsum, proprie loquendo; tamen amor ad se ipsum, habetur : ut enim dicitur in IX *Ethic.*, cap. VIII, parum a princ. amicabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt ad se ipsum. Secundum vero quod caritas significat amorem, sic aliquis seipsum ex caritate diligere potest. Sed Gregorius loquitur de caritate secundum quod includit rationem amicitiæ.

Ad duodecimum dicendum quod licet amicitia sit in communicatione ad alterum, sicut et justitia; tamen amor non de necessitate est ad alterum, qui sufficit ad rationem caritatis.

Ad decimuntertium dicendum quod amantes seipsos vituperantur, inquantum plus debito seipsos diligunt : quod quidem non contingit quantum ad bona spiritualia, quia nullus potest nimis amare virtutes; sed quantum ad bona exteriora et corporalia potest aliquis nimis amare se ipsum.

Ad decimumquartum dicendum quod non quicumque amat se ipsum secundum exteriorem naturam, culpatur; sed qui exteriora bona quærit ultra modum virtutis; et sic ex caritate corpus nostrum diligere possumus.

Ad decimumquintum dicendum quod

caritas non refugit corpus, sed corporis corruptionem, inquantum *corpus quod corrumpitur aggravat animam*, ut dicitur Sapientiæ IX, 15 ; et propter hoc Apostolus significanter dixit, *de corpore mortis hujus*.

Ad decimumsextum dicendum quod ex hoc quod homo nescit pro certo se habere caritatem, non sequitur quod non possit judicare an ex caritate diligat. Unde a nobis requiri potest quod ex caritate diligamus ; non autem quod judicemus nos ex caritate diligere Unde Apostolus dicit, I ad Corinth. IV, 3 : *Neque me ipsum judico ; sed * qui judicat me, Dominus est.*

* *Qui autem.*

Ad decimumseptimum dicendum quod cum dicitur aliquis diligere proximum ex caritate, hæc præposito « ex » potest designare habitudinem causæ finalis, efficientis et formalis. Finalis quidem, inquantum dilectio proximi ordinatur ad dilectionem Dei sicut ad finem ; unde dicitur I ad Timoth. I, 5 : *Finis præcepti est caritas*, quia scilicet dilectio Dei est finis observationis præceptorum : in habitudine autem causæ efficientis, inquantum caritas est habitus inclinans ad diligendum, sic se habens ad actum dilectionis, sicut calor ad calefactionem : in habitudine autem causæ formalis, inquantum actus recipit speciem ab habitu, sicut et calefactio a colore.

Ad decimumoctavum dicendum quod ratio proximi salvatur et in eo qui dat beneficia, et in eo qui recipit ; non tamen quod quicumque dat beneficia, sit proximus ; sed requiritur quod inter proximos sit communicantia in aliquo ordine ; unde Deus licet det beneficia, non tamen potest dici nobis proximus ; sed Christus, inquantum est homo, dicitur nobis proximus, prout nobis dat beneficia.

Unde patet responsio ad ultimum.

ARTICULUS VIII.

Utrum diligere inimicos sit de perfectione consilii. II-II, quæst. XXV, art. VIII et IX.

Octavo quæritur, utrum diligere inimicos sit de perfectione consilii. Et videtur quod non. Quod enim cadit sub præcepto, non est de perfectione consilii. Sed diligere inimicum cadit sub præcepto illo, videlicet : *Diliges proximum tuum sicut te ipsum* : Matth. XIX, 19, nam nomine proximi intelligitur omnis homo, ut Augustinus dicit in lib. *De doctrina christiana*, cap. XXX. Ergo diligere inimicum non est de perfectione consilii.

2. Sed dicendum quod est de perfectione consilii dilectio inimicorum quantum ad exhibitionem familiaritatis, et aliorum effectuum caritatis. — Sed contra, omnem proximum tenemur ex caritate diligere. Sed dilectio caritatis non est tantum in corde, sed etiam in opere ; dicitur enim I Joan. III, 18 : *Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.* Ergo etiam quantum ad effectus caritatis dilectio inimicorum cadit sub præcepto.

3. Præterea, Matth. V 44, similiter dicitur : *Diligite inimicos vestros*, et *benefacite his qui oderunt vos.* Si igitur diligere inimicos cadit sub præcepto ; et benefacere eis cadit sub præcepto, quod pertinet ad effectus caritatis.

4. Præterea, ea quæ pertinent ad perfectionem consiliorum, non fuerunt in veteri lege tradita : quia, ut dicitur Hebr. VII, 19, *nihil ad perfectum adduxit lex.* Sed in veteri lege fuit traditum quod ad inimicos non solum affectus dilectionis haberetur, sed etiam effectus dilectionis eis impenderetur ; dicitur enim Exod. XXIII, 4 : *Si occurreris bovi inimici tui, aut asino erranti, reduc ad eum ;* et Levitic. XIX, 17 : *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo ; sed publice argue eum, ne habeas super illo peccatum ;* et Job XXXI, 29 : *Si gavisus sum ad ruinam ejus qui me oderat, et exultavi, quod invenisset eum malum : non enim dedi ad peccandum guttur meum ;* et Proverb. XXV, 21 : *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum ; si sitierit, da ei aquam bibere.* Ergo diligere inimicum etiam quantum ad exhibitionem effectuum caritatis, non est de perfectione consilii.

5. Præterea, consilium non contrariatur legis præcepto ; unde Dominus, perfectionem novæ legis traditurus, præmisit Matth. V, 17 : *Non veni solvere legem, sed adimplere.* Diligere autem inimicos videtur contrariari præcepto legis : quia dicitur Matth. V, 43 : *Diliges amicum * tuum, et odio habebis inimicum tuum.* Ergo dilectio inimicorum non cadit sub perfectione consilii.

* *Primum.*

6. Præterea, dilectio habet proprium objectum in quod inclinat : quia, sicut dicit, Augustinus, I *Doctr. christ.*, cap. XXX, « pondus meum est amor meus. » Sed proprium objectum dilectionis non videtur esse inimicus, sed magis dilectioni

repugnans. Ergo non est de perfectione caritatis quod aliquis diligat inimicum.

7. Præterea, perfectio virtutis non contrariatur inclinationi naturæ ; sed magis per virtutem inclinatio naturæ perficitur. Natura autem movet ad hoc quod inimicus odio habeatur : quælibet enim res naturalis repudiat suum contrarium. Ergo non est de perfectione caritatis quod inimicus diligatur.

8. Præterea, perfectio caritatis et cujuslibet virtutis consistit in assimilatione ad Deum. Sed Deus amicos diligit, et inimicos odit, secundum illud Malach. I, 2 : *Dilexi Jacob, Esau odio habui.* Ergo non est de perfectione caritatis quod aliquis diligat inimicos, sed magis quod eos odio habeat.

9. Præterea, dilectio caritatis directe respicit bonum vitæ æternæ. Sed aliquibus inimicis nostris non debemus velle bonum vitæ æternæ ; quia vel sunt damnati in inferno, vel adhuc viventes sunt reprobati a Deo. Ergo diligere inimicos non pertinet ad perfectionem caritatis.

10. Præterea, eum quem tenemur ex caritate diligere, non possumus licite occidere, nec velle ejus mortem, aut quodcumque malum : quia de ratione amicitiæ est quod amicos velimus esse et vivere. Sed nos licite possumus aliquos occidere ; quia, secundum Apostolum, Roman. XIII, 4, potestas sæcularis *Dei minister est, vindex in iram ei qui male* * *agit.* Non ergo tenemur inimicos diligere.

* *alum.*

11. Præterea, Philosophus in lib. *Topicorum*, lib. II, cap. III, docet sic argumentari in contrariis. Si diligere amicos est bonum et eis benefacere ; diligere inimicos et eis benefacere malum est. Sed nullum malum perfectionem habet caritatis, nec cadit sub consilio. Ergo diligere inimicum non pertinet ad perfectionem consilii.

12. Præterea, amicus et inimicus sunt contraria. Ergo et diligere amicum et diligere inimicum sunt contraria. Contraria autem non possunt esse simul. Cum igitur teneamur ex caritate diligere amicos, non potest cadere sub consilio quod inimicos diligamus.

13. Præterea, consilium non potest esse sub impossibili. Sed diligere inimicum videtur impossibile, cum sit contra inclinationem naturæ. Ergo diligere inimicum non cadit sub consilio.

14. Præterea, implere consilia perfectorum est. Perfecti autem maxime fuerunt Apostoli, qui tamen non dilexerunt inimicos quantum ad affectum et effectum : legitur enim de beato Thoma Apostolo [1], quod imprecatus fuit illi qui manu alapam ei dederat, ut manus ejus in convivio a canibus deportaretur apud Aug. *Contra Adamantum*, et in Abdia, lib. IX *De certamine apostolico.* Ergo diligere inimicos quantum ad affectum et effectum non cadit sub perfectione consilii.

15. Præterea, imprecari mala, præcipue damnationis æternæ, opponitur dilectioni et quantum ad affectum, et quantum ad effectum. Sed Prophetæ imprecati sunt mala suis adversariis ; dicitur enim in Psalm. LXVIII, 29 : *Deleantur de libro vitæ, et cum justis non scribantur ;* et iterum Psalm. LIV, 16 : *Veniat mors super illos, et descendant in infernum viventes.* Ergo diligere inimicos non est de perfectione caritatis.

16. Præterea, de ratione amicitiæ veræ est ut aliquis propter se ipsum diligatur : caritas autem includit amicitiam sicut perfectum minus perfectum. Diligere autem inimicum propter se ipsum, contrariatur caritati ; quia solus Deus propter se ipsum diligitur. Non ergo cadit sub consilii perfectione ut inimicus diligatur.

17. Præterea, id quod cadit sub perfectione consilii, melius est et magis meritorium quam id quod sub necessitate præcepti. Sed diligere inimicum non est melius neque melioris meriti quam diligere amicum, quod manifeste cadit sub ne-

[1] Non sic in catalog. sanctor. « Andrinopolim Abanes (præpositus regis Indorum Gimdaphori) et apostolus (Thomas) discubuerunt. (Ibi rex filiæ suæ nuptias celebrabat.) Puella autem hæbræa dum curiam cum fistula lætificaret, et Thomam apostolum non manducantem, sed cœlo intentum vidisset, intelligens ipsum hæbræum, cœpit judaice canere dicens : « Unus est Deus hæbræorum qui creavit omnia, etc. » Quæ dum crebro ad complacendum Apostolo repeteret, pincerna Thomam alapa percussit, eo quod quasi dedignans fercula apposita non comederet. Apostolus autem non optando, sed prænosticando prædixit se inde non surrecturum nisi manus quæ eum percusserat a canibus in medio convivio portaretur. » Sed in legenda aurea ex codic. nostro : « Cui apostolus : melius est ut in futuro indulgentia tibi detur, et hic transitoria plaga reddatur. Non hinc surgam, donec manus quæ me percussit hinc a canibus afferatur. » Fere similia habentur in *spec. Histori.* l. IX, c. LXXIII.

cessitate præcepti : quia si bonum est diligere aliquod bonum, melius est et magis meritorium diligere quod melius est. Melior autem est amicus inimico. Non ergo diligere inimicum est de perfectione consilii.

18. Sed dicebatur quod diligere inimicum majoris meriti est, quia est difficilius. — Sed contra, diligere inimicum est difficilius quam diligere Deum. Ergo, eadem ratione, majoris meriti esset diligere inimicum quam Deum.

19. Præterea, signum generati habitus est delectatio operis, ut dicit Philosophus in II *Ethic.*, cap. III, in princ. Sed diligere amicum est delectabilius quam diligere inimicum. Ergo etiam magis virtuosum, et, per consequens, magis meritorium; et sic diligere inimicum non cadit sub perfectione consilii.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir., cap. LXXIII : « Perfectorum filiorum Dei est diligere inimicos : in quo quidem se quilibet debet fidelem ostendere. »

Respondeo dicendum quod diligere inimicos aliquo modo cadit sub necessitate præcepti, et aliquo modo sub consilii perfectione. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod sicut supra, art. IV hujus quæst., dictum est, proprium et per se objectum caritatis est Deus ; et quidquid ex caritate diligitur, ea ratione diligitur qua ad Deum pertinet ; sicut si diligimus aliquem hominem, diligimus per consequens omnes ei attinentes, etiam si sint nobis inimici. Constat autem quod omnes homines ad Deum pertinent, inquantum sunt ab ipso creati, et capaces beatitudinis, quæ in fruitione ipsius consistit. Manifestum est ergo, quod ista ratio dilectionis quam respicit caritas, in omnibus hominibus invenitur. Sic ergo, in eo qui contra nos inimicitiam exercet, est duo invenire : unum quod est ratio dilectionis, scilicet quod ad Deum pertinet ; et aliud quod est ratio odii, scilicet quod nobis adversatur. In quocumque autem invenitur ratio dilectionis et ratio odii ; si prætermissa dilectione in odium convertamur, manifestum est quod id quod est ratio odii præponderat in corde nostro ei quod est ratio dilectionis. Sic ergo, si aliquis inimicum suum odio habeat, inimicitia illius præponderat in corde suo amori divino. Magis ergo odit amicitiam illius quam diligat Deum. Tantum autem odimus aliquid, quantum diligimus bonum quod nobis per inimicum subtrahitur. Relinquitur ergo quod quicumque inimicum odit, aliquod bonum creatum diligit plus quam Deum ; quod est contra præceptum caritatis. Habere igitur odio inimicum est contrarium caritati ; unde necesse est quod si ex præcepto caritatis tenemur quod dilectio Dei præponderet in nobis dilectioni cujuslibet alterius rei, et per consequens odio contrarii, sequitur ergo quod ex necessitate præcepti teneamur diligere inimicos. Sed tunc considerandum quod cum ex præcepto caritatis teneamur proximos diligere, non se extendit ad hoc præceptum quod quemlibet proximum actu diligamus in speciali, aut unicuique specialiter bene faciamus : quia nullus sufficeret ad cogitandum de omnibus hominibus, ut specialiter unumquemque actu diligeret ; nec etiam aliquis sufficeret ad benefaciendum vel serviendum singulariter unicuique. Tenemur tamen etiam in speciali aliquos diligere, et eis prodesse, qui nobis aliqua alia amicitiæ ratione conjuncti sunt : nam omnes aliæ licitæ dilectiones sub caritate comprehenduntur, ut supra dictum est ; unde dicit Augustinus, lib. I *De doctr. christ.*, cap. XXVIII, in princ. : « Cum omnibus prodesse non possis ; his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur ; pro sorte enim habendum est prout quisque tibi temporaliter colligatius adhæret, ex quo eligis potius illi dandum esse. » Ex quo patet quod non tenemur ex caritatis præcepto ut dilectiones affectu vel operis effectu moveamur in speciali ad eum qui nulla alia constrictione nobis conjungitur, nisi forte pro loco et tempore ; utpote si videremus eum in aliqua necessitate, per quam [1] sine nobis ei succurri non posset. Tenemur tamen affectu et eceffftu caritatis, quo omnes proximos diligimus et pro omnibus oramus, non excludere etiam illos qui nulla nobis speciali constrictione conjunguntur, utputa illos qui sunt in India vel in Æthiopia. Cum etiam ad inimicum nulla alia unio nobis remaneat nisi sola unio caritatis ; ex necessitate præcepti tenere-

[1] Forte. : « in qua. »

mur diligere eos in communi, et affectu et effectu, et in speciali, quando necessitatis articulus immineret; sed quod homo specialem affectum et effectum dilectionis, quem ad alios sibi conjunctos impendit, inimicis exhibeat propter Deum, hoc perfectæ caritatis est, et sub consilio cadit. Ex perfectione enim caritatis procedit quod sola caritas sic moveat ad inimicum, sicut ad amicum movet et caritas et specialis dilectio. Manifestum est auautem quod ex perfectione activæ virtutis procedit quod actio agentis ad remota procedat. Perfectior enim est ignis virtus, per qnam non solum propinqua sed remota calefiunt. Ita et perfectior est caritas, per quam non solum ad propinquos, sed etiam ad extraneos [1], et ulterius ad inimicos, non solum generaliter, sed etiam specialiter, et diligendo et benefaciendo movemur.

Ad primum ergo dicendum quod dilectio inimicorum sub præcepto continetur, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum qnod sicut per affectum, ita et per effectum inimicos diligere debemus, ut dictum est.

Unde etiam patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum quod illæ auctoritates veteris testamenti loquuntur in casu necessitatis, quando ex præcepto tenemur benefacere inimicis, ut dictum est in corp. art.

Ad quintum dicendum quod hoc quod dicitur, *Odio habebis inimicum tuum*, in toto veteri testamento non invenitur; sed hoc erat ex traditione Scribarum, quibus visum fuit hoc esse addendum, quia Dominus præcepit filiis Israel persequi inimicos suos. Vel dicendum est, quod hæc vox, *Odio habebis inimicum tuum*, non est accipienda ut jubentis justo, sed ut permittentis infirmo, ut Augustinus dicit in lib. *De sermone Domini in monte*, lib. I, cap. XLI, in fin. Vel, sicut etiam Augustinus dicit *Contra Faustum*, non debent homines inimicos odire, sed vitium.

Ad sextum dicendum quod inimicus, ut inimicus, non est objectum dilectionis, sed inquantum pertinet ad Deum; unde hoc debemus in inimico odire quod ipse nos odit, et desiderare quod nos diligat.

Ad septimum dicendum quod ex natura homo omnem hominem diligit, ut etiam Philosophus dicit in VIII *Ethic.* Sed quod aliquis sit inimicus, est ex aliquo quod naturæ superadditur, ex quo non debet tolli naturæ inclinatio. Caritas ergo, dum ad dilectionem inimicorum movet, perficit naturalem inclinationem; secus autem est de illis quæ habent contrarietatem ex sua natura; sicut ignis et aqua, lupus et ovis.

Ad octavum dicendum quod Deus non odit in aliquo quod suum est, scilicet bonum naturale vel quodcumque aliud, sed solum illud quod suum non est, scilicet peccatum; et sic etiam nos in hominibus debemus diligere quod Dei est, et odire quod est alienum a Deo; et secundum hoc dicitur in Psalm. CXXXVIII, 12 : *Perfecto odio oderam illos.*

Ad nonum dicendum quod præscitos et damnatos non debemus diligere ad habendum vitam æternam, quia jam sunt totaliter per divinam sententiam ab ea exclusi; possumus tamen eos diligere ut opera [2] Dei, in quibus divina justitia manifestatur : sic enim eos Deus diligit. Præscitos autem [3] nondum damnatos debemus diligere ad vitam æternam habendam; quia hoc nobis non constat; et præscientia divina ab eis non excludit possibilitatem perveniendi ad vitam æternam.

Ad decimum dicendum quod licite potest ille ad quem ex officio pertinet, malefactores punire, vel etiam occidere, eos ex caritate diligendo. Dicit enim Gregorius in quadam *Homilia*, XXXIV *In Evang.*, parum a princ., quod justi persecutionem commovent, sed amantes : quia si foris increpationes per disciplinam exaggerant, intus tamen dulcedinem per caritatem servant. Possumus enim illis quos ex caritate diligimus, velle aut inferre aliquod malum temporale, propter tria. Primo quidem, propter eorum correctionem. Secundo , inquantum aliquorum temporalis prosperitas est in detrimentum alicujus multitudinis, vel etiam totius Ecclesiæ; unde dicit Gregorius, XII *Moral.*, cap. XI, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 226 : « Evenire plerumque solet, ut, non amissa caritate, inimici nos ruina lætificet; et rursus ejus gloria, sine invidiæ culpa, contristet; dum, corruente eo, quosdam

[1] Al. : « extremos. »
[2] Al. : « cetera. »
[3] Al. : « enim. »

bene erigi credimus; et, proficiente illo, plerosque injuste opprimi formidamus. » Tertio, ad servandum ordinem divinæ justitiæ, secundum illud Psal. LVII, 11: *Lætabitur justus, cum viderit vindictam.*

Ad undecimum dicendum quod hujusmodi propositiones, ex quibus argumentatur Philosophus, sunt accipiendæ per se. Sicut enim diligere amicum, inquantum amicus est, bonum est; ita malum est diligere inimicum, quia inimicus est; sed bonum est diligere inimicum, inquantum ad Deum pertinet.

Ad duodecimum dicendum quod diligere amicum, inquantum amicum, et inimicum, inquantum inimicum, esset contrarium; sed diligere amicum et inimicum, inquantum uterque est Dei, non est contrarium; sicut nec videre album et videre nigrum, inquantum est coloratum.

Ad decimumtertium dicendum quod diligere inimicum, inquantum inimicus est, est difficile, vel etiam impossibile; sed diligere inimicum propter aliquid magis amatum, est facile; et sic id quod in se videtur impossibile, caritas Dei facit facile.

Ad decimumquartum dicendum quod beatus Thomas non expetiit pœnam sui percussoris zelo vindictæ, sed propter manifestationem divinæ justitiæ et virtutis.

Ad decimumquintum dicendum quod imprecationes quæ inveniuntur in Prophetis, sunt intelligendæ per prænuntiationes ut exponatur *deleantur*, idest delebuntur. Utuntur autem tali modo loquendi, quia conformant voluntatem suam divinæ justitiæ eis revelatæ.

Ad decimumsextum dicendum quod diligere aliquem propter se potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod aliquid diligatur sicut ultimus finis; et sic solus Deus est propter se diligendus. Alio modo, ut diligamus ipsum cui volumus bonum; ut contingit in amicitia honesta; non autem sicut bonum quod volumus nobis, ut contingit in amicitia delectabili vel utili, in qua amicum diligimus ut bonum nostrum; non quia utilitatem vel delectationem appetamus amico: sed quia ex amico appetimus utilitatem et delectationem nobis; sicut et diligimus alia delectabilia nobis et utilia, ut cibum aut vestimentum. Sed cum diligimus aliquem propter virtutem volumus ei bonum, non ipsum nobis; et hoc maxime contingit in amicitia caritatis.

Ad decimumseptimum dicendum quod diligere inimicum melius est quam diligere amicum tantum, quia perfectiorem caritatem demonstrat, ut supra, in corp. art., dictum est. Sed si consideremus istos duos actus absolute; melius est diligere amicum quam inimicum; et melius diligere Deum quam amicum. Non enim difficultas quæ est in dilectione inimici, facit ad rationem meriti, nisi inquantum per hoc demonstratur perfectio caritatis, quæ hanc difficultatem vincit; unde si esset tam perfecta caritas quæ totam difficultatem tolleret, adhuc esset magis meritorium. Loquimur autem in eo [1] qui diligit amicum ex tam perfecta caritate, quæ etiam se extendat ad dilectionem inimici, sed intensius operatur in dilectione amici, nisi forte per accidens; inquantum contra repugnans aliquid cum majori conatu operatur; sicut et in rebus naturalibus aqua calefacta intensius congelatur.

Et per hoc patet responsio ad duo sequentia.

ARTICULUS IX.

Utrum ordo aliquis sit in caritate.
II-II, qu. XXVI, art. I.

Nono quæritur, utrum ordo aliquis sit in caritate. Et videtur quod non. Quia, sicut fides se habet ad credita, ita caritas ad diligenda. Sed fides æqualiter credit omnia credenda. Ergo caritas æqualiter diligit omnia diligenda.

2. Præterea, ordo ad rationem pertinet. Caritas autem non est in ratione, sed in voluntate. Ergo ordo non pertinet ad caritatem.

3. Præterea, ubicumque est ordo, ibi est aliquis gradus. Sed secundum Bernardum, *Ser.* LXXIX *in Cantica*, in princ., et *Serm.* LXXXIII parum ante med., « caritas gradum nescit, dignitatem non considerat. » Ergo ordo non est in caritate.

4. Præterea, objectum caritatis est Deus, ut Augustinus dicit in lib. *De doctr. christ.* cap. XXVII: in proximo enim nihil diligit caritas nisi Deum. Deus au-

[1] Al.: « non in eo. »

tem non est major in seipso quam in proximo; nec major in uno proximo quam in alio. Ergo caritas non magis diligit Deum quam proximum, vel unum proximum quam alium.

5. Præterea, similitudo est ratio dilectionis, secundum illud Eccli. XIII, 19 : *Omne animal diligit simile sibi.* Sed major est similitudo hominis ad proximum suum quam ad Deum. Ergo non est iste ordo in caritate, ut primo diligatur Deus, sicut Ambrosius dicit.

6. Præterea, I Joan. IV, 20, dicitur : *Qui non diligit fratrem suum quem videt; Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Arguit autem a dilectione proximi ad dilectionem Dei negando. Argumentum autem negativum non sumitur a minori, sed a majori. Ergo magis diligendus est proximus quam Deus.

7. Præterea, amor est vis unitiva, ut Dionysius dicit IV cap. *De divin. nomin.* Sed nihil est magis unum alicui quam ipsemet. Ergo homo ex caritate non debet magis diligere Deum quam seipsum.

8. Præterea, Augustinus dicit in I *De doctr. christian.*, cap. XXVIII in princ., quod omnes homines æque diligendi sunt. Ergo unus proximus non debet magis diligi quam alius.

9. Præterea, proximum præcipitur alicui diligere sicut seipsum. Ergo omnes proximi sunt æqualiter diligendi.

10. Præterea, illum magis diligimus cui majus bonum volumus. Sed omnibus proximis volumus ex caritate unum bonum, quod est vita æterna. Ergo unum proximum non debemus plus diligere quam alium.

11. Præterea, si ordo est conditio caritatis, oportet quod cadat sub præcepto. Sed non videtur sub præcepto cadere; quia dummodo aliquem diligamus quem debemus, non videmur peccare, si alium quemcumque diligamus plus. Ergo ordo non est conditio caritatis.

12. Præterea, caritas viæ imitatur caritatem patriæ. Sed in patria magis amantur meliores, non autem propinquiores. Ergo videtur, si est aliquis ordo caritatis, quod etiam in via magis amandi sunt meliores, et non propinquiores; quod est contra Ambrosium, qui dicit, et refertur, III *Sent.*, dist. XXIX, quod primo diligendus est Deus, secundo parentes, deinde filii, post domestici.

13. Præterea, ratio diligendi aliquem ex caritate, est Deus. Sed aliquando extranei magis sunt conjuncti Deo quam propinqui, vel etiam parentes. Ergo sunt magis ex caritate diligendi.

14. Præterea, sicut dicit Gregorius in quadam Homilia, XXX *In Evang.* non procul a princ. *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1220, « Probatio dilectionis est exhibitio operis. » Sed aliquando effectus dilectionis, qui est beneficentia, magis exhibetur extraneo, quam proximo, ut patet in collatione ecclesiasticorum beneficiorum. Ergo non videtur quod propinqui sint magis diligendi ex caritate.

15. Præterea, I Joan. III, 18, dicitur : *Non diligamus ore * neque lingua; sed opere et veritate.* Sed aliquando plus de opere dilectionis exhibemus aliis quam parentibus; puta, miles plus obedit duci exercitus quam patri; et plus debet reddere benefactori quam patri, si in æquali necessitate existat. Ergo non sunt parentes plus diligendi.

* *Verbo.*

16. Præterea, Gregorius dicit quod illi quos ex sacro fonte suscepimus magis sunt a nobis diligendi quam illi quos ex carne nostra genuimus. Ergo extranei magis sunt diligendi quam propinqui.

17. Præterea, ille est magis diligendus cujus amicitia vituperabilius rescinditur. Sed vituperabilius videtur rescindi amicitia aliorum amicorum quos sponte eligimus, quam propinquorum, qui nobis non ex nostra electione, sed sorte naturæ provenerunt. Ergo magis sunt diligendi alii amici quam propinqui.

18. Præterea, si ratione propinquitatis majoris est aliquis magis diligendus, cum uxor sit magis propinqua, quæ est unum corpus, et filii, qui sunt aliquid generantis, sint magis propinqui quam parentes, videtur quod sint magis diligendi filii et uxor quam parentes. Non ergo parentes sunt maxime diligendi. Sic igitur non videtur esse ordo in caritate qui a Sanctis assignatur.

Sed contra est quod dicitur Cantic. II, 4 : *Introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me caritatem.*

Respondeo dicendum quod secundum omnem sententiam et auctoritatem Scripturæ, indubitanter iste ordo in caritate significandus est, ut Deus affectu et effectu super omnia diligatur. Sed quantum ad dilectionem proximorum fuit quorumdam opinio ut ordo caritatis attendatur secundum effectum, et non secundum affectum; et fuerunt moti ex dicto Augustini, qui dicit, lib. I *De doctr. christ.*,

cap. XXVIII in princ., quod omnes homines æque diligendi sunt ; « sed cum omnibus prodesse non possis, his potissime consulendum est qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte conjunguntur. » Sed ista positio irrationabilis videtur. Sic enim Deus providet unicuique secundum quod conditio ejus requirit ; unde tendentibus in finem naturæ imprimitur a Deo amor et appetitus finis, secundum quod exigit sua conditio ut tendat in finem ; unde quorum est vehementior motus secundum naturam in aliquem finem, eorum etiam est major inclinatio in illum, quæ est appetitus naturalis, ut patet in gravibus et levibus. Sicut autem appetitus vel amor naturalis est inclinatio quædam, indita rebus naturalibus ad fines connaturales ; ita dilectio caritatis est inclinatio quædam infusa rationali naturæ ad tendendum in Deum. Secundum igitur quod necesse est alicui tendere in Deum, secundum hoc ex caritate inclinatur. Tenditurís autem in Deum sicut in finem, id quod maxime necessarium est, divinum auxilium est ; secundo autem auxilium quod est a seipso ; tertio autem cooperatio, quæ est a proximo ; et in hoc est gradus. Nam quidam cooperantur tantum in generali ; alii vero, qui sunt magis conjuncti, in speciali ; non enim omnes omnibus in specialibus cooperari posssent. Coadjuvat nos etiam instrumentaliter tantum corpus nostrum, et etiam quæ corpori necessaria sunt ; unde sic inclinari oportet affectum hominis per caritatem, ut primo et principaliter aliquis diligat Deum ; secundo autem seipsum ; tertio proximum ; et inter proximos, magis illos qui sunt magis conjuncti, et magis nati sunt coadjuvare. Qui autem impediunt, inquantum hujusmodi, sunt odiendi, quicumque sunt ; unde Dominus dicit, Luc. XIV, 26 : *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem... non potest esse meus discipulus.* Ultimo autem diligendum est corpus nostrum. Sic etiam secundum actum quem caritas elicit, attendendus est ordo secundum affectum in dilectione proximorum. Sed etiam considerandum est, quod sicut supra, art. VII et VIII, diximus, etiam aliæ dilectiones licitæ et honestæ, quæ sunt ex aliquibus aliis causis, ordinari possunt ad caritatem ; et sic caritas illarum dilectionum actus imperare potest ; et sic quod magis secundum aliquam illarum dilectionum diligitur, magis diligitur ex caritate imperante. Manifestum est autem quod secundum dilectionem naturalem propinqui plus diliguntur etiam secundum affectum, et secundum dilectionem socialem plus conjuncti, et sic de aliis dilectionibus. Unde manifestum fit quod, etiam secundum affectum, unus proximorum magis est diligendus quam alius, et ex caritate imperante actus aliarum amicitiarum licitarum.

Ad primum ergo dicendum quod objectum fidei est verum ; unde secundum quod contingit esse aliquid magis verum, sic etiam contingit aliquid magis credere. Cum autem veritas constet in adæquatione intellectus et rei ; si consideretur veritas secundum rationem æqualitatis, quæ non recipit magis et minus, sic non contingit esse aliquid magis et minus verum ; sed si consideretur ipsum esse rei, quod est ratio veritatis, sicut dicitur in II *Metaph.*, com. IV, eadem est dispositio rerum in esse et veritate ; unde quæ sunt magis entia, sunt magis vera ; et propter hoc etiam in scientiis demonstrativis magis creduntur principia quam conclusiones ; et sic etiam contingit in iis quæ sunt fidei. Unde Apostolus, I ad Corinth. XV, probat resurrectionem mortuorum futuram per resurrectionem Christi.

Ad secundum dicendum quod ordo rationis est ut ordinantis ; sed voluntatis ut ordinatæ ; et sic convenit ordo caritati.

Ad tertium dicendum quod caritas gradum nescit amantis ad amatum, quia unit utrumque ; sed duorum diligibilium non ignorat.

Ad quartum dicendum quod licet Deus non sit major in uno quam in alio ; tamen magis et perfectius est in seipso quam in creatura ; et in una creatura quam in alia.

Ad quintum dicendum quod in dilectione, cujus principale objectum est ipse diligens, necesse est quod magis diligatur id quod est diligenti simillimum, sicut accidit in dilectione naturali ; sed in dilectione caritatis principale objectum est ipse Deus ; unde magis diligendum est ex caritate quod magis est unum cum Deo, cæteris paribus.

Ad sextum dicendum quod Apostolus argumentatur secundum eos qui visibilius præcipue inhærent, a quibus visibilia invisibilibus magis diliguntur.

Ad septimum dicendum quod unitate naturæ nihil est magis unum quam nos ;

sed unitate affectus, cujus objectum est bonum, summe bonum debet esse magis nobis unum quam nos.

Ad octavum dicendum quod omnes homines sunt æque diligendi, inquantum omnibus æquale bonum velle debemus, scilicet vitam æternam.

Ad nonum dicendum quod proximum tenetur [1] aliquis diligere sicut seipsum, non tamen quantum seipsum ; propter quod non sequitur quod omnes proximi sint æqualiter diligendi.

Ad decimum dicendum quod aliquem dicimur magis diligere, non solum quia majus bonum ei volumus, sed etiam quia intensiori affectu idem bonum ei optamus ; et sic, licet omnibus optemus unum bonum, quod est vita æterna, non tamen omnes æqualiter diligimus.

Ad undecimum dicendum quod non potest esse quod alicui impendamus de dilectione quod debemus, si alium quem minus diligere debemus, amplius diligamus ; potest enim contingere quod in necessitatis articulo amplius subveniatur alteri, in derogationem ejus quem plus amare debemus.

Ad decimumsecundum dicendum quod illi qui sunt in patria, sunt conjuncti ultimo fini ; et ideo solum illorum dilectio regulatur ex ipso fine ; unde ordo caritatis in eis non attenditur nisi secundum propinquitatem ad Deum ; et propter hoc Deo propinquiores magis amantur. Sed in via nobis est necessarium tendere in finem ; et ideo ordo dilectionis attenditur etiam secundum mensuram auxilii, quod ex aliis consequitur ad tendendum in finem ; et sic non semper meliores magis amantur ; sed attenditur etiam ratio propinquitatis, ut ex utroque conjunctim sumatur ratio majoris dilectionis.

Et per hoc etiam patet responsio ad decimum tertium.

Ad decimumquartum dicendum quod Prælatus aliquis non potest conferre beneficia inquantum est Petrus vel Martinus ; sed inquantum est magister Ecclesiæ ; et ideo in collatione ecclesiasticorum beneficiorum non debet attendere propinquitatem ad se, sed propinquitatem ad Deum, et utilitatem Ecclesiæ ; sicut dispensator alicujus familiæ attendere debet in dispensando res domini sui servitium quod exhibetur domino suo, et non servitium quod exhibetur sibi. In rebus autem propriis, sicut patrimonialibus bonis, vel quæ ex industria suæ personæ acquirit ut propria, debet attendi in benefaciendo ordo propinquitatis ad ipsum beneficum[2].

Ad decimumquintum dicendum quod secundum ea quæ pertinent proprie ad propriam personam alicujus, plus debet exhibere dilectionis effectum parentibus quam extraneis ; nisi forte inquantum in bono alicujus extranei penderet bonum commune, quod etiam sibi ipsi imponere[2] quisque debet ; ut cum aliquis se ipsum periculo mortis exponit, ad salvandum in bello ducem exercitus, vel in civitate principem civitatis, inquantum ex eis dependet salus totius communitatis. Sed secundum ea quæ pertinent ad aliquid ratione alicujus disjuncti, utpote inquantum est civis vel miles, plus debet obedire rectori civitatis, vel duci, quod patri.

Ad decimumsextum dicendum quod auctoritas Gregorii est intelligenda, quantum ad illa quæ ad regenerationem spiritualem pertinent : in quibus tenemur his, quos ex sacro fonte suscepimus.

Ad decimumseptimum dicendum quod ratio illa procedit quantum ad illa quæ pertinent ad socialem vitam, in qua fundatur amicitia extraneorum.

Ad decimumoctavum dicendum quod secundum illam dilectionem qua aliquis diligit seipsum plus diligit uxorem et filios, quam parentes, quia uxor est aliquid viri, et filius patris : unde dilectio quæ habetur ad uxorem et filium magis includitur in dilectione qua aliquis diligit seipsum, quam dilectio quæ habetur ad patrem. Sed hoc non est diligere filium ratione ejus, sed ratione sui ipsius. Sed secundum modum dilectionis qua diligimus aliquem ratione ejus, plus diligendus est pater, quam filius, inquantum ex patre majus beneficium suscepimus, et inquantum honor filii magis dependet ex honore patris, quam e converso. Et ideo in exhibitione reverentiæ, et in obediendo, et in satisfaciendo voluntati ejus, et in similibus tenetur homo magis patri, quam filio : sed in subventione necessariorum, plus tenetur homo filio, quam parenti, quia *parentes debent thesaurizare filiis*, et non e converso, ut dicitur prima Corinth. IV.

[1] Al. : « movetur. »

[2] Sic codd. — Parm. : « Beneficium, » et in notula : « Forte : benefacientem. »

ARTICULUS X.

Num possibile sit charitatem esse perfectam in hac vita.

Decimo quæritur utrum possibile sit charitatem esse perfectam in hac vita. Et videtur quod sic, quia Deus nihil impossibile homini præcipit, ut Hierony. dicit. Sed perfectio charitatis ponitur in præcepto, ut patet Deut. vi : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*. Totum enim et perfectum idem sunt, ergo possibile est charitatem esse perfectam in hac vita.

2. Præterea, Augustinus dicit quod perfecta charitas est ut meliora magis diligantur. Sed hoc est possibile in hac vita; ergo charitas potest esse in hac vita perfecta.

3. Præterea, ratio amoris in quadam unione constitit. Sed charitas in hac vita maxime potest esse unum, quia *qui adhæret Deo, unus spiritus est*, ut dicitur I Cor. vi; ergo charitas in hac vita potest esse perfecta.

4. Præterea, perfectum est aliquid quod maxime recedit a contrario. Sed charitas in hac vita potest resistere omni peccato et tentationi; ergo charitas in hac vita potest esse perfecta.

5. Præterea, affectus noster in hac vita immediate fertur in Deum per dilectionem. Sed quando intellectus immediate ferretur in Deum, perfecte et totaliter ipsum cognosceremus; ergo nunc perfecte et totaliter Deum diligimus; est ergo in hac vita charitas perfecta.

6. Præterea, voluntas est domina sui actus. Sed diligere Deum est actus voluntatis, ergo voluntas humana potest totaliter et perfecte ferri et Deum.

7. Præterea, objectum charitatis est divina bonitas, quæ est delectabilissima. Sed in eo quod est delectabile non est difficile continue perseverare, et sine intermissione; ergo videtur quod in hac vita de facili possit perfectio charitatis haberi.

8. Præterea, quod simplex est et indivisibile si aliquo modo habetur, totum habetur. Sed amor charitatis est simplex et indivisibilis, et ex parte animæ diligentis et ex parte objecti diligibilis, quod est Deus; ergo si quis habet in hac vita charitatem totaliter et perfecte habet.

9. Præterea, charitas est nobilissima virtutum, secundum illud I Corinth. xii : *Adhuc excellentiorem vitam vobis demonstro, scilicet charitatis*. Sed aliæ virtutes possunt esse perfectæ in hac vita; ergo et charitas.

Sed contra cum charitati repugnet omne peccatum, ut dictum est, perfectio charitatis requirit quod homo sit omnino absque peccato. Sed hoc non potest esse in hac vita, secundum illud I Joan. i : *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus;* ergo perfecta charitas in hac vita haberi non potest.

Præterea, nihil diligitur nisi cognitum, ut Augustinus dicit in libro *De Trinitate*. Sed in hac vita Deus perfecte non potest cognosci secundum illud I Corinth. xiii : *Nunc ex parte cognoscimus;* ergo nec etiam potest perfecte diligi.

Præterea, illud quod semper potest proficere non est perfectum. Sed charitas in hac vita semper potest proficere, ut dicitur in sermone; ergo charitas in hac vita semper perfecta esse non potest.

Præterea, *perfecta charitas, foras mittit timorem*, ut dicitur I Joan. iv. Sed in hac vita non potest homo esse sine timore; ergo non potest aliquis habere charitatem perfectam.

Respondeo dicendum quod perfectum tripliciter dicitur. Uno modo perfectum simpliciter. Alio modo perfectum secundum naturam. Tertio modo secundum tempus. Perfectum quidem dicitur simpliciter, quod omnibus modis perfectum est, et cui nulla perfectio deest. Perfectum autem secundum naturam dicitur, cui non deest aliquid eorum, quæ nata sunt haberi a natura illa, sicut intellectum hominis dicimus perfectum, non quod nihil ei intelligibilium desit; sed quia nihil ei deest eorum, per quæ homo natus est intelligere. Perfectum secundum tempus dicimus quando nihil deest alicui eorum, quæ natum est habere, secundum tempus illud, sicut dicimus puerum perfectum, quia habet ea, quæ requiruntur ad hominem secundum ætatem illam. Sic igitur dicendum quod charitas perfecta simpliciter a solo Deo habetur. Charitas autem perfecta secundum naturam haberi quidem potest ab homine, sed non in hac vita. Charitas autem perfecta secundum tempus, etiam in hac vita haberi potest. Ad cujus evidentiam sciendum est quod cum actus et habitus speciem habeat ex objecto, oportet quod ex eodem ratio perfectionis ipsius sumatur. Objectum

autem charitatis est summum bonum. Charitas ergo est perfecta simpliciter, quæ in summum bonum fertur intantum quantum diligibile est. Summum autem bonum diligibile est in infinitum, cum sit bonum infinitum, unde nulla charitas creaturæ cum sit finita potest esse simpliciter perfecta, sed sic perfecta dici potest sola charitas Dei, qua diligit seipsum. Sed tunc secundum naturam rationalis creaturæ, charitas dicitur esse perfecta, quando rationalis creatura secundum suum posse ad Deum diligendum convertitur. Impeditur autem homo in hac vita, ne totaliter mens ejus in Deum feratur ex tribus. Primo quidem ex contraria inclinatione mentis, quando scilicet mens per peccatum conversa ad commutabile bonum, sicut ad finem, avertitur ab incommutabili bono. Secundo per occupationem secularium rerum, quia, ut dicit Apostolus I ad Cor. VII : *Qui cum uxore est, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est*, id est cor ejus non movetur tantum in Deum. Tertio vero ex infirmitate præsentis vitæ, cujus necessitatibus oportet aliquatenus hominem occupari et retrahi ne actualiter mens feratur in Deum dormiendo, comedendo et alia hujusmodi faciendo, sine quibus præsens vita duci non potest. Et ulterius ex ipsa corporis gravitate anima deprimitur, ne divinam lucem in sui essentia videre possit, ut ex tali visione charitas perficiatur, secundum illud Apostoli II ad Corinth. V : *Quandiu * sumus in corpore peregrinamur a Domino* : per fidem enim ambulamus , et non per speciem; homo autem in hac vita potest esse sine peccato mortali avertente ipsum a Deo, et iterum potest esse sine occupatione temporalium rerum, sicut Apostolus dicit I Corinth. VII : *Qui sine uxore est, sollicitus est de his quæ Domini sunt*, quomodo placeat Deo; sed ab onere corruptibilis carnis in hac vita liber esse non potest; unde quantum ad remotionem primorum duorum impedimentorum charitas potest esse perfecta in hac vita, non autem quantum ad remotionem tertii impedimenti. Et ideo illam perfectionem charitatis, quæ erit post hanc vitam, nullus in hac vita habere potest, nisi sit viator et comprehensor simul, quod est proximum Christi.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicitur : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, intelligitur esse præceptum, secundum quod totalitas excludit omne illud quod impedit perfectam Dei inhæsionem. Et hoc non est præceptum, sed finis præcepti. Indicatur enim nobis per hoc, non quid faciendum sit, sed potius quo tendendum sit, ut dicit Augustinus.

Ad secundum dicendum quod diligere meliora, tanto plus, quanto eorum bonitas exigit, sic non potest homo, sicut non potest perfectam charitatem habere, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod in hoc ipso quod est facere unum amantem cum amato, multiplex gradus inveniri potest. Tunc vero perfecte mens nostra erit unum cum Deo, quando semper actualiter feretur in ipsum, quod non est possibile in hac vita.

Ad quartum dicendum quod perfectio quæ convenit alicui rei, secundum suam speciem, secundum quodcunque tempus ei convenit, sicut homo quolibet tempore, et qualibet ætate est perfectus anima rationali; unde perfectio charitatis, quæ est secundum quodcunque tempus, est perfectio quæ competit charitati secundum ejus speciem. Est autem de ratione charitatis ut Deus super omnia diligatur, et ut nullum creatum ei præferatur in amore; unde cum omnis tentatio ex amore alicujus boni creati proveniat, vel ex timore mali contrarii, quod etiam ex amore derivatur, ex sua specie hoc habet charitas, in quolibet statu, quod cuilibet tentationi resistere possit, ita etiam scilicet quod in peccatum mortale per eam homo non inducatur, non autem quod nullo modo tentatione afficiatur; hoc enim pertinet ad perfectionem patriæ.

Ad quintum dicendum quod eodem modo Deus in patria et totaliter videbitur et totaliter diligetur, secundum scilicet quod ly totaliter se tenet ex parte diligentis et videntis, quia scilicet totum posse creaturæ applicabitur ad videndum et diligendum Deum. Similiter etiam potest intelligi, quod Deus totaliter videbitur et diligetur, quia non est aliqua pars ejus, quæ non videatur et diligatur, cum ipse non sit compositus sed simplex. Sed tamen secundum alium intellectum non totaliter diligetur nec totaliter videbitur, quia scilicet non tantum videbitur, nec tantum ab aliqua creatura diligetur, sicut visibilis est et diligibilis. Sed in vita ista nec etiam secundum primum aut secundum modum Deus totaliter videri aut di-

ligi potest, quia nec ipse per essentiam suam videtur, nec est possibile homini in hac vita viventi, ut absque intermissione ejus affectus actualiter feratur in Deum. Sed tamen quodammodo totaliter diligitur Deus ab homine in hac vita, inquantum nihil est in affectu ejus contrarium dilectioni divinæ.

Ad sextum dicendum quod voluntas est est domina sui actus quantum ad hoc quod agat, non quantum ad hoc quod continue in uno actu perseveret, cum conditio hujus vitæ requirat, ut actus et voluntas ferantur ad multa. Vel potest dici quod voluntas est domina sui actus, in his quæ sunt homini connaturalia. Sed perfectio charitatis, maxime quæ erit in patria, est super hominem, et præcipue si consideretur homo secundum statum præsentis vitæ.

Ad septimum dicendum quod aliqua actio desinit esse delectabilis, non solum ex parte objecti, sed etiam ex parte agentis, quod deficit in virtute agendi. Sic igitur dicendum est, quod actualiter semper ferri in Deum delectabile est ex parte objecti, sed non ex parte in hac vita constituti potest esse talis delectatio continua, quia contemplatio mentis humanæ non est sine actione virtutis imaginariæ, et aliarum virium corporalium, quas necesse est laxari ex diuturnitate actionis, propter corporis infirmitatem, unde impeditur. Et propter hoc dicitur Eccl. ult. : *Frequens meditatio carnis est afflictio.*

Ad octavum dicendum quod perfectio charitatis non attenditur secundum augmentum quantitatis, sed secundum intensionem qualitatis. Quæ quidem intensio simplicitati charitatis non repugnat.

Ad nonum dicendum quod aliarum virtutum moralium objecta sunt bona humana, quæ non excedunt vires hominis. Et ideo ad omnimodam earum perfectionem potest homo in hac vita pervenire. Sed objectum charitatis est bonum increatum, quod vires hominis excedit, et ideo non est ratio similis.

Ad primum vero eorum quæ in contrarium objiciuntur, dicendum est quod sine peccato mortali aliquis esse potest in hac vita, non autem sine peccato veniali, quod quidem non repugnat perfectioni vitæ, sed perfectioni patriæ, quæ est ut semper mens actu feratur in Deum. Peccatum autem veniale non tollit habitum charitatis, sed impedit actum ejus.

Ad secundum dicendum quod Deum in hac vita non possumus perfecte cognoscere, ut sciamus de eo quid sit, possumus tamen cognoscere de eo quid non sit, ut Augustinus dicit. Et in hoc constitit perfectio cognitionis vitæ. Et similiter in hac vita non possumus perfecte diligere Deum, ut semper actu in ipsum feramur, sed ita, quod nunquam in contrarium ejus feratur mens.

Ad tertium dicendum quod in hac vita non est charitas perfecta, nec simpliciter, nec secundum humanam naturam, sed solum secundum tempus. Ea vero quæ sic perfecta sunt habent quo crescant, ut de pueris patet. Et ideo charitas in hac vita semper habet quo crescat.

Ad quartum dicendum quod perfecta *charitas foras mittit timorem* servilem et initialem, non tamen timorem castum vel filialem, nec etiam timorem naturalem.

ARTICULUS XI.

Num omnes teneantur ad perfectam charitatem.

Undecimo quæritur utrum omnes teneantur ad perfectam charitatem habendam. Et videtur quod sic. Ad id enim quod est in præcepto omnes tenentur. Sed perfectio charitatis est in præcepto. Dicitur enim Deuter. VI : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde;* ergo omnes tenentur ad perfectionem charitatis.

2. Præterea, hoc videtur esse de perfectione charitatis, quod homo omnes actus suos referat in Deum. Sed ad hoc omnes homines tenentur. Dicitur enim I ad Corinth. X : *Sive manducatis, sive bibitis vel aliquid quid facitis, omnia in gloria Dei facite* : ergo omnes tenentur ad perfectionem charitatis. Sed dicendum quod præceptum illud Apostoli ad hoc se extendit, ut omnia habitu referantur in Deum, sed non actu.

3. Sed contra, præcepta legis sunt de actibus virtutum, habitus autem non cadit sub præcepto. Non ergo præceptum Apostoli intelligitur de habituali resolutione nostrorum actuum in Deo, sed de actuali.

4. Præterea, Dominus, Matthæi, V, præcepta veteris legis adimplevit, secundum illud : *Non veni solvere legem, sed adimplere;* hæc autem adimpletio est de necessitate salutis, ut patet per illud quod subditur, *nisi abundaverit justitia vestra plusquam Scribarum et Pharisæo-*

rum, non intrabitis in regnum cœlorum. Ad ea autem quæ sunt de necessitate salutis omnes tenentur; ergo et ad prædictam adimpletionem servandam. Sed prædicta adimpletio ad perfectionem pertinet; unde Dominus in fine concludit : *Estote perfecti sicut pater vester cælestis perfectus est :* ergo ad perfectionem charitatis omnes tenentur.

5. Præterea, ad consilia solum non omnes tenentur; perfectio autem vitæ æternæ, aut charitatis, non attenditur secundum consilia. Datur enim consilium de paupertate : nec tamen sequitur, quod qui magis est pauper sit perfectior. Datur etiam consilium de virginitate, et tamen multi virgines sunt aliis imperfectiores in charitate. Et sic videtur, quod perfectio charitatis non consistat in consiliis. Nullus ergo excusatur a perfectione charitatis.

6. Præterea, status Episcoporum est perfectior quam status religiosorum : alioquin non posset aliquis licite de statu religionis ad statum prælationis se transferre, unde et Dionysius dicit in *Eccles. hierarchia*, quod Episcopi sunt perfectiores. Monachi autem sunt perfectius eorum virtutibus traditi, eo quod debent se sursum agere ad perfectiones, quas in Episcopis vident. Nec tamen Episcopi tenentur ad observandum hujusmodi consilium paupertatis, et alia hujusmodi; ergo in his non consistit perfectio charitatis.

7. Præterea, Dominus Apostolis multa imposuit quæ sunt de perfectione vitæ, ut quod non portarent duas tunicas, neque calceamenta, neque virgam neque aliquid hujusmodi. Sed quod injunxit Apostolis, omnibus injunxit, secundum illud Math. XIII : *Quod vobis dico, omnibus dico;* ergo omnes tenentur ad perfectionem vitæ.

8. Præterea, quicumque habet charitatem, plus amat vitam æternam, quam vitam temporalem. Sed quilibet homo tenetur ad actum charitatis; ergo quilibet homo tenetur ad hoc quod vitam æternam præeligat vitæ corporali. Sed sicut Augustinus dicit : « Charitas cum ad perfectionem venerit dicit : *cupio dissolvi et esse cum Christo*; » ergo quilibet tenetur habere perfectam charitatem.

9. Præterea, Augustinus dicit quod « perfecta charitas est ut quis paratus sit pro fratribus etiam mori. » Sed ad hoc omnes tenentur : dicitur enim I Joan. III : *In hoc cognoscimus charitatem Dei, quoniam ille pro nobis animam suam posuit, et nos debemus pro fratribus animas ponere;* ergo quilibet tenetur ad perfectionem charitatis.

10. Præterea, quilibet tenetur vitare peccatum. Sed qui est sine peccato habet fiduciam in die judicii, *in hoc*, quod *perfecta est charitas Dei nobiscum, ut fiduciam* habeamus in die judicii, ut dicitur I Joan. IV; ergo omnes tenentur ad perfectionem charitatis.

11. Præterea, Philosophus dicit in VIII *Ethicorum* : « Deo et parentibus non possumus reddere æquivalens, sed sufficit, ut quilibet ei reddat quod potest. » Sed perfectio charitatis in hoc consistit, ut aliquis faciat pro Deo, quod potest; quia nullus facit ultra posse, ergo quilibet tenetur habere perfectam charitatem.

12. Præterea, religiosi profitentur perfectionem vitæ; ergo ipsi videntur teneri ad habendam perfectionem charitatis, et ad omnia quæ ad perfectionem vitæ pertinent.

Sed contra est quod nullus tenetur ad id quod non est in ipso. Sed habere perfectam charitatem non est a nobis, sed a Deo : non ergo potest esse in præcepto.

Respondeo dicendum quod hujus quæstionis solutio ex præmissis accipi potest. Ostensum est enim supra quod aliqua perfectio est, quæ ipsam speciem charitatis consequitur, utpote, quæ consistit in remotione cujuslibet inclinationis in contrarium charitatis. Quædam autem perfectio est, sine qua charitas esse potest, quæ pertinet ad bene esse charitatis, quæ scilicet consistit in remotione occupationum secularium, quibus affectus humanus retardatur, ne libere progrediatur in Deum. Est autem et quædam alia perfectio charitatis, quæ non est possibilis homini in hac vita, et quædam ad quam nulla natura creata pertingere potest, ut ex supradictis apparet. Manifestum est autem, quod ad illud omnes teneri dicuntur, sine quo salutem consequi non possunt. Sine charitate autem nullus potest salutem æternam consequi, et ea habita ad salutem æternam pervenitur, unde ad primam perfectionem charitatis omnes tenentur sicut ad ipsam charitatem. Ad secundam vero perfectionem, sine qua charitas esse potest, homines non tenentur, cum quælibet charitas sufficiat ad

salutem. Multo etiam minus tenentur ad tertiam vel quartam perfectionem, cum nullus ad impossibile teneatur.

Ad primum ergo dicendum quod totalitas illa secundum quod cadit sub præcepto charitatis, pertinet ad perfectionem sine qua charitas esse non potest.

Ad secundum dicendum quod omnia actu referre in Deum, non est possibile in hac vita, sicut non est possibile, quod semper de Deo cogitetur; hoc enim pertinet ad perfectionem primam. Sed quod omnia virtute referantur in Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis, ad quam omnes tenentur. Ad cujus evidentiam considerandum est quod sicut in causis efficientibus virtus primæ causæ manet in omnibus causis sequentibus : ita etiam intentio principalis finis virtute manet in omnibus finibus secundariis : unde quicumque actu intendit aliquem finem secundarium, virtute intendit finem principalem : sicut medicus dum colligit herbas actu intendit conficere potionem, nihil fortassis de sanitate cogitans, virtualiter tamen intendit sanitatem propter quam potionem dat. Sic igitur cum aliquis seipsum ordinat in Deum sicut in finem in omnibus, quæ propter seipsum facit : manet virtute intentio ultimi finis, qui Deus est; unde in omnibus mereri potest si charitatem habeat : hoc igitur modo Apostolus præcipit, quod omnia in Dei gloriam referantur.

Ad tertium dicendum quod aliud est habitualiter referre in Deum et aliud virtualiter: habitualiter enim refertur in Deum, et qui nihil agit, nec aliquid actualiter intendit, ut dormiens. Sed virtualiter aliquid referre in Deum, est agentis propter finem ordinantis in Deum; unde habitualiter referre in Deum, non cadit sub præcepto : sed virtualiter referre omnia in Deum cadit sub præcepto charitatis, cum hoc nihil aliud sit quam habere Deum ultimum finem.

Ad quartum dicendum quod illud quod dicitur : *Estote perfecti*, etc., videtur esse referendum ad dilectionem inimicorum, quæ quodammodo est de perfectione consilii, et quodammodo est de necessitate præcepti, ut supra expositum est.

Ad quintum dicendum quod perfectio vitæ æternæ in quibusdam quidem consistit principaliter et per se, in quibusdam autem secundario et quasi per accidens : principaliter quidem et per se consistit perfectio in his quæ pertinent ad interiorem mentis dispositionem, et præcipue in actu charitatis quæ est radix omnium virtutum. Secundario vero et per accidens consistit etiam in quibusdam exterioribus, utputa in virginitate, paupertate, et hujusmodi : hæc enim ad perfectionem pertinere dicuntur tripliciter. Primo quidem inquantum per ea subtrahuntur homini impedimenta occupationum, quibus remotis mens liberius fertur in Deum, unde et Dominus cum dixisset, Matth. XI : *Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes et de pauperibus* : consequenter adjecit, *et veni, et sequere me* : ut ostenderet quod paupertas ad perfectionem non pertineret, nisi inquantum disponit ad sequendum Christum. Quem quidem sequimur non passibus corporis, sed affectibus mentis. Similiter Apostolus, I ad Corinth., VII, consilium dat de non nubendo, quia *quæ virgo est cogitat quæ Dei sunt, quomodo placeat Deo*, et eadem ratio est de aliis similibus. Secundo pertinent ad perfectionem, inquantum sunt quidam perfectæ charitatis effectus. Qui enim perfecte diligit Deum, ab his se retrahit quæ eum retrahere possunt ne Deo vacet. Tertio pertinent ad perfectionem pœnitentiæ, quia nulla satisfactio pro peccatis adæquari potest votis religionis, quibus homo se Deo consecrat, et animam per votum obedientiæ, et corpus per votum continentiæ, et res omnes per votum paupertatis. Sic igitur in his quæ principaliter et per se ad perfectionem pertinent , sequitur quod sit major perfectio, ubi hæc inveniuntur magis : sicut quod perfectior est qui majoris est charitatis. In his autem quæ ex consequenti et quasi per accidens ad perfectionem pertinent, non sequitur magis simpliciter, ubi magis inveniuntur; unde non sequitur quod magis pauper sit magis perfectus. Sed mensuranda est in talibus perfectio per comparationem ad illa in quibus consistit perfectio simpliciter, ut scilicet ille dicatur perfectior cujus paupertas magis sequestrat hominem a terrenis occupationibus, et facit liberius Deo vacare.

Ad sextum dicendum quod hæc est differentia inter amicitiam honesti et delectabilis, quia in amicitia delectabili, amicus diligitur propter delectationem, in amicitia autem honesta amicus diligitur propter seipsum, sed delectatio pro-

venit ex consequenti. Ad perfectionem igitur amicitiæ honesti pertinet ut aliquis propter amicum interdum abstineat etiam a delectatione, quam in ejus præsentia habet in ejus servitiis occupatus. Secundum igitur hanc amicitiam plus amat aliquem, qui ab eo se absentat propter amicum, quam qui a præsentia amici discedere non vult, etiam propter amicum. Sed si quis libenter vel faciliter a præsentia amici divellitur, et in aliis magis delectatur, vel nihil vel parum comprobatur amicum diligere : hos igitur tres gradus considerare possumus in caritate. Deus autem maxime propter seipsum est diligendus. Sunt enim quidam qui libenter vel sine magna molestia separantur a vacatione divinæ contemplationis, ut terrenis negotiis implicentur. Et in his vel nihil vel modicum caritatis apparet. Quidam vero intantum delectantur in vacatione divinæ contemplationis quod eam deserere nolunt, etiam ut divinis obsequiis mancipentur ad salutem proximorum. Quidam vero ad tantum culmen charitatis ascendunt, quod etiam divinam contemplationem licet in ea maxime delectentur prætermittunt, ut Deo serviant in salute proximorum. Et hæc perfectio in Paulo apparet qui dicebat, Rom. IX : *Optabam ergo ipse anathema*, id est separatus, *esse a Christo pro fratribus meis*. Et I Philipp. : *Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo* : *permanere autem in carne, necessarium propter vos*. Et hæc perfectio est proprie prælatorum et prædicatorum et quorumcumque aliorum, qui procurandæ saluti aliorum insistunt ; unde significantur per Angelos in scala Jacob ascendentes quidem per contemplationem, descendentes vero per sollicitudinem quam de salute proximorum gerunt. Nec derogare potest perfectioni status prælatorum, si aliqui statu prælatorum abutuntur quærentes prælationem propter temporalia bona, quasi dulcedine contemplationis non allecti : sicut *nec incredulitas multorum, fidem Dei evacuat*, ut dicitur Rom. III.

Ad septimum dicendum quod in doctrina Evangelica quædam dicta sunt Apostolis in persona omnium fidelium, ea scilicet quæ pertinent ad necessitatem salutis; unde et Matth. XIV, dicitur : *Quod vobis dico omnibus dico* : *vigilate*, etc. Nam in vigilantia ibi intelligitur sollicitudo, quam homo debet habere, ne imparatus inveniatur a Christo. Quædam vero dicuntur Apostolis quæ pertinent ad perfectionem vitæ, et ad prælati officium, et ad hoc extendi non potest, *quod vobis dico omnibus dico*. Sciendum tamen, quod illa quæ dixit Dominus discipulis, Matth. X : *Nihil in via tuleritis*, etc., secundum quod August. exponit in libro *De consensu Evangelistarum*, non pertinent ad perfectionem vitæ, sed ad potestatem dignitatis Apostolicæ, per quam poterant, nihil secum ferentes vivere de his quæ ministrabantur ab his quibus Evangelium prædicabant. Unde ibidem dicitur quod dignus est operarius mercede sua vel cibo suo; unde nec præceptum fuit, nec consilium, sed concessio. Et propter hoc Paulus qui secum necessaria deferebat non utens hac concessione supererogabat quasi propriis stipendiis militans, ut patet I ad Corinthios, IX.

Ad octavum dicendum quod in homine sunt duo affectus, unus charitatis, quo anima desiderat esse cum Christo. Alius autem naturalis quo anima refugit separationem a corpore, qui adeo est homini naturalis quod nec etiam Petro senectus abstulit, ut August. dicit *Super Joan*. Ex conjunctione ergo horum duorum affectuum vellet anima sic conjungi Deo, quod non separaretur a corpore, secundum illud Apostoli II ad Corinth. V : *Nolumus expoliari sed supervestiri*, *ut absorbeatur quod mortale est a vita*. Sed quia hoc est impossibile, quandiu enim *sumus in corpore peregrinamur a Domino*, ut ibidem subditur, insurgit quædam contrarietas inter prædictos affectus. Et quanto charitas est perfectior, tanto sensibilius affectus charitatis vincit affectum naturæ, et hoc ad perfectionem charitatis pertinet; unde et Apostolus ibidem subdit : *Audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et præsentes esse ad Dominum*. Sed in his in quibus est charitas imperfecta, si tantum affectus charitatis vincat, ex repugnantia tamen naturalis affectus redditur insensibilis victoria charitatis. Quod ergo aperte et indubitanter, sive audacter Apostolus dicit : *Cupio dissolvi et esse cum Christo*, hoc perfectæ charitatis est, sed quod qualitercumque licet insensibiliter præferat anima fruitionem Dei unioni corporis, est de necessitate charitatis.

Ad nonum dicendum quod ponere animam, id est vitam præsentem pro fratri-

bus quodammodo est de necessitate charitatis, et quodammodo est de perfectione ipsius : plus enim homo debet diligere proximum quam corpus proprium, unde in eo casu quo aliquis tenetur procurare proximi salutem, tenetur etiam pro ipsius salute, periculis corporalem vitam exponere. Sed hoc perfectæ charitatis est, ut etiam pro his in quibus proximo non tenetur, pro eo corporalem suam vitam periculis exponat.

Ad decimum dicendum quod licet quilibet teneatur esse sine peccato mortali, non tamen omnium est hujusmodi rei securitatem habere, sed perfectorum qui peccata totaliter subjugaverunt.

Ad undecimum dicendum quod et parentibus et multo magis Deo tenetur homo rependere totum quod potest, tamen secundum communem modum humanæ vitæ, supra quam potest aliquis aliquid erogare, ad quod tamen, ex necessitate præcepti, non tenetur.

Ad duodecimum dicendum quod perfectionem charitatis nullus profitetur, sed profitentur aliqui statum perfectionis qui consistit in his quæ organicæ ordinantur ad perfectionem charitatis, ut paupertas, jejunia, qui tamen nec ad omnia hujusmodi tenentur, sed ad illa solum quæ profitentur; unde perfectio charitatis non cadit eis sub voto, sed est eis, ut finis ad quem pervenire conantur, per ea quæ vovent.

ARTICULUS XII.

Num charitas semel habita possit amitti.

Duodecimo quæritur utrum charitas semel habita possit amitti. Et videtur quod non : dicitur enim II Joan. III : *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Sed charitatem non habent nisi filii Dei, ipsa enim est quæ distinguit inter filios regni, et filios perditionis, ut Augustinus dicit in XV *De Trinitate;* ergo ille qui habet charitatem non potest eam amittere peccando.

2. Præterea, omnis virtus quæ peccando amittitur per peccatum arescit, ut Augustinus dicit super illud Joannis : « Unctio invisibilis charitas est, quæ in quocumque fuerit, radix illi erit, quæ arescere non potest, nutritur calore solis, ut non arescat ; » ergo charitas per peccatum amitti non potest.

3. Præterea, Augustinus dicit in VIII *De Trinitate*, quod « dilectio si non est vera, dilectio dicenda non est. » Sed sicut Augustinus dicit in *Epistola ad Julianum Comitem*, « charitas quæ deleri potest, nunquam vera fuit; » ergo neque charitas fuit. Qui igitur habet charitatem, non potest eam peccando deserere.

4. Præterea, Prosper dicit in libro *De contemplatione* : « Charitas est recta voluntas Deo inseparabiliter juncta, inquinationis extranea, corruptionis nescia, nulli vitio mutabilitatis obnoxia, cum qua nec potuit aliquis peccare, nec poterit. » Ergo charitas semel habita per peccatum amitti non potest.

5. Præterea, Gregorius dicit in quadam *Homil.* quod « amor Dei magna operatur, si est. » Sed nullus magna operando amittit charitatem; ergo si charitas inest, amitti non potest.

6. Præterea, plus homo per charitatem amat Deum, quam per naturalem amorem amet seipsum. Sed amor sui ipsius nunquam amittitur per peccatum; ergo nec etiam charitas.

7. Præterea, liberum arbitrium non inclinatur in peccatum, nisi per aliquod motivum ad peccandum. Motivum autem ad omnia peccata est amor sui, qui, ut Augustinus dicit in XIV *De civitate Dei*, facit civitatem Babylonis. Sed hunc charitas excludit, quia, sicut Dionysius dicit IV cap. *De divinis nominibus*, est extasim faciens divinus amor : non sinens sui ipsorum amantes esse. Similiter etiam radix omnium malorum ponitur cupiditas, ut Apostolus dicit I ad Thim. ulti. Sed hunc etiam charitas excludit, ut Augustinus dicit in libro LXXXIII *Quæstionum;* ergo ille qui habet charitatem non potest peccando eam amittere.

8. Præterea, quicunque habet charitatem spiritu Dei ducitur, secundum illud Galat. : *Si spiritu ducimini non estis sub lege.* Sed Spiritus sanctus cum sit infinitæ virtutis, non potest in sua actione deficere; ergo videtur quod homo habens charitatem peccare non possit.

9. Præterea, contra nullum habitum, cujus esse est in operari, contingit peccare. Dicit enim Philosophus in VII *Ethicorum* quod « non peccatur contra scientiam in actu, sed contra scientiam in habitu. » Sed charitas semper consistit in operari. Dicit enim Gregorius in qua-

dam *Homilia*, quod « amor Dei nunquam est otiosus ; » ergo contra charitatem aliquis peccare non potest, ut sic per peccatum possit amitti.

10. Præterea, si aliquis charitatem amittit, aut amittit eam dum habet, aut dum non habet : sed dum habet non amittit eam per peccatum, quia simul esset peccatum cum charitate. Neque etiam amittit eam cum non habet, quia quod non habet, amitti non potest. Ergo charitas nullo modo potest amitti.

11. Præterea, charitas accidens est quoddam in anima. Accidens autem quatuor modis potest deficere : uno quidem modo per corruptionem subjecti. Sed per hunc modum charitas deficere non potest, cum anima humana, quæ est subjectum ejus, sit incorruptibilis. Secundo deficit aliquod accidens per defectum causæ, sicut lumen deficit ab aere per absentiam solis. Sed hoc modo charitas deficere non potest : quia causa ejus est indeficiens scilicet Deus. Tertio modo deficit accidens aliquod deficiente objecto, sicut paternitas deficit per mortem filii. Sed nec hoc modo deficit charitas : quia ejus objectum est bonum æternum, quod est Deus. Quarto modo deficit aliquod accidens per actionem contrarii agentis, sicut frigiditas aquæ deficit per actionem caloris. Sed nec hoc modo charitas deficere potest, cum sit fortior peccato, quod videtur in contrarium agere, secundum illud Cant. VIII. *Fortis est, ut mors, dilectio*. Et iterum : *Aquæ multæ non possunt extinguere charitatem*. Ergo charitas nullo modo potest deficere in habente eam.

12. Præterea, peccatum est malum quoddam rationalis naturæ; malum non agit nisi virtute boni, ut dicit Diony. IV cap. *De divinis nom.* Bonum autem non contrariatur bono, ut dicitur in *Prædicamentis*, et ita non potest ipsum corrumpere, cum unumquodque corrumpatur a suo contrario. Charitas ergo per peccatum non potest corrumpi.

13. Præterea, si charitas a peccato corrumpitur, aut a peccato existente, aut a non existente. Sed non a peccato existente, quia sic peccatum mortale simul esset cum charitate, neque iterum a peccato non existente, quia non ens agere non potest. Ergo charitas nullo modo potest amitti per peccatum.

14. Præterea, si charitas per peccatum amittitur, aut charitas et peccatum sunt in eodem instanti in anima, aut in alio. Sed non in eodem, quia tunc simul essent, neque iterum in alio et alio, quia oporteret, quod esset tempus medium in quo homo neque peccatum, neque charitatem haberet, quod est inconveniens. Non ergo potest charitas per peccatum amitti.

15. Præterea, Magister dicit XXXI dist. lib. III, quod perfecta charitas per peccatum amitti non potest.

16. Præterea, sicut se habet intellectus ad cognitionem veri, ita et voluntas ad amorem boni. Sed intellectus cognoscendo quodcunque verum cognoscit primam veritatem. Ergo amando quodcunque bonum amat summam bonitatem. Sed nunquam peccat qui amat, nisi convertendo se per amorem ad bonum commutabile; ergo in omni peccato homo amat summam bonitatem, cujus amor est charitas. Nunquam igitur charitas per peccatum amitti potest.

17. Præterea, sicut in genere causæ efficientis est agens universale et proprium, ita et in genere causæ finalis. Sed agens proprium semper agit in virtute universalis agentis; ergo finis proprius semper movet voluntatem in virtute finis ultimi. Sed finis ultimus est Deus, et sic idem quod prius.

18. Præterea, charitas est signum, quod aliquid sit verus Christi discipulus: secundum illud Joan. XIII : *In hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem*. Sed non est Christi verus discipulus, qui non semper est ejus discipulus. Unde Augustinus exponens illud Joan. VI : *Multi ex discipulis ejus abierunt retrorsum*, dicit quod illi non fuerunt Christi veri discipuli. Et Dominus dicit Joan. VIII : *Si manseritis in sermone meo vere discipuli mei eritis*. Ergo ille qui non permanet in charitate, nunquam habuit charitatem.

19. Præterea, omnis motus est secundum exigentiam prædominantis. Sed charitas prædominatur in corde charitatem habentis : quia totum cor sibi occupat, secundum illud quod mandatur Deut. VI : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, ergo motus omnis habentis charitatem est secundum charitatem ; non ergo per peccatum amitti potest.

20. Præterea, differentiæ diversificantes genus vel speciem non possunt convenire eidem secundum numerum. Sed corruptibile et incorruptibile diver-

sificant genus, ut dicitur in X *Metaphys.* Cum igitur charitas vitæ et patriæ sit eadem numero, videtur quod sicut charitas patriæ corrumpi non potest, ita nec charitas vitæ.

21. Præterea si charitas corrumpitur, aut corrumpitur in aliquid, aut in nihil. Sed non in aliquid, quia hoc est solum formarum, quæ educuntur de potentia materiæ. In nihil autem corrumpi non potest, quia Deus nunquam charitatem corrumpit, qui solus potest facere ex nihilo aliquid; æqualis enim est utraque distantia. Ergo videtur quod charitas corrumpi non possit.

22. Præterea, illud per quod peccatum tollitur a peccato corrumpi non potest. Sed peccatum tollitur per charitatem, secundum illud I Pet. III : *Charitas operit multitudinem peccatorum.* Ergo charitas per peccatum amitti non potest.

23. Præterea, super illud Psal : *Dum appropiant super me nocentes ut edant carnes meas*, dicit *Glo.* Augus. : «Si aufertur donum, dator vincitur. Sed Deus qui est dator charitatis vinci non potest. Ergo charitas non potest auferri per peccatum.

24. Præterea, per charitatem anima unitur Deo, ut sponsa secundum quoddam spirituale matrimonium. Sed matrimonium carnale non potest separari per dissensum supervenientem matrimonio. Ergo charitas non potest tolli per peccatum quo mens dissentit ab ipsis quæ sunt Dei.

Sed contra est quod dicitur Apocap. II : *Habeo adversus te pauca quod charitatem tuam primam reliquisti.*

Præterea, Greg. dicit in *Homil.* : « In quorumdam corda venit Deus et mansionem non facit, quia per conpunctionem respectum Dei percipiunt, sed tentationis tempore sic ad perpetranda peccata redeunt, ut si hoc minime planxissent. » Sed Deus non venit in corda fidelium, nisi per charitatem. Ergo aliquis post habitam charitatem potest eam amittere per sequens peccatum.

Præterea, I Reg. XVI, dicitur de David, quod Dominus erat cum eo. Sed postmodum peccavit faciendo adulterium et homicidium. Deus autem est in homine per charitatem. Ergo post habitatem charitatem aliquis potest eam amittere, peccando mortaliter.

Præterea, charitas est vita animæ, secundum illud I Joan. III : *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Sed vita naturalis potest amitti per mortem naturalem. Ergo et vita charitatis per mortem peccati mortalis.

Respondeo dicendum quod Magister in XVII dis. lib. I, posuit quod charitas in nobis sit Spiritus sanctus. Non autem fuit sua intentio dicere quod ipse actus dilectionis nostræ sit Spiritus sanctus, sed quod Spiritus sanctus movet animam nostram ad diligendum Deum et proximum, sicut etiam ad actus aliarum virtutum. Sed ad actus aliarum virtutum movet animam per quosdam habitus virtutum infusarum; ad actum autem dilectionis Dei et proximi movet absque alio habitu mediante; unde ejus opinio vera fuit quidem quantum ad hoc quod posuit animam moveri a Spiritu sancto ad diligendum Deum et proximum, sed inperfecta fuit quantum ad hoc quia non posuit in nobis habitum quid creatum quo perficeretur voluntas humana ad hujusmodi dilectionis actum. Oportet enim hujusmodi habitum in anima poni, ut supra habitum est. Potest igitur quadruplex consideratio de charitate haberi : prima quidem ex parte Spiritus sancti moventis animam ad dilectionem Dei et proximi. Et quantum ad hoc necesse est dicere quod motio Spiritus sancti semper est efficax secundum suam intentionem. Operatur enim in anima Spiritus sanctus *dividens singulis prout vult*, ut dicitur I Cor. XVII. Et ideo quibus Spiritus sanctus pro suo arbitrio vult dare perseverantem divinæ dilectionis motum, in his peccatum charitatem excludens esse non potest. Dico non posse ex parte virtutis motivæ, quamvis possit ex parte vertibilitatis liberi arbitrii. Ista enim sunt beneficia Dei quibus certissime liberantur, ut Augustinus dicit in libro *De prædest. sanctorum.* Quibusdam autem Spiritus sanctus pro suo arbitrio dat quidem ut ad tempus moveantur motu dilectionis in Deum, non autem dat eis ut in hoc perseverent usque in finem, ut patet per Augustinum in libro *De correc. et gratia.* Secunda consideratio est de charitate secundum potestatem ipsius charitatis. Et quantum ad hoc nullus habens charitatem potest peccare quantum est ex vi ipsius charitatis, sicut neque aliquis habens aliquam formam ex vi illius formæ, potest operari contra formam

illam, sicut calidum ex vi calidi non potes infrigidare vel frigidum esse; potest tamen amittere calorem et infridigari. Et secundum hoc loquitur Augustinus in libro *De sermone Domini in monte*, exponens illud quod habetur Math. VII : *Non potest arbor bona fructus malos facere.* Dicit enim quod sicut potest fieri ut quod fuit nix non sit, non autem ut nix sit calida, sic potest fieri, ut qui malus fuit, non sit malus, non tamen fieri potest ut malus benefaciat; et eadem ratio est de bono secundum quamcunque virtutem, quia nulla virtute aliquis male utitur. Tertia consideratio est de charitate ex parte voluntatis inquantum ei subjicitur, ut materia formæ. Ubi attendendum est quod quando forma implet totam potentialitatem materiæ, non potest remanere in materia potentia ad aliam formam; unde illam formam inamissibiliter habet, sicut patet de materia cœlesti. Quædam vero forma est quæ non replet totam potentialitatem materiæ, sed remanet potentia ad aliam formam. Et tunc illa forma inamissibiliter habetur ex parte materiæ vel subjecti, sicut patet in formis elementarium corporum. Charitas autem implet potentialitatem sui subjecti, secundum quod suum subjectum reducit in actum dilectionis, et ideo in patria, ubi in actu creatura rationalis diligit Deum ex toto corde suo, et nihil aliud diligit nisi actualiter referendo in Deum, charitas inamissibiliter habetur. In statu autem vitæ charitas non implet totam potentialitatem animæ quæ non semper actualiter movetur in Deum, omnia in ipsum actuali intentione referens. Et ideo charitas vitæ amissibiliter habetur quantum est ex parte subjecti, prout comparatur specialiter ad ipsam charitatem sicut potentia ad habitum. Ubi considerandum est quod habitus virtutis inclinat hominem ad recte agendum secundum quod per ipsam homo habet rectam existimationem de fine, quia, ut dicitur in III *Ethicorum*, qualis unusquisque est, talis est finis videtur ei. Sicut enim gustus judicat de sapore, secundum quod est affectus aliqua bona vel mala dispositione, ita id quod est conveniens homini, secundum habitualem dispositionem sibi inhærentem bonam vel malam, existimatur ab eo, ut bonum; quod autem ab hoc discordat existimatur ut malum et repugnans; unde et Apostolus dicit I ad Cor. II, quod *animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei.* Contingit tamen quondoque, quod id quod videtur alicui secundum inclinationem habitus, non videatur ei secundum aliquid aliud, sicut luxurioso secundum inclinationem proprii habitus videtur bonum delectatio carnis, sed secundum rationis deliberationem vel auctoritatem scripturæ videtur ei contrarium. Et ideo habens habitum luxuriæ ex hac existimatione contra habitum quandoque agit, et similiter habens habitum virtutis quandoque agit contra inclinationem proprii habitus : quia aliquid ei aliter videtur secundum aliquem alium modum, puta per passionem vel aliquam seductionem. Tunc ergo contra habitum charitatis nullus agere poterit, quia nullus potest habere aliam existimationem de fine et objecto charitatis quam secundum inclinationem charitatis; hoc autem erit in patria, ubi ipsa Dei essentia videbitur quæ est ipsa essentia bonitatis; unde sicut nunc nullus potest aliquid velle nisi sub communi ratione boni, nec bonum sub ratione boni potest non amari : ita et tunc hoc bonum quod est Deus, nullus poterit non amare. Et propter hoc nullus videns Deum per essentiam potest contra charitatem agere. Et inde est quod charitas patriæ est inamissibilis. Sed nunc mens nostra non videt ipsam essentiam bonitatis divinæ, sed aliquem effectum ejus qui potest videri bonus, secundum diversas considerationes, sicut bonum spirituale aliquibus videtur non bonum, inquantum contrariatur delectationi carnali, in cujus concupiscentia sunt, ideo charitas vitæ potest amitti per peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Joan. est intelligendum secundum potestatem Spiritus sancti moventis animam, qui indeficienter operatur quod vult.

Ad secundum dicendum quod August. ibi loquitur de charitate secundum potestatem ipsius charitatis : de se enim habet sufficienter unde nunquam arescat; sed quod amittatur, est propter virtutem subjecti, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod vera dilectio de sua ratione habet quod nunquam amittatur; qui enim vere diligit hominem, hoc in animo suo proponit ut nunquam dilectionem dimittat. Sed quandoque illud propositum mutatur et sic dilectio quæ vera fuit amittitur. Si autem hoc aliquis habuisset in proposito ut a dili-

gendo quandoque desisteret, vera dilectio non fuisset ; unde patet, quod charitas inamissibilis est secundum potestatem propriam, amitti tamen potest secundum potestatem subjecti vertibilis.

Ad quartum dicendum quod illa etiam auctoritas Prosperi loquitur de charitate secundum potestatem ipsius, et non secundum potestatem subjecti.

Ad quintum dicendum quod charitas dum est habet inclinationem ad magna operandum, et hoc vult, et proponit secundum rationem suæ virtutis. Sed quandoque ab hoc deficit propter vertibilitatem subjecti.

Ad sextum dicendum quod cum in homine sit duplex natura, scilicet intellectiva quæ principalior est, et sensitiva quæ minor est, ille vere seipsum diligit, qui se amat ad bonum rationis; qui autem se amat ad bonum sensualitatis contra bonum rationis magis se odit quam amat, proprie loquendo, secundum illud Psal. : *Qui diligit iniquitatem odit animam suam.* Et hoc etiam Philosophus dicit in IX *Ethicorum.* Et secundum hoc amor verus suiipsius amittitur per peccatum contrarium, sicut et amor Dei.

Ad septimum dicendum quod charitas excludit omne motivum peccati secundum suum propositum : pertinet enim hoc ad rationem charitatis, ut velit non concupiscere, nec inordinate se amare ; sed quandoque accidit contrarium propter vertibilitatatem et corruptionem naturæ , secundum illud Apostoli ad Rom. vii : *Non enim quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum id facio.*

Ad octavum dicendum quod quandiu aliquis sequitur motionem Spiritus sancti non peccat ; sed quando resistit tunc peccat.

Ad nonum dicendum quod esse charitatis non semper est in operari, alioquin dormientes non haberent charitatem. Dicitur autem quod amor Dei nunquam est otiosus secundum charitatis propositum, quod ad hoc est, ut totum se homo det Deo.

Ad decimum dicendum quod amissio ita se habet ad rem habitam, sicut corruptio incipit a re existente, et terminatur in ejus non esse, quia ejus mutatio est de esse in non esse : ita etiam amissio cum sit etiam mutatio de habere in non habere, incipit enim in habere et terminatur in non habere. Et ideo principium amissionis charitatis est quando charitas habetur, finis autem quando non habetur.

Ad undecimum dicendum quod charitas aliquo modo desinit esse in anima secundum illa quatuor. Subjectum enim charitatis quamvis sit incorruptibile, secundum substantiam fit tamen indispositum ad hanc formam per contrariam dispositionem peccati. Similiter quamvis causa charitatis sit incorruptibilis, tamen influxio hujusmodi causæ impeditur per peccatum, quod dividit inter nos et Deum. Et ex hac etiam ratione ex parte objecti deficit charitas, inquantum voluntas se avertit a bono incommutabili. Desinit etiam per contrarium motivum ad peccandum, quod licet simpliciter loquendo sit debilius quam charitas, tamen in casu potest esse fortius, quando scilicet charitas in actu non operatur, et motivum peccati movet, in aliquo particulari opere, sicut etiam Philosophus ostendit in VII *Ethicorum* quod a passione potest vinci scientia , quamvis sit fortissima : inquantum non est in actu agens, sed in habitu ligato per passionem ; et sicut scientia est fortissima in universali, passio autem in particulari operabili, ita charitas est fortissima circa finem ultimum, et motivum peccati habet fortitudinem in aliquo particulari opere.

Ad duodecimum dicendum quod Philosophus dicit quod bonum unius virtutis non contrariatur bono alterius virtutis : et hoc intendit Philosophus dicere in *Prædicamentis* et in III *Ethicorum*; sed in naturis bonum contrariatur bono, utrumque enim contrariorum est quoddam bonum naturæ. Bonum ergo quod movet appetitum ad peccandum contrariatur bono divino quod est objectum charitatis inquantum in eo constituitur finis. Sic enim non est possibile esse nisi unum finem ultimum, sicut est in regno, in quo non potest esse nisi unus rex, contrariatur regi qui se regem facit, secundum illud Joan. xix : *Omnis qui se regem facit contradicit Cæsari.*

Ad decimumtertium dicendum quod charitas non expellitur a peccato sicut ab agente, sed sicut a contrario : unde ipsa superventio peccati est expulsio charitatis, sicut adventio lucis expulsio est tenebrarum ; lux enim expellit tenebras in ipso suo fieri, sed motivum ad peccatum expellit secundum quod præexistit in apprehensione animæ.

Ad decimum quartum dicendum quod quando homo in peccato mortali consistit, hoc quadam deliberatione rationis agitur, quia sine deliberato consensu non est peccatum mortale. Deliberatio autem quidam motus est tempore mensuratus, in cujus temporis ultimo instanti inest peccatum animæ. Sed ante illud ultimum instans non est dare proximum in quo charitas insit : quia instantia non se habent consequenter, sed tempus est continuum. Et ideo in toto tempore præcedenti quod terminatur ad ultimum instans, charitas inest animæ, in cujus ultimo instanti post inest peccatum. Non ergo est dare ultimum instans in quo charitas insit, sed ultimum temporis, ut per Philosophum patet in VIII *Physicorum*.

Ad decimumquintum dicendum quod si Magister intelligat de perfecta caritate, quæ est caritas patriæ, verum est quod inamissibilis est, rationibus supradictis. Si vero intelligatur de caritate viæ quantumcumque perfecta, non est verum quod sit inamissibilis ex modo inhærentiæ ipsius ad subjectum, sed ex sola virtute motionis Spiritus sancti; et sic dicuntur confirmati quicunque fuerunt confirmati in statu viæ.

Ad decimumsextum dicendum quod sicut in conditione cujuslibet veri cognoscitur prima veritas, sicut primum exemplar in imagine vel vestigio; ita etiam in amore cujuslibet boni amatur summa bonitas. Sed talis amor summæ bonitatis non sufficit ad rationem charitatis; sed oportet quod diligatur summum bonum prout est beatitudinis objectum.

Et per hoc etiam patet responsio ad decimumseptimum.

Ad decimumoctavum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, tract. XLV *In Joan.* a med. exponens illud Joan. : X, 27 : *Oves meæ vocem meam audiunt, et vocem * alienorum non audiunt*, est quædam vox Christi quam nullus audit nisi ovis ejus per prædestinationem; hæc scilicet vox : *Qui perseveraverit usque in finem hic salvus erit* [1]. Et per hunc modum intelligit, quod qui non permanet in sermone Christi, non est vere discipulus; quia perseverare ab eo efficaciter non didicit; potest tamen esse discipulus ad tempus quantum ab temporalem dilectionem Dei et proximi.

* *Non no- ...runt vo- ...m alie- ...rum.*

Ad decimumnonum dicendum quod quandiu caritas actu dominatur in homine, non movetur motu contrario; sed sequitur homo motum caritatis; et ideo summum remedium contra peccatum est ut homo redeat ad cor suum, convertens illud in Dei dilectionem. Sed quando actu homo secundum caritatem non movetur, ingeritur quandoque motus contrarius peccati.

Ad vigesimum dicendum quod corrumpi et generari vel fieri est proprium ejus quod habet esse : et hoc est solum res subsistens in suo esse. Accidentia autem et formæ non subsistentes, non dicuntur entia quia ipsæ habeant esse, sed quia eis aliquid est. Et ideo fieri et corrumpi non proprie est accidentium et formarum, sed subjectorum; puta, cum corpus aliquod fit album, hoc est albedinem esse. Et eadem ratio est de corruptione ; et ideo corruptibile et incorruptibile non attribuuntur per se accidenti, sed substantiæ. Unde nihil prohibet caritatem viæ et patriæ esse eamdem numero ; quamvis caritas viæ sit imassibilis, caritas autem patriæ sit inamissibilis.

Ad vigesimumprimum dicendum quod, sicut jam dictum est in corp., caritas, proprie loquendo, non corrumpitur; sed subjectum desinit participare caritatem ; unde non proprie dicitur quod caritas corrumpatur vel in aliquid, vel in nihil.

Ad vigesimumsecundum dicendum quod propter vertibilitatem subjecti, sicut caritas superveniens peccato destruit ipsum, ita peccatum superveniens caritati expellit ipsam ; contraria enim mutuo se expellunt.

Ad vigesimumtertium dicendum quod si donum posset per violentiam auferri, videretur vinci donator, ad quem pertinet conservare donum ei cui dedit; sed si ille cui dedit, voluntarie abjiciat, non propter hoc videtur donator vinci, ad quem non pertinet cogere hominem ad virtutem.

Ad vigesimumquartum dicendum quod mulier per patrimonium amittit potestatem sui corporis; sed anima per caritatem non amittit potestatem liberi arbitrii ; unde ratio non sequitur.

[1] Sensus est Aug. super illud : *Non audierunt eum oves.*

ARTICULUS XIII.

Utrum per unum actum peccati mortalis caritas amittatur. — II-II, quæst. XXIV, art. XIII; et I-II, quæst., LXXI, art. IV.

Decimotertio quæritur utrum per unum actum peccati mortalis caritas amittatur. Et videtur quod non. Dicit enim Origenes in I *Periarch.*, cap III circa fin. : « Si aliquando satietas [1] cœpit aliquem ex his qui in summo perfectoque gradu perstiterunt; non arbitror quod ad subitum quis evacuetur ac decidat; sed paulatim ac per partes eum decidere, necesse est; ita ut fieri possit interdum, ut, si brevis aliquis lapsus acciderit, et cito resipiscat, non penitus ruere videatur. » Sed ille qui caritatem amittit, penitus ruit, secundum illud Apostoli, I Corinth. XIII, 2 : *Si caritatem non habeam* *, *nihil sum.* Ergo caritas non amittitur per unum peccatum mortale, quod quandoque subito fit.

* Habuero.

2. Præterea, Bernardus dicit in lib. *De diligendo Deum* (vel *De dignitate divin. amoris*, cap. VI circa med.), quod in Petro, qui negavit Christum, non fuit caritas extincta, sed sopita; et tamen, quando Christum negavit, peccavit mortaliter. Ergo caritas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

3. Præterea, Leo Papa dicit in *Serm.* IX *de passione* alloquens Petrum : « Vidit in te Dominus non fidem victam, non dilectionem aversam; sed constantiam fuisse turbatam : abundavit fletus, ubi non defecit affectus; et fons caritatis lavit verba formidinis » [2]. Ergo dilectio caritatis non desiit in Petro propter actum peccati mortalis.

4. Præterea, caritas est fortior quam virtus acquisita. Sed virtus acquisita non corrumpitur per unum actum peccati, sicut nec generatur; dicit enim Philosophus, II *Ethic.*, cap. I, II et IV, quod ex eisdem generatur virtus et corrumpitur. Ergo multo minus caritas amittitur per actum unius peccati mortalis.

5. Præterea, contrarium non expellitur nisi per suum contrarium. Habitus autem caritatis non opponitur actui peccati. Sed habitus non generatur per unum actum. Ergo caritas non amittitur per unum actum peccati.

6. Præterea, sicut fides se habet ad multa credenda; ita caritas ad multa diligenda ex caritate. Sed qui credit contra unum articulum, non propter hoc amittit fidem de aliis articulis. Ergo qui peccat contra unum diligibile ex caritate, non propter hoc amittit caritatem circa alia diligibilia; et sic caritas non amittitur per unum peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur I Joan. III, 17 : *Qui habuerit substantiam hujus mundi et viderit fratrem suum necessitatem habentem* *, *et clauserit viscera sua ab eo; quomodo caritas Dei manet in eo?* Et sic videtur quod per peccatum omissionis aliquis caritatem amittat. Sed peccatum transgressionis non est minus quam peccatum omissionis. Ergo per quodcumque peccatum caritas tollitur.

* Haber[e].

Respondeo dicendum quod absque omni dubio per quemlibet actum peccati mortalis habitus caritatis subtrahitur; non enim dicitur peccatum mortale, nisi quia per ipsum homo spiritualiter moritur; quod esse non potest præsente caritate, quæ est animæ vita. Similiter etiam per peccatum mortale fit homo dignus morte æterna, secundum illud Rom. VI, 23 : *Stipendia peccati mors.* Quicumque autem habet caritatem, habet meritum vitæ æternæ : Dominus enim dilectori suo promittit manifestationem sui ipsius, in quo vita æterna consistit. Unde necesse est dicere quod per quemlibet actum peccati mortalis homo caritatem amittit. Manifestum est enim quod in quolibet actu peccati [3] mortalis fit aversio ab incommutabili bono, cui caritas unit; cui actus peccati mortalis opponitur. Sed quia actus non directe contrariatur habitui, sed actui; posset alicui videri quod per actum peccati mortalis impediretur quidam oppositus caritatis actus, ita tamen quod non tolleretur habitus; sicut contingit in habitibus acquisitis; non enim aliquis amittit habitum virtutis gratuitæ, si contra virtutem gratuitam agat. Sed de habitibus caritatis est aliter; habitus enim caritatis non habet causam in subjecto, sed totaliter dependet a causa extrinseca : *caritas enim infunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur ad Rom. V. Non

[1] Al. : « societas. »
[2] Al. : « fortitudinis. »
[3] Al. deest : « peccati. »

autem sic Deus causat caritatem in anima, ut sit causa ejus solum quantum ad fieri, et non quantum ad conservationem ipsius: sicut ædificator est causa domus solum quantum ad fieri, unde eo subtracto adhuc remanet domus; sed Deus est causa caritatis et gratiæ in anima et quantum ad fieri et quantum ad conservationem, sicut sol est causa luminis in aere; et ideo, sicut statim cessaret lumen in aere, si interponeretur aliquod obstaculum; ita statim cessat habitus caritatis in anima, quando anima se avertit a Deo per peccatum; et hoc est quod Augustinus dicit VIII *Super Gen. ad litteram*, cap. XII: « Non ita Deus operatur hominem justum, » id est justificando eum, « ut si abscesserit, maneat in absente quod fecit; sed potius, sicut aer præsente lumine non factus est lucidus, sed fit; sic homo Deo sibi præsente illuminatur, absente autem continuo obtenebratur. »

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Origenis sic posset intelligi, quod homo qui est in statu perfecto non subito procedit in actum peccati mortalis, sed per aliquam negligentiam præcedentem. Sed quia ipse subdit: « Si aliquis brevis lapsus acciderit, etc., » videtur melius dicendum quod ipse intelligit eum penitus evacuare et decidere, qui sic decidit, ut ex malitia peccet; quod non statim a principio contingit; quia etiam, ut Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. VI et IX, non est facile justo ut opus injustum operetur statim, sicut injustus facit; scilicet ex electione. Amittit ergo caritatem per unum actum peccati mortalis; sed adhuc aliquæ reliquiæ de præcedenti perfectione remanent, dum non habet ex malitia quod caritatem amittit.

Ad secundum dicendum quod caritas amittitur dupliciter: uno modo directe, alio modo indirecte. Directe quidem per actualem Dei contemptum; sicut accidit in illis qui dicunt Deo: *Recede a nobis; scientiam viarum tuarum nolumus*; sicut dicitur Job XXI, 14. Alio modo indirecte; sicut non cogitans de Deo, propter aliquam passionem timoris vel concupiscentiæ consentit in aliquid quod est contra Dei præceptum, et sic per consequens caritatem amittit. Intendit ergo Bernardus dicere quod caritas non fuit extincta in Petro per modum primum, sed amisit eam per modum secundum, et hoc nominat soporem. Et similiter sunt intelligenda verba Leonis Papæ: quod patet ex hoc quod subjungit: « Non tardatum est remedium ablutionis [1], ubi non fuit judicium voluntatis; » magis enim negatio Petri fuit extorta ex terrore, quam ipse negaverit ex judicio deliberatæ voluntatis.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum quod virtus acquisita habet causam in subjecto, et non totaliter ab extrinseco, sicut caritas; et ideo non est similis ratio.

Ad quintum dicendum quod in contrariis potest expelli unum contrarium, sine hoc quod alterum adveniat. Habitus autem virtutis et vitii sunt contratria mediata; unde Philosophus dicit in *Prædicamentis* (in *Postprædic.*, cap. de Oppositis), quod inter bonum et malum est medium; unde non oportet quod solum tunc amittat homo habitum unius virtutis, quando generatur in eo habitus contrarii vitii.

Ad sextum dicendum quod habitus respicit per se formalem rationem objecti magis quam ipsum objectum materialiter; et ideo, si formalis ratio objecti tollatur. species habitus non manet. Formalis autem ratio objecti in fide est veritas prima, per doctrinam Ecclesiæ manifestata; sicut formalis ratio scientiæ est medium demonstrationis: et ideo, sicut aliquis memorialiter tenens conclusiones geometricas, non habet geometriæ scientiam, si non propter media geometriæ eis assentiatur, sed habebit conclusiones illas tamquam opinatas; ita, qui tenet ea quæ sunt fidei, et non assentit eis propter auctoritatem catholicæ doctrinæ, non habet habitum fidei. Qui autem propter doctrinam catholicam alicui assentit, omnibus assentit quæ doctrina catholica habet: alioquin magis credit sibi quam Ecclesiæ doctrinæ. Ex quo patet, quod qui deficit in uno articulo pertinaciter, non habet fidem de aliis articulis: illam dico fidem quæ est habitus infusus; sed oportet quod teneat ea quæ sunt fidei, quasi opinata.

[1] Textus S. Leonis, « abolitionis. »

DE CORRECTIONE FRATERNA.

QUÆSTIO UNICA[1].

DE CORRECTIONE FRATERNA.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fraterna correctio sit in præcepto.
II-II, quæst. XXXIII, art. II; et IV *Sent.*, dist. XIX, quæst. II, art. II, quæstiunc. II.

Quæstio est de correctione fraterna; et primo quæritur, utrum sit in præcepto. Et videtur quod non. Præcepta enim divina non sunt sibi contraria. Sed invenitur præceptum divinum de non arguendo [2] peccatorem; dicitur enim Proverb. XI, 8: *Noli arguere derisorem, ne oderit te.* Ergo correctio fraterna non cadit sub præcepto.

2. Sed dicendum quod ibi prohibetur redargui derisor qui correctionem contemnit, et sic ex ea deterior efficitur. — Sed contra, peccatum est infirmitas animæ, secundum illud Psal. VI, 3: *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum.* Sed ille cui imponitur cura infirmi, etiam propter ejus contradictionem vel contemptum non debet prætermittere: quia tunc est majus periculum quando medicinam contemnit; unde medicus furiosum satagit curare. Ergo multo magis, si homo tenetur curare fratrem delinquentem corripiendo, quantumcumque contemneret, non esset correctio prætermittenda.

3. Præterea præceptum divinum non est prætermittendum propter alterius contemptum: veritas enim vitæ non est dimittenda propter scandalum, ut per Hieronymum patet. Si igitur correctio fraterna caderet sub præcepto, non esset prætermittenda propter contemptum alterius.

4. Præterea, non sunt facienda mala ut veniant bona; ut patet per Apostolum, Rom. III. Ergo, pari ratione, non sunt prætermittenda bona ne veniant mala. Si ergo correctio fraterna esset bonum sub præcepto cadens, non esset prætermittenda propter malum scandali, vel contemptum ejus qui corrigitur.

5. Præterea, in nostris operibus, quantum possumus debemus Deum imitari; secundum illud Ephes. V, 1: *Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi.* Sed Deus non prætermittit bonum; scilicet infusionem animæ rationalis, quamvis sequatur inde infectio damnabilis originalis peccati. Ergo similiter homo non debet prætermittere bonum correctionis, quamvis sequatur inde contemptus, vel deterioratio ejus, si caderet sub præcepto.

6. Præterea, Dominus dicit Ezech. III, 19: *Si annuntiaveris impio, et ille non fuerit conversus ab impietate sua; ipse quidem in iniquitate morietur; tu autem animam tuam liberasti.* Ergo non est prætermittenda correctio, etiam si ille qui corripiendus est, per correctionem non emendetur.

7. Præterea, utilior est correctio delinquentis quam ejus punitio. Sed judex non dimittit punire delinquentem propter hoc quod ex pœna non emendatur. Ergo, etiam si correctio fraterna caderet sub præcepto, non deberet aliquis prætermittere correctionem propter contemptum vel scandalum ejus qui corrigitur. Non ergo videtur quod correctio fraterna cadat sub præcepto.

8. Præterea, præceptum divinum non obligat ad impossibile. Sed corrigere omnes delinquentes est impossibile: quia *stultorum infinitus est numerus*, ut dicitur Eccle. I, 15. Ergo correctio fraterna non cadit sub præcepto.

9. Sed dicendum quod non tenetur homo corrigere nisi illos qui sibi occurrunt corrigendi. — Sed contra, si correctio fraterna est in præcepto, sequitur quod ex tali præcepto homo constituatur debitor fratris, ut eum corripiat. Sed homo qui debet alicui aliquod debitum corporale,

[1] (In duos articulos divisa.)

Primo enim quæritur, utrum correctio sit in præcepto; 2° utrum ordo correctionis fraternæ sit in præcepto.

[2] Al.: « de arguendo. »

non debet expectare quod sibi occurrat, sed debet eum quærere, ut ei reddat quod debet. Ergo multo magis, si correctio fraterna esset in præcepto, deberet homo quærere eum quem corrigeret, et non expectare ut ei occurreret.

10. Præterea, si correctio fraterna esset in præcepto; ergo omissio correctionis indebita esset peccatum mortale. Hoc autem est falsum; cum talis negligentia etiam in sanctis viris interdum inveniatur; dicit enim Augustinus in I *De civit. Dei*, cap. IX, circa med, quod « non solum inferiores, verum etiam qui superiorem vitæ gradum tenent, ab aliorum reprehensione se abstinent propter quædam potestatis vel cupiditatis vincula, non propter officia caritatis; non itaque mihi videtur parva esse hæc causa, quare cum malis flagellantur et boni[1]. » Non ergo correctio fraterna est in præcepto.

11. Præterea, aliquis præceptum transgrediens mortaliter peccat, licet non immediate contra caritatem faciat; sicut Bernardus dicit, *De dignitate divini amoris*, cap. VI, circa med., quod in Petro negante Christum non fuit caritas extincta. Si ergo correctio fraterna esset in præcepto; prætermittens correctionem mortaliter peccaret, etiam si non ex contemptu hoc faceret; quasi immediate contra præceptum agens.

12. Præterea, omnia præcepta legis divinæ ad præcepta Decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo præcepto Decalogi, ut patet discurrenti per singula. Ergo correctio fraterna non cadit sub præcepto.

13. Præterea, ea quæ cadunt sub præceptis divinis sunt efficacia ad finem consequendum. Sed admonitio fraterna non est alicui sufficiens ad emendationem ejus; neque sermo admonitorius est efficax ad hoc, ut Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. ult.; et Eccle. VII, 14, dicitur: *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.* Ergo fraterna correctio non est in præcepto.

14. Præterea, nemo debet se intromittere de illis quæ non sunt sui arbitrii. Sed « si peccaverit homo in Deum, non est nostri arbitrii, » ut Hieronymus dicit *Super Matth. Pat. lat.* t. XXVI, col. 131, Ergo in talibus non debet homo se intromittere; et ita corripere fratrem non cadit generaliter sub præcepto.

15. Præterea, nullus excusatur ab observantia præcepti propter peccatum. Sed homo peccator non debet alium corrigere; dicit enim Isidorus in lib. III *De summo bono*, cap. XXXII, *Pat. lat.* t. LXXXIII, col. 704, quod non debet vitia aliorum corrigere qui est vitiis subjectus. Ergo admonitio fraterna non cadit sub præcepto.

16. Præterea, nullus acquirit sibi damnationem ex observantia divini præcepti. Sed quidam acquirunt sibi damnationem, alios corripiendo; secundum illud Rom. II, 1: *In quo alios judicas* *, *te ipsum condemnas.* Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

* *Judicas alterum.*

17. Præterea, nullus debet sibi usurpare quod non est sui officii, secundum illud II Cor. X, 13: *Nos autem non in immensum gloriamur* **; *sed secundum regulam mensuræ qua mensus est nobis Deus.* Sed corripere delinquentes videtur esse superioris officium: quia etiam in corpore humano superiora membra movent inferiora; et in universo superiora corpora, inferiora. Ergo alii, qui non sunt prælati, non tenentur ad correctionem fraternam.

** *Gloriabimur.*

18. Præterea, illud quod debemus impendere proximis ex debito caritatis, omnibus est impendendum. Sed correctio non est omnibus impendenda: dicitur enim I ad Tim. V, 1: *Seniorem ne increpaveris*[2]; ubi dicit *Glossa* ordin.: *ne indigne ferens se a minori corripi, exasperetur*; unde et Dionysius Demophilum monachum reprehendit, quod sacerdotem correxerit. Non ergo correctio fraterna cadit sub debito caritatis.

19. Præterea, præcepta divina ordinantur ad caritatem et pacem, secundum illud I ad Tim. I, 5: *Finis præcepti est caritas.* Sed per correctionem fraternam frequenter perturbatur caritas et pax, secundum illud Terentii: « Veritas odium parit. » Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De verb. Domini*, serm. XVI parum ante med.: « Si neglexeris » corrigere « pejor » eo factus « es » qui peccavit[3]. »

[1] Sensus est est Aug. cujus etiam fere omnia verba sunt.

[2] Textus ille non erat olim in omnibus Bibliis versiculus primus cap. V, sed inveniebatur circa finem cap. IV.

[3] Aug. habet solummodo: « si neglexeris, pejor es. »

Sed ille qui peccavit, fecit contra præceptum. Ergo ille qui negligit corrigere, facit contra præceptum; et ita correctio fraterna cadit sub præcepto.

Præterea, Matth. XVIII, 15, super illud : *Corripe illum* inter te et ipsum*, dicit *Glossa* ordin. : « Ita peccat qui videns fratrem suum peccasse, tacet, sicut si peccanti non indulget [1]. » Sed ille qui peccanti non indulget, facit contra præceptum. Ergo ille qui non corrigit, facit contra præceptum.

* Eum.

Præterea, in impletione præcepti caritatis debemus Deo conformari, secundum illud Eph. V, 1 : *Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi.* Sed, sicut dicitur Prov. III, 12, *quos** diligit Dominus, corripit.* Ergo, cum nos teneamur ex præcepto Domini diligere, videtur quod ex præcepto debemus fratres corrigere.

** Quem.

Præterea, Eccli. XVII, 12, dicitur, quod *mandavit unicuique* Deus *de proximo suo* curam habere. Ergo sub præcepto cadit ut homo curam apponat ad salutem proximi, corrigendo ipsum.

Respondeo dicendum quod correctio fraterna cadit sub præcepto. Cujus ratio est, quia ex præcepto tenemur ad dilectionem proximi. Dilectio autem in se includit ut homo velit ei bonum quem diligit; hoc est enim amare aliquem, velle ei bonum; ut dicit Philosophus in II *Metaph.*, lib. II *Rhet.*, cap. IX in princ. Et quia carere malo habet rationem boni, ut dicitur in V *Eth.*; inde est, quod ad rationem pertinet dilectionis, ut etiam velimus mala dilectis nostris non inesse. Voluntas autem efficax non est, nec vera, si opere non comprobetur; unde etiam ad rationem dilectionis pertinet, ut ad amicos bona operemur, et mala eorum impediamus; ut dicitur in IX *Eth.*, cap. I circa med. Et I Joan. III, 18, dicitur : *Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.* Triplex autem est hominis bonum, et triplex malum ei oppositum. Est enim quoddam bonum hominis in exterioribus rebus consistens, quod est minimum bonum; et in hoc bono tenetur homo subvenire proximo per eleemosynæ corporalis largitionem; dicitur enim I Joan. III, 17: *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere et clauserit viscera sua abeo; quomodo caritas Dei manet in illo*** ?* Et pari ratione tenetur homo proximo auxilium ferre contra damna temporalium rerum; unde præcipitur Deut. XXII, 1 : *Non videbis bovem fratris tui et* ovem errantem, et præteribis: sed reduces fratri tuo.* Aliud bonum hominis est bonum corporis, in quo debet etiam homo homini auxiliari, et contra contrarium malum auxilium ferre; dicitur enim Prov. XXIV, 2 : *Erue eos qui ducuntur ad mortem, et qui trahuntur ad interitum, liberare ne cesses.* Tertium autem bonum est bonum virtutis, quod est bonum animæ, cui contrariatur malum peccati. Ad hoc autem bonum consequendum, vel malum vitandum, tanto magis tenetur homo ex caritate proximo auxilium ferre, quanto magis pertinet ad rationem quare aliquis ex caritate diligitur; unde et Philosophus dicit in IX *Eth.*, cap. III circa med., quod tanto magis debet homo ferre auxilium amico ad vitandum peccata quam ad vitandum damnum pecuniæ, quanto virtus affinior est amicitiæ. Et ideo tenetur homo ex præcepto dilectionis ut proximo auxilium ferat ad virtutem consequendam dando ei consilium et auxilium ad bene agendum, secundum illud Isa. XXXV, 3 : *Confortate manus dissolutas, et genua debilia roborate, dicite** : Pusillanimes confortamini, et nolite timere.* Et propter hoc ex præcepto dilectionis tenetur homo fratrem in peccato existentem a peccato retrahere corrigendo, secundum illud Thess. V, 14 : *Corripite inquietos, confortamini*** pusillanimes.* Et hinc est quod Dominus, Matth., XVIII, 15, mandavit : *Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum.* Sed notandum est quod per præcepta affirmativa præcipiuntur actus virtutum; per præcepta autem negativa prohibentur actus vitiorum. Illud autem quod est secundum se vitiosum et peccatum, qualitercumque fiat, est malum, quia contingit ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit IV capite *De divinis nomin.* Et ideo, illud quod prohibetur præcepto negativo, a nullo, nec aliquo modo, faciendum est. Præcepto autem affirmativo præcipitur actus virtutis; ad cujus rectitudinem multæ circumstantiæ concurrunt; quia bonum consurgit ex una et tota causa, sicut Dionysius dicit, IV cap. *De divinis nomin.* Unde illud quod cadit sub præcepto affirmativo, non est pro omni tempore et quolibet modo

*** In eo.

* Au... vem.

** ... pus... nim.

*** ... sola...

[1] *Glossa* : « peccare tacet, sicut qui pœnitenti. »

observandum; sed servatis debitis conditionibus et personarum et locorum et causarum et temporum; sicut honor parentibus non est exhibendus quolibet tempore aut loco, aut quolibet modo; sed servatis debitis circumstantiis; ita etiam correctio fraterna sub præcepto cadit secundum debitas circumstantias, secundum quod est actus virtutis. Has autem circumstantias determinare sermone, non est possibile, eo quod eorum judicium in singularibus consistit; et pertinet ad prudentiam, vel experimento et tempore acquisitam, vel magis infusam; secundum illud I Joan. XXI, 27: *Unctio docebit* * *vos de omnibus*. Docet

Ad primum ergo dicendum quod inter alias circumstantias quæ requiruntur ad actum virtutis, ista videtur esse præcipua, ut actus sit proportionatus fini quem virtus intendit. Caritas autem intendit in corrigendo delinquentem, emendationem; unde actus non esset virtuosus, si homo sic corrigeretur, ut inde efficeretur deterior; et ideo Sapiens dicit: *Noli arguere derisorem*, Prov. IX, 8. « Non » enim « est timendum », ut *Glossa* ordin. ibid. dicit, « ne tibi derisor, cum arguitur, contumelias inferat; sed hoc potius providendum, ne tractus ad odium, inde fiat pejor. »

Ad secundum dicendum quod duplex est correctio delinquentis; una quidem per simplicem admonitionem; et hæc est fraterna correctio, et non habet locum nisi in illis de quibus præsumitur quod propria voluntate admonitioni consentiant; alia vero est correctio habens vim coactivam per inflictionem pœnarum, ut Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. ultim.; et talis correctio pertinet ad prælatos, qui etiam contemnentes a periculo peccati studere debent ut liberent, sicut medicus furiosum studet sanare, ligando et verberando eum.

Ad tertium dicendum quod præceptum divinum non est prætermittendum propter scandalum alterius; sed ipsa correctio fraterna non cadit sub præcepto divino nisi secundum quod est emendativa fratris; ad quod requiritur ut sit sine scandalo ejus, ratione jam dicta, in corp. art.

Ad quartum dicendum quod, sicut jam dictum est, mala sunt omnibus modis vitanda; et ideo nullo modo sunt mala facienda ad hoc quod aliqua bona proveniant. Sed bona non sunt omnibus modis facienda; et ideo interdum sunt aliqua bona intermittenda, ut aliqua magna mala vitentur. Et tamen correctio proximi non est simpliciter bonum, nisi adhibitis debitis circumstantiis, ut dictum est, in corp. art.

Ad quintum dicendum quod naturalia præsupponuntur moralibus; et ideo infusio animæ, quæ est quoddam bonum naturæ, non debuit prætermitti a Deo ad vitandum defectionem culpæ; sicut nec homo debet se privare sustentamento vitæ, ut vitet peccatum; sed aliquod bonum morale debet interdum omitti ad vitandum aliud gravius malum morale.

Ad sextum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. I, cap. IX *De civit. Dei*, « longe graviorem habent pœnam Ecclesiarum præpositi, qui in Ecclesiis constituti sunt, ut non parcant objurgando peccata; quia ad eos pertinet non solum caritativa correctio, sed etiam continua. » Et ad tales Dominus ibi loquitur per Prophetam; unde parum ante præmittit: *Fili hominis, speculatorem dedi te domui Israel* [1].

Ad septimum dicendum quod judex in puniendo intendit principaliter bonum commune, quod provenit multitudini ex punitione illius, etiam si ille non emendetur, secundum illud Proverb. XIX, 25: *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Sed fraternæ correctionis finis est emendatio ejus qui corripitur; unde non est simile.

Ad octavum dicendum quod, sicut dictum est, in corp. art., correctio fraterna cadit sub præcepto, servatis debitis circumstantiis personarum, locorum et temporum; sicut etiam et corporalis eleemosyna. Beneficia autem, spiritualia seu corporalia, sunt proximis impendenda ordine quodam; ut scilicet primo impendantur his qui magis nobis conjuncti sunt, ac si in sortem nobis eveniret eis providere; ut Augustinus dicit in *Ench.*, lib. I *De doctrin. christ.*, cap. XXVIII in princ.: deinde providendum est aliis secundum quod opportunitas occurrit. Et sic patet quod præceptum de correc-

[1] Non omnia verba sunt Aug. in *De civit. Dei* lib. I, cap. IX, circa fin. Sed quædam verba hujus textus inveniuntur in hoc loco, et sensus generaliter idem est.

tione fraterna non obligat ad impossibile, sicut nec præceptum de eleemosynis corporalibus dandis.

Ad nonum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini*, ser. XVI in princ., « admonet nos Dominus noster, non negligere invicem peccata nostra ; non quærendo quid reprehendas, sed videndo quid corrigas. » Unde ex præcepto correctionis fraternæ non tenemur inquirere peccata aliorum, ut possimus ea corrigere ; alioquin efficeremur exploratores vitæ aliorum, contra illud quod dicitur Proverb. XXIV, 15 : *Ne quæras impietatem in domo justi, et* * *non vastes requiem ejus*. Nec est similis ratio de debito corporali ; quia hoc est quiddam determinatum , quod debetur certæ personæ, et certo tempore ; quod non accidit circa correctionem fraternam, ut dictum est, in corp. artic.

* Neque.

Ad decimum dicendum quod aliquis potest omittere correctionem fraternam tripliciter. Uno quidem modo absque omni peccato : quia, ut Augustinus dicit in I *De civit. Dei*, cap. IX, parum ante med., « si propterea quisque objurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quia opportunum tempus inquirit, vel eisdem ipsis metuit ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et patientiam erudientes impediant infirmos alios, et premant atque avertant a fide ; non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium caritatis [1]. » Alio modo, sicut cum delectat lingua blandiens, et humanus dies ; et formidatur vulgi judicium, et carnis excruciatio vel peremptio : quæ quidem si sic teneantur in animo, ut præponantur caritati fratris, est peccatum mortale. Tertio modo potest esse cum peccato veniali ; puta, cum ista moverent animum, non quidem ut præponantur proximi caritati ; sed ut negligentes reddantur ad considerandas circumstantias et opportunitates in quibus corrigere tenentur.

Ad undecimum dicendum quod quicumque mortaliter peccat , immediate contra caritatem peccat ; quia facit illud quod est contrarium caritati. Tamen, proprie loquendo, non semper directe contra caritatem peccat ; sed solum tunc quando intendit contra caritatem agere ; ut contingit in his qui ex malitia peccant.

Ad duodecimum dicendum quod ad præceptum de honore parentum reducuntur præcepta de beneficiis impendendis quibuscumque proximis : ponitur autem expresse de honore parentum, quia hoc cadit statim in ratione cujuslibet ; non autem sic de aliis beneficiis.

Ad decimumtertium dicendum quod sermo admonitorius non est sufficiens, secundum Philosophum, X *Ethic.*, cap. IX, non procul a fine, quantum ad eos qui sunt duri et servilis animi ; et hi sunt qui ex admonitione fiunt deteriores ; qui sunt compescendi per correctionem coactivam prælatorum ; quæ etiam correctio non sufficit sine divino auxilio.

Ad decimumquartum dicendum quod peccata in Deum non sunt nostri arbitrii ad dimittendum ; sunt autem nostri arbitrii ad arguendum.

Ad decimumquintum dicendum quod homo propter peccatum suum non absolvitur a debito correctionis ; sed redditur indignus ad alium corrigendum qui seipsum non corrigit : nec tamen est perplexus ; quia debet peccata dimittere, et sic corrigere, secundum illud Matth. VII, 5 : *Ejice primum trabem de oculo tuo, et tunc videbis ejicere festucam de oculo fratris tui.*

Ad decimumsextum dicendum quod semper ille qui corripit alium in peccato existens quodammodo condemnat seipsum, id est damnationem suam pronuntiat ; non tamen semper sibi damnationem accumulat ; puta, cum est in minori peccato, et arguit de majori ; vel cum est in occulto, et arguit de publico, et se simul et illum arguit, non contemnendo, sed se simul reprehendendo : dicit enim Gregorius in V *Moral.*, cap. XXXIII, non procul a princ., quod cum homo debeat diligere proximum sicut se ipsum, ita tenetur aliena peccata corrigere, et contra ea irasci, sicut sua. Si vero cum superbia arguat, quasi sua peccata non recognoscens, tunc sibi damnationem acquirit ; unde dicitur Matth. VII, 3 : *Quid vides festucam in oculo fratris tui, et trabem in oculo tuo non vides?* Sed etiam quando ex correctione sequitur scandalum propter manifestationem sui peccati ; sic etiam correctio non erit actus virtuosus.

Ad decimumseptimum dicendum quod correctio coactiva, est officium superio-

[1] « Si propterea quisquis... opportunius tempus... et patientiam erudiendos. »

rum; sed correctio caritativa est officium omnium.

Ad decimumoctavum dicendum quod cum superiores sint proximi, eos corrigere debemus, sed humiliter et reverenter, non proterve, ne exasperentur; et ideo ibidem dicit Apostolus : *Seniorem obsecra ut patrem;* I ad Timoth. v, 1, et propter hoc reprehenditur Demophilus monachus, qui sacerdotem peccantem injuriosis verbis et factis correxit, eum verberans, et de Ecclesia ejiciens.

Ad decimumnonum dicendum quod si correctio secundum debitas circumstantias fiat, non sequetur inde turbatio; sed potius pacis stabilimentum, remotis discordiarum causis.

ARTICULUS II.

Utrum ordo correctionis fraternæ sit in præcepto.— II-II, quæst. XXXIII, art. VII.

Secundo quæritur, utrum ordo correctionis fraternæ sit in præcepto, qui ponitur Matth. XVIII. Et videtur quod non. Dicitur enim I ad Tim. v, 20 : *Peccantem * coram omnibus argue.* Sed Matth. XVIII, 15, dicitur : *Argue eum inter te et ipsum solum*, quod est secrete admonere. Cum ergo dictum Apostoli non contrarietur præcepto Christi, videtur quod non cadat sub præcepto ut frater sit prius secreto admonendus, et postea publice denuntiandus Ecclesiæ.

Peccan-

2. Sed dicendum quod verbum Apostoli intelligitur de peccatis manifestis, quæ publice arguenda sunt, verbum autem Domini de peccatis occultis. — Sed contra, peccata occulta nullus debet publicare : sic enim esset magis proditor criminis quam corrector fratris. Sed Dominus mandat, Matth. XVIII, quod si frater monentem in secreto non audiat, adducat unum vel duos testes, et tandem dicat Ecclesiæ; quod est peccatum publicare. Ergo videtur quod præceptum Domini non sit intelligendum in peccatis occultis.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit, IX *De Trinitate*, cap. VI et VII, omnes regulæ veritatis derivantur a lege veritatis æternæ [1]. Sed lex veritatis æternæ hoc habet, quod Deus non solum punit hominem de peccato occulto, sed etiam punit interdum nulla secreta admonitione præcedente. Ergo videtur quod etiam homo, qui divinæ veritatis debet imitator existere, possit publice aliquem denuntiare, secreta etiam monitione non præcedente.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. *Contra mendacium*, ex gestis Sanctorum intelligi potest, qualiter sunt præcepta sacræ Scripturæ intelligenda. Sed in gestis Sanctorum invenitur, quod facta est aliquando publica denuntiatio peccati occulti, nulla secreta admonitione præcedente; ut legitur Act. v, quod Petrus Ananiam et Saphiram occulte defraudantes de pretio agri publice denuntiavit, nulla secreta admonitione præmissa. Ergo non obligamur ex præcepto Christi ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

5. Præterea, omnis Christi actio, nostra est instructio : ipse enim dicit, Joan. XIII, 15 : *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.* Sed Christus non legitur admonuisse Judam secreto antequam eum denuntiaret. Ergo videtur quod etiam nos possumus publice denuntiare peccatum fratris, antequam eum occulte admoneamus.

6. Præterea, sicut denuntiatio fit in publico, ita etiam et accusatio. Sed aliquis potest ad accusationem procedere, nulla admonitione prius facta : quia ad accusationem præexigitur sola inscriptio, ut *Decretalis* dicit [2]. Ergo videtur, quod etiam denuntiare publice possit aliquis, nulla monitione secreta præcedente.

7. Præterea, illud quod in omni casu præterire licet, nullo modo cadit sub præcepto. Sed in quolibet casu videtur quod liceat præterire admonitionem secretam; quia in quolibet peccato potest aliquis intendere commune bonum justitiæ; et sic ad accusationem procedere, admonitione secreta non præmissa. Ergo videtur quod secreta admonitio non debeat præmitti ex necessitate præcepti.

8. Præterea, non videtur esse probabile quod ea quæ sunt in communi consuetudine religiosorum sint contra præcepta Christi. Sed in religionibus hoc est consuetum, quod in capitulis aliqui proclamantur de aliquibus peccatis, nulla

[1] Sensus est Aug. in IX *De Trin.* cap. VI et VII.

[2] Lib. V. cap. XXI. Licet Heli.

secreta monitione præmissa. Ergo videtur quod non sit de necessitate præcepti secretam admonitionem præmittere publicæ denuntiationi.

9. Præterea, Augustinus dicit in IV *De doctr. christ.*, quod sicut eadem rotunditas est in magno disco et parvo; ita eadem ratio justitiæ est in magnis rebus et parvis. Si igitur in parvis peccatis non exigitur secreta admonitio publicæ denuntiationis, ut dicebatur; videtur quod nec in magnis.

10. Præterea, si secreta admonitio debet præcedere publicam denuntiationem; necesse est aliquam moram intervenire inter reprehensionem peccati, et publicam ejusdem denuntiationem. Sed quandoque talis mora est intantum periculosa, quod postmodum non potest sufficiens remedium adhiberi; puta, si aliquis tractaverit de proditione civitatis cum hostibus, vel si sit hæreticus in grege seducens homines a fide. Non videtur ergo quod debeat præcedere secreta admonitio.

11. Præterea, triplex est agens: scilicet naturale, artificiale, et agens per gratiam sive per caritatem, scilicet caritative corripiens fratrem. Sed agens naturale unumquodque facit quanto melius potest; et similiter agens artificiale. Ergo etiam corripiens fratrem ex caritate debet hoc facere quanto melius potest. Sed melius est quod hoc faciat publice; sic enim magis prodest multitudini; bonum autem multorum est melius quam bonum unius. Ergo videtur quod melius sit quod statim publice frater arguatur, nulla secreta admonitione præcedente.

12. Præterea, ita se habet peccator in Ecclesia, sicut membrum putridum in corpore naturali. Sed non refert qualiter medicus membrum putridum abscindat, ut vitetur totius corporis corruptio. Ergo videtur quod non referat qualiter frater peccans corripiatur; sive publice, sive secreto.

13. Præterea, subditi tenentur obedire suis prælatis. Sed quandoque prælati præcipiunt ut eis dicatur a subditis quicquid de alienis peccatis sciunt. Ergo etiam si peccata sunt occulta, tenentur subditi revelare, nulla monitione secreta præmissa.

14. Præterea, Matth. XVIII, super illud: *Si peccaverit in te frater tuus*, dicit *Glossa* ordin., quod frater arguendus est ex zelo justitiæ[1]; ex quo videtur quod correctio fraterna sit actus justitiæ. Sed justitia debet[2] in publico fieri; dicit enim Philosophus in V *Eth.*, cap. I a med., quod justitia est virtus præclara magis quam lucifer aut hesperus. Ergo correctio fraterna debet fieri in publico, non in secreto.

15. Præterea, ad justitiam pertinet retribuere pro meritis. Sed ille qui peccavit, ex hoc ipso factus est inglorius apud Deum. Ergo videtur quod sicut meruit, sit auferenda ei fama coram hominibus per publicam correctionem.

16. Præterea, nullum præceptum Dei contrariatur consilio vel præcepto. Sed Dominus dicit Luc. VI, 30: *Qui aufert quæ tua sunt, ne repetas;* quod necesse est ut sit vel per consilium vel præceptum. Ergo videtur, cum admonitio fieri non possit sine repetitione suorum, præcipue in casu in quo aliquis asportavit alicui sua, quod non sit in præcepto, secreto admonere.

17. Præterea, licet omni tempore et omni modo reddere bonum pro malo. Sed Augustinus dicit in lib. III *De libero arbitr.*, quod cum corripiuntur inquieti, redditur[3] eis bonum pro malo. Ergo videtur quod omni tempore liceat eos corripere publice ante secretam admonitionem.

18. Præterea, leges feruntur ad ea quæ sæpe sunt, non ad ea quæ raro accidunt. Sed raro contingit quod aliquis propter hoc quod fama sibi auferatur, pejor efficiatur; plures autem propter defectionem a peccato homines corripiuntur. Ergo videtur quod non sit præceptum legis divinæ de hoc quod aliquis prius secreto admoneatur quam publice denuntietur.

19. Præterea, in ordine fraternæ correctionis continetur quod peccatum non denuntietur Ecclesiæ sive prælato, nisi quando frater arguentem audire noluerit. Sed si unus peccatum aliquod committat alio sciente, et correctionem promittat, videtur ex hoc ipso fratrem arguentem audisse; et tamen videtur nihilominus peccatum ejus esse denuntiandum prælato, ne pereat justitiæ dis-

[1] Sensus est *Glossæ* ordin.
[2] Al.: « justitia debetur. »
[3] Al.: « reddunt. »

ciplina. Ergo videtur quod ordo correctionis fraternæ quem Dominus ponit, non cadat sub præcepto.

20. Præterea, super illud Matth. XVIII, 15, *Pat. lat.* t. XXVI, col. 131 : *Si peccaverit in te frater tuus*, dicit Hieronymus : « Si autem in Deum peccaverit, non est nostri arbitrii. » Ergo videtur quod iste modus non se extendat ad omnia peccata.

21. Præterea, Dominus dicit, Matth. XVIII, 15 : *Si te audierit, lucratus es* * *fratrem tuum*. Sed non propterea aliquis fratrem [1] suum est lucratus, si solum audiat arguentem a peccato desistens [2] post gravia peccata commissa ; sed multa alia requiruntur ad hoc quod ad salutem perveniat, quod est fratrem esse lucratum. Ergo videtur quod iste ordo correctionis fraternæ non se extendat ad peccata gravia.

lucratus is.

22. Præterea, Eccli. XIX, 10, dicitur : *Audisti verbum adversus proximum tuum? commoriatur in te, fidens* [3] *quoniam non te dirumpet*. Non ergo oportet ut eum ad alios deferamus si ejus peccatum deprehendimus.

23. Præterea, minus est agendum circa fratrem in aliis peccatis quam in peccato hæreticæ pravitatis. Sed in hæretica pravitate debet aliquis admoneri bis vel ter, secundum illud ad Titum, III, 10 : *Hæreticum hominem post primam* ** *et secundam correctionem devita*. Ergo videtur quod non sufficiat semel corripere, sicut in verbis Domini videtur innui, ante denuntiationem.

Unam.

24. Præterea, iste ordo correctionis, secundum Augustinum in lib. *De verbis Domini*, serm. XVI a med., attenditur in peccatis occultis [4]. Sed in talibus non videtur aliquid posse probari per testes. Ergo inconvenienter continetur in hoc correctionis ordine quod testes adhibeantur.

25. Præterea, homo debet diligere proximum suum sicut se ipsum. Sed nullus ad publicationem sui criminis tenetur testes inducere. Ergo neque etiam ad manifestationem criminis fratris.

26. Præterea, Augustinus dicit in *Regula*, quod « prius præposito debet ostendi, » quam testibus. Sed ostendere præposito, sive prælato, est ostendere Ecclesiæ. Ergo non prius debent testes adduci quam dicatur ; et sic videtur quod ordo quem Dominus ponit, non sit in præcepto.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini*, serm. XVI, ante med., exponens illud : *Corripe inter te et ipsum solum* : « Studens [5] correctionem, parcens pudori. Forte enim præ verecundia incipiet defendere peccatum suum ; et quem vis facere meliorem, facis pejorem. » Hæc est igitur ratio hujusmodi ordinis servandi in correctione fraterna, ut parcatur pudori fratris, ne deterior efficiatur. Sed ad hoc tenemur per præceptum caritatis. Ergo ordo correctionis fraternæ cadit sub præcepto.

Præterea, Matth. XVIII, 15, super illud : *Si peccaverit in te*, etc., dicit *Glossa* ordin. : « Hoc ordine scandala vitare debemus. » Sed vitare scandala cadit sub præcepto, ut patet Rom. XIV. Ergo ordo correctionis fraternæ cadit sub præcepto.

Respondeo dicendum quod, sicut supra, art. præced., dictum est, correctio fraterna cadit sub præcepto, secundum quod est actus virtutis ; est autem actus virtutis, secundum quod debitis circumstantiis vestitur ; inter quas præcipue videtur esse ordo ad finem, quem oportet communem regulam habere in omnibus operabilibus. Finis autem correctionis fraternæ est emendatio fratris, sicut dictum est ; et ideo hoc ordine Dominus voluit fieri correctionem fraternam, secundum quod congruit ad fratris emendationem, quem volumus a peccato liberare. Duplex autem periculum imminet homini ex peccato ; scilicet periculum conscientiæ, et famæ. Hæc autem duo, scilicet conscientia et fama, hoc modo se habent ad invicem, quod conscientia est præferenda famæ ; quia testimonium conscientiæ est in conspectu Dei ; sed testimonium famæ pertinet ad officium humanum. Differunt etiam quantum ad hoc quod conscientia est necessaria homini propter se ipsum ; fama autem propter se, et propter proximum. Hoc igitur ordine Dominus voluit correctionem fraternam fieri, ut primo quidem, si possibile sit, ita provideatur conscientiæ, quod in nullo fama lædatur ; et hoc per secretam admonitionem. Deinde, quia conscientia est famæ præferenda ; si ali-

[1] Al. : « propter aliquid fratrem etc. »
[2] Al. : « resistens. »
[3] Al. : « videns. »
[4] Sensus est Aug.
[5] « Intuens correctioni.... incipit defendere... et quemvis correctionem. »

ter frater emendari non potest quam cum dispendio famæ, finaliter ordinavit Dominus ut publice denuntietur; ut objurgatio quæ fit a pluribus, ei sit remedium salutare. Si autem statim ad publicam pronuntiationem procederetur, pateretur frater dispendium famæ suæ; quod quidem vitandum est et propter ipsum, et propter alios, propter quos est sibi necessaria fama. Propter ipsum quidem, duplici ratione. Primo quidem, quia bona fama est præcipuum inter exteriora bona, secundum illud Prov. XXII, 1: *Melius est nomen bonum quam divitiæ multæ;* et hoc ideo, quia bonitas famæ reddit hominem idoneum ad humana officia exequenda in conversatione humana; et ideo dicitur Eccli. XLI, 15: *Curam habe de bono nomine; hoc enim magis permanebit tibi quam multi thesauri pretiosi et magni.* Sicut igitur peccaret qui absque necessitate ingereret alicui divitiarum dispendium; ita, et multo amplius, peccat si aliquis absque necessitate proximo ingereret dispendium famæ, absque necessitate ejus peccatum publicando. Secundo, quia propter conservationem famæ homo multoties abstinet a peccatis. Et ideo, quando aliquis videt se jam famam amisisse, pro nihilo ducit peccare, secundum illud Hieremiæ III, 3: *Facies * meretricis facta est tibi, erubescere nescisti;* unde et Hieronymus dicit *Super Matth. Pat. lat.* t. XXVI, col. 131: « Corripiendus est seorsum frater, ne si semel pudorem aut[1] verecundiam amiserit, permaneat in peccato. » Similiter etiam ex parte aliorum est periculosum dupliciter. Primo quidem, quia homines peccatum alicujus audientes scandalizantur, et contemnunt quandoque non solum peccantem, sed et multos alios innocentes. Unde Augustinus dicit in *Epistola ad plebem Hipponensem*: « Cum de aliquibus qui sanctum nomen profitentur, aliquid criminis vel falsi sonuerit, vel veri patuerit, instanter satagunt, ambiunt, ut de omnibus hoc credatur. » Secundo, quia ex peccato nimis publico multi provocantur ad peccandum; secundum illud I ad Cor. V, 6: *Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* Et ideo sub præcepto cadit ut non prius aliquis ad denuntiationem publicam procedat quam secreto correxerit. Sed quia de extremo ad extremum pervenitur per medium; interposuit Dominus quemdam medium gradum; ut post secretam admonitionem nunquam publice omnibus denuntietur nisi unus vel duo testes adhibeantur, ut possit secretius correctus non innotescere ceteris, ut Augustinus dicit in *Regula.* Sic igitur ordo fraternæ correctionis sub præcepto cadit, sicut et ipsa fraterna correctio; hac tamen discretione servata in utroque, ut debito loco, tempore, et aliis debitis circumstantiis observatis, omnia fiant secundum quod quis utile esse prospexerit ad emendationem fratris, quæ est finis et regula correctionis fraternæ.

* *Frons... noluisti erubescere.*

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus solvit in lib. *De verbis Domini*, serm. XVI, a med., verbum Apostoli est intelligendum in publicis peccatis; sed verbum Domini est intelligendum in peccatis occultis, ut ex ipso modo loquendi apparet. Dicit enim Dominus: *Si peccaverit in te frater tuus.* Si enim publice peccat, non solum in te peccat, cui contemeliam vel injuriam infert; sed etiam in omnes videntes, ut significatur in parabola quam Dominus ponit, Matth. XVIII, 31, de servo nequam, qui cum alium conservum affligeret, *videntes conservi ejus quæ fiebant, contristati sunt valde.* Et II Petr. II, 8, dicitur, quod *animam justi * iniquis operibus cruciabant.*

* *Justa...*

Ad secundum dicendum quod quidam sic intellexerunt ordinem correctionis fraternæ esse servandum, ut primo frater sit in secreto corripiendus; et si audierit, bene quidem; si autem non audierit, dicebant esse distinguendum; quia aut est omnino occultum; et tunc non est procedendum ulterius; aut incipit jam ad plerorumque notitiam pervenire; et tunc debet ulterius procedi, secundum quod Dominus mandat. Sed hoc non videtur bene dictum; dicit enim Augustinus in *Regula*: « Si frater tuus vulnus habet in corpore quod vult occultari, dum timet secari, nonne a te crudeliter sileretur; et misericorditer indicaretur? Quanto ergo magis, non debet occultari, ne deterius putrescat in corde[2]? » Et ideo alia distinctione opus est. Si enim probabiliter possumus existimare quod ulterius procedendo ad ejus emendationem proficia-

[1] « Ac verecundiam. »

[2] « Quod velit occultari... quanto ergo potius debes manifestare. »

mus, debemus ulterius procedere adhibendo testes, et denuntiando. Si vero probabiliter existimemus quod ex tali publicatione fiat deterior, non est ulterius procedendum; sed propter hanc causam a tota correctione fraterna est desistendum, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum quod omnis veritas humanæ justitiæ regulatur a veritate divina; sed hominum facta non eodem modo comparantur ad judicium divinum et ad judicium humanum; quia secundum judicium humanum quædam peccata sunt occulta, in quibus non est statim procedendum ad publicum; et hoc modo non comparantur omnia peccata ad judicium divinum, quia *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus*, ut dicitur ad Hebr. IV, 13. Et ideo quantum ad judicium divinum non requiritur quod secreta admonitio præcedat; et tamen plerumque peccatores quasi secreta admonitione a Deo arguuntur per interiorem remorsum conscientiæ et interiorem inspirationem, vel in vigilando, vel in dormiendo; dicitur enim Job. XXXIII, 15: *Per somnum in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quæ fecit.*

Ad quartum dicendum quod peccatum Ananiæ et Saphiræ non devenerat ad notitiam Petri modo humano, sed per revelationem divinam; et ideo in peccato illo processit non secundum formam humani judicii, sed secundum formam divini judicii, tamquam in hoc executor Dei existens.

Ad quintum dicendum quod etiam Dominus peccatum Judæ scivit virtute divina, inquantum erat cognitor absconditorum; et ideo, inquantum Deus, procedere poterat statim ad publicandum peccatum; et tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato admonuit.

Ad sextum dicendum quod alia ratio est in accusatione et in denuntiatione; quia in denuntiatione intenditur correctio fratris; et ideo tali ordine debet denuntiatio fieri qui sit conveniens ad emendationem fratris; sed in accusatione intenditur bonum Ecclesiæ, ut scilicet conservetur communitas pura ab infectione peccati; et ideo in accusatione non oportet quod præcedat denuntiatio.

Ad septimum dicendum quod non in omni peccato debet homo procedere ad accusationem; sed solum in illis peccatis ex quibus in promptu est ut proveniat periculum multitudini, vel spirituale, vel corporale. Tunc enim potest homo ad accusationem procedere monitione non præcedente, si hoc exigat utilitas communis; quia bonum commune præferendum est bono privato.

Ad octavum dicendum quod proclamationes quæ fiunt in capitulis religiosorum, magis sunt quædam commonitiones quam accusationes vel denuntiationes. Reducitur enim fratri ad memoriam culpa de qua purgare se debet, quod famæ ejus detrimentum non facit; fiunt enim hujusmodi proclamationes de levibus culpis. Si autem proclamaretur aliquis in publico de aliqua gravi culpa, ex qua infamari posset, monitione non præcedente, hoc esset illicitum, et contra præceptum Christi.

Ad nonum dicendum quod ex levibus peccatis non consurgit infamia, sicut consurgit ex gravibus; ideo non est eadem ratio de utrisque.

Ad decimum dicendum quod in talibus in quibus mora denuntiationis est periculosa, non oportet expectare admonitionem, sed statim procedere ad denuntiationem; nec hoc est contra præceptum Christi, propter duo. Primo quidem, quia peccatum istud, quod vergit in periculum multorum, non est solum in te, sed est in multos; Dominus autem dicit: *Si peccaverit in te frater tuus.* Secundo, quia Dominus non loquitur de culpa futura cavenda, sed de culpa præterita jam præcommissa.

Ad undecimum dicendum quod multo melius est et quantum ad fratrem, cujus emendationi intenditur, et quantum ad multitudinem, si fieri potest, ut secretius emendetur, ut patet ex dictis; et ideo ille qui corrigit secundum caritatem, isto modo debet procedere.

Ad duodecimum dicendum quod si medicus procederet statim ad præcisionem membri corrupti, incaute ageret, et multoties præcideret membra quæ sanari possunt; sed si sit sapiens, a levioribus remediis incipiet. Tunc demum præcidit membrum, quando experitur illud esse insanabile; et ita quidem est faciendum in correctione fraterna.

Ad decimumtertium dicendum quod prælato non est obediendum contra præceptum Christi, secundum illud Act. V, 29: *Obedire oportet Deo magis quam homi-*

nibus. Sed et ille prælatus qui præcipit contra mandatum Christi, a peccato non excusatur. Et ideo, si prælatus præcipiat quod aliquis dicat quod sciverit corrigendum, vel quod sciverit de peccatis alterius, intelligendum est præceptum ejus sane, in casu in quo ipse hoc potest præcipere, secundum ordinem institutum a Christo. Quod si expresse contra hunc ordinem præceperit, non est ei obediendum. In quibusdam tamen casibus sæcularis vel ecclesiasticus judex potest juramentum exigere, sive in via denuntiationis, sive in via inquisitionis, sive in via accusationis ; in istis etiam casibus potest prælatus in religionibus per præceptum obedientiæ suos subditos obligare.

Ad decimumquartum dicendum quod justitia dicitur esse præclarissima virtutum, propter decorem sui ordinis ; ad quam etiam pertinet ut occultanda occultet.

Ad decimumquintum dicendum quod ille qui occulte peccat, meretur amittere famam suam ; sed pro isto merito non potest ei pœna recompensari, nisi ab illo qui est judex occultorum, scilicet Deus, de quo dicitur I ad Corinth IV, 5 : *Qui illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium*.

Ad decimumsextum dicendum quod non repetere sua est præceptum, secundum quod intelligitur in præparatione animi, ut Augustinus exponit ; tenetur enim homo esse paratus sua non repetere in casu in quo hoc exigeret necessitas fidei vel caritatis ; in quo etiam casu sua dare de novo teneretur. Sed quod ultra hunc casum homo sua non repetat, potest esse consilium debitis circumstantiis servatis ; sicut et consilium est quod homo det sua quibus debet. Admonitio autem fraterna non contrariatur nec consilio nec præcepto prædicto. Potest enim aliquis fratrem admonere qui alienum accepit, ut de peccato pœniteat, et sit satisfacere paratus, etiam si ipse velit ei remittere quod debet, cum hoc viderit expedire.

Ad decimumseptimum dicendum quod ille qui corripit delinquentem modo et ordine dedito, reddit bonum pro malo ; sed ille qui debitum modum et ordinem prætermittit corripiendo in publico quæ sunt occulta, non reddit bonum, sed malum.

Ad decimumoctavum dicendum quod raro contingit quod peccata occulta publicentur ; et ideo ex hoc periculum rarius accidit. Si vero frequenter publicarentur peccata occulta, experimento perpenderetur quot pericula ex hoc sequerentur.

Ad decimumnonum dicendum quod ex quo peccatum est occultum, et non apparet quare in promptu debeat publicari, et ille qui peccavit, emendationem promittit, contra præceptum Dei ageret qui socium peccantem vel ad prælatum vel ad alium deferret.

Ad vigesimum dicendum quod peccata quæ in Deum committuntur, non est nostri arbitrii ea dimittere in pœnitentia ; est tamen nostri arbitrii in eis corrigendis ordinem servare quem Christus instituit.

Ad vigesimumprimum dicendum quod intelligitur ille qui peccat corripientem audire, quando et cessat ab opere et facit alia quæ sunt facienda pro salute, confitendo et satisfaciendo. Et tunc, quantumcumque sit grave peccatum, aliquis lucratur fratrem sic audientem.

Ad vigesimumsecundum dicendum quod verbum quod adversus fratrem audimus, sic debet in nobis commorari, ut a nobis non procedat ad fratris infamiam ; non tamen prohibetur quin procedat ulterius ad fratris emendationem.

Ad vigesimumtertium dicendum quod cum Dominus dicit : *Corripe inter te et ipsum solum*, non intelligendum est quod semel corripiatur, sed bis et ter, aut etiam pluries, quamdiu probabiliter spes maneat quod secretius corripi possit. Cum vero probabiliter præsumitur quod sic corrigi non possit, tunc intelligitur non audire,

Ad vigesimumquartum dicendum quod testes inducuntur vel ad ostendendum quod hoc sit peccatum de quo aliquis arguitur, ut Hieronymus dicit, *Super* illud *Matth*. XVIII, *Pat. lat*. t. XXVI, col. 131 : *Si peccaverit;* vel ad convincendum de actu, si actus iteretur, ut Augustinus dicit, *Reg*. III, cap. XXIII ; vel ad testificandum quod frater admonens fecit quod in se fuit, ut Chrysostomus dicit, *Homil*. LXI *in Matth*., ante med.

Ad vigesimumquintum dicendum quod homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati ; potest tamen indigere testibus ad emendationem alterius secundum tres modos prædictos ; et ideo non est similis ratio de peccato proprio, et de peccato fratris.

Ad vigesimumsextum dicendum quod Augustinus intelligit quod prius dicatur prælato quam testibus, secundum quod prælatus est quædam singularis persona, quæ potest prodesse etiam magis quam alii. Sic autem dicere prælato, non est dicere Ecclesiæ; sed quando dicitur in publico, quasi in loco judicii residenti.

DE SPE.

QUÆSTIO UNICA [1].

DE SPE.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum spes sit virtus. — II-II, quæst. XVII, art. 1.

Quæstio est de spe; et primo quæritur, utrum spes sit virtus. Et videtur quod non. Virtus enim non se habet ad bonum et malum, sed ab bonum tantum; unde et Augustinus dicit in libro *De lib. arbitr.*, cap. XVIII et XIX, quod virtute nullus male utitur. Sed spes se habet ad bonum et malum : quidam enim habent bonam, quidam malam spem. Ergo spes non est virtus.

2. Præterea, virtutem Deus operatur in nobis sine nobis, ut supra dictum est; et sic patet quod nulla virtus est ex meritis, sed præcedit merita. Sed spes est ex meritis : est enim spes certa expectatio futuræ beatitudinis ex gratia et meritis proveniens, ut Magister dicit, XXVI dist., lib. III *Sent.* Ergo spes non est virtus.

3. Sed dicendum quod spes præsupponit merita non in actu, sed in habitu. — Sed contra, habitus qui est principium merendi, est caritas. Sed spes non præsupponit caritatem, sed præcedit eam : dicitur enim Matth. I, in *Glossa* [2] quod spes generat caritatem. Ergo spes non præsupponit merita in habitu.

4. Præterea, virtus est dispositio perfecti, secundum Philosophum in VI *Physic.*, comm. XVII et XVIII; unde et in I *Eth.*, cap. V, probat, quod verecundia non est virtus, quia est imperfecti. Sed spes est dispositio imperfecti, quia est distantis a bono. Ergo spes non est virtus.

5. Præterea, nulla passio est virtus : quia passionibus nec laudamur nec vituperamur, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. V, circa med. Sed spes est una de quatuor principalibus passionibus. Ergo spes non est virtus.

6. Sed dicendum quod spes quæ est passio, non est virtus, sed aliquid ad mentem pertinens. — Sed contra, omnes passiones appetitus sensitivi habent aliquid simile in mente : sicut enim est spes et amor appetitus sensitivi et intellectivi; ita etiam et desiderium et delectatio, et alia hujusmodi. Sed in aliis passionibus præter amorem non sumuntur nomina virtutum. Ergo neque aliqua virtus debet dici spes.

7. Præterea, tria sunt genera virtutum: sunt enim quædam virtutes morales, quædam intellectuales, quædam theologicæ. Sed spes non est virtus moralis, quia non reducitur ad aliquam cardinalium virtutum: nec etiam virtus intellectualis, quia non pertinet ad vim cognitivam, sed appetitivam : nec etiam est virtus theologica; quia theologicæ virtutis non est esse in medio, sed in extremo, secundum illud Deut. VI, 5 : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Spes autem medium tenet inter præsumptionem et desperationem.

8. Præterea, virtus, maxime theologica, est quoddam donum supernaturale divinitus nobis infusum. Sed ad sperandum

[1] (In quatuor articulos divisa.)

Primo enim quæritur, utrum spes sit virtus; 2° utrum spes sit in voluntate sicut in subjecto; 3° utrum spes sit prior caritate; 4° utrum spes sit solum in viatoribus.

[2] Sensus est *Glossæ* interlin.

beatitudinem æternam non indigemus aliquo dono supernaturali : quia, cum bonum naturaliter moveat appetitum, summum bonum, quod est beatitudo, maxime naturaliter appetitum movebit. Ergo spes non est virtus.

9. Præterea, actus caritatis est perfectior quam actus spei. Sed ad actum caritatis potest natura creata absque dono gratiæ, secundum illorum opinionem qui dicunt, quod homo et Angelus in naturalibus creati Deum supra se et supra omnia dilexerunt ; quod videtur esse actus caritatis. Ergo multo magis potest aliquis in actum spei sine dono gratiæ. Ergo spes non est virtus.

10. Præterea, virtus, secundum Philosophum in I *Ethic.*, cap. x, in med., est omni arte certior. Sed hoc non competit spei : causatur enim ex gratia et meritis, quæ sunt incerta, secundum illud Eccle, ix, 1 : *Nemo scit* * *utrum sit dignus odio, vel amore.* Ergo spes non est virtus.

* *Nescit homo utrum amore an odio dignus.*

11. Præterea, omnis virtus potest esse in caritate. Spes autem [1] importat distantiam, caritas autem unionem secundum illud quod Dionysius dicit in cap. iv *De divinis nominibus*, § xv. *Pat. græc. lat.* t. III, col. 714, quod amor est vis unitiva. Ergo spes non est virtus.

12. Præterea, omnis plenitudo gratiarum et virtutum fuit in Christo, secundum illud Joan. i, 14 : *Vidimus eum... plenum gratiæ et veritatis.* Sed spes non fuit in Christo : qui enim videt, non sperat, ut habetur Rom. viii. Ergo spes non est virtus.

13. Præterea, virtus causat delectationem in actu. Sed spes e contrario causat afflictionem, secundum illlud Proverb. xiii, 12 : *Spes quæ differtur affligit animam.* Ergo spes non est virtus.

14. Præterea, virtus per se habet delectationem, ut dicitur in I *Eth.*, cap viii. Spes autem et memoria non sunt delectabilia secundum se, ut dicitur in II *Metaph.* Ergo spes non est virtus.

15. Præterea, nulla virtus facit actum malum, sed spes facit actum malum, quia facit actum difficilem. Ergo spes non est virtus.

16. Præterea, spes est expectatio quædam, ut dictum est. Expectatio autem importat distantiam. Ergo maxima spes importat maximam distantiam a bono sperato, quod est beatitudo. Sed maxima virtus non habet maximam distantiam a beatitudine ; immo facit maximam propinquitatem ad ipsam. Ergo spes non est virtus.

17. Præterea, sicut est spes futurorum, ita est memoria præteritorum. Sed memoria præteritorum non est virtus. Ergo nec spes futurorum.

Sed contra, per virtutes in beatitudinem introducimur : nam felicitas virtutis est præmium, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. ix. Sed spes introducit in beatitudinem : dicitur ad Hebr. vi, 19, quod *habemus* spem *incedentem*, et « incedere facientem » *ad interiora velaminis*, idest ad beatitudinem cœlestem, ut *Glossa* interlin. ibidem exponit. Ergo spes est virtus.

Præterea, I ad Corinth. xiii, 13 : *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc.* Sed fides et caritas sunt virtutes. Ergo et spes.

Præterea, Gregorius in I *Moralium*, cap. xxvii, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 544, dicit, quod per tres filias Job significantur hæ tres virtutes : fides, spes et caritas. Ergo est virtus.

Præterea, præcepta legis dantur de actu spei ; dicitur enim in Psal. xxxvi, 3 : *Spera in Deo, et fac bonitatem.* Ergo spes est virtus.

Respondeo dicendum quod quia habitus cognoscuntur per actus, et actus per objecta ; ad cognoscendum an spes sit virtus, oportet considerare de ratione actus ejus. Manifestum autem est quod sperare importat motum quemdam appetitivæ virtutis tendentem in bonum ; non quidem ut jam habitum, sicut gaudium et delectatio ; sed tamquam assequendum, sicut etiam desiderium et cupiditas. Differt tamen spes a desiderio in duobus. Primo quidem, quia desiderium est communiter cujuscumque boni ; et ideo attribuitur concupiscibili : spes autem est boni ardui, quod difficile est assequi ; et ideo attribuitur irascibili. Secundo, quia desiderium est alicujus boni absolute, absque consideratione possibilitatis illius ; sed spes tendit in aliquod bonum, sicut in id quod est possibile adipisci : importat enim in sui ratione quamdam securitatem adipiscendi.

[1] Al. : « enim. »

Ergo sic in objecto spei quatuor considerantur. Primo quidem, quod sit bonum; per quod differt a timore. Secundo, quod sit boni futuri ; per quod differt a gaudio vel delectatione. Tertio, quod sit boni ardui ; per quod differt a desiderio. Quarto, quod sit boni possibilis ; per quod differt a desperatione. Est autem possibile aliquod haberi ab aliquo dupliciter : uno modo per propriam potestatem ; alio modo per auxilium alterius : nam quæ per amicos sunt possibilia, aliqualiter possibilia dicimus, ut patet per Philosophum in III *Ethicorum*, cap. III, a med. Sic igitur quandoque sperat homo aliquid adipisci per propriam potestatem, quandoque vero per auxilium alienum ; et talis spes expectationem habet, inquantum homo respicit in auxilium alterius ; et tunc necesse est quod motus spei feratur in duo objecta : scilicet in bonum adipiscendum, et in eum cujus auxilio innititur. Summum autem bonum, quod est beatitudo æterna, homo adipisci non potest nisi per auxilium divinum, secundum illud Roman. VI, 23 : *Gratia Dei vita æterna* ; et ideo spes adipiscendi vitam æternam habet duo objecta : scilicet ipsam vitam æternam, quam quis sperat ; et auxilium divinum a quo sperat : sicut etiam fides habet duo objecta : scilicet rem quam credit, et veritatem primam, cui correspondet. Fides autem non habet rationem virtutis, nisi inquantum inhæret testimonio veritatis primæ, ut ei credat quod ab ea manifestatur, secundum illud Genes, XV, 6 : *Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad justitiam* ; unde et spes habet rationem virtutis ex hoc ipso quod homo inhæret auxilio divinæ potestatis ad consequendum vitam æternam. Si enim aliquis inniteretur humano auxilio, vel suo vel alterius, ad consequendum perfectum bonum absque auxilio divino, esset hoc vitiosum, secundum illud Hieremiæ, XII, 5 : *Maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum*. Sic igitur sicut formale objectum fidei est veritas prima, per quam sicut per quoddam medium assentit his quæ creduntur, quæ sunt materiale objectum fidei ; ita etiam formale objectum spei est auxilium divinæ potestatis et pietatis; propter quod tendit motus spei in bona sperata, quæ sunt materiale objectum spei. Sicut ergo ea quæ creduntur materialiter, omnia referuntur ad Deum, quamvis aliqua eorum sint creata ; sicut quod credimus omnes creaturas esse a Deo, et corpus Christi esse a Filio Dei assumptum in unitate personæ ; ita etiam omnia quæ materialiter sperantur, ordinantur in unum finale speratum, quod est fruitio Dei ; in ordine enim ad hanc fruitionem speramus adjuvari a Deo non solum spiritualibus, sed etiam corporalibus beneficiis.

Abram... ad justitiam.

Ad primum ergo dicendum quod spes secundum quod inhæret divino auxilio, non potest se ad malum habere ; nullus enim potest nimis de Deo sperare. Sed quod aliquis male speret, hoc contingit quia non inhæret Deo, sed suæ virtuti, vel falsæ opinioni ; puta cum præsumit se salvandum, etiam in peccatis perseverans.

Ad secundum dicendum quod cum dicitur spes esse expectatio futuræ beatitudinis ex gratia et meritis proveniens ; dupliciter potest intelligi. Uno modo ut expectatio intelligatur ex meritis ; et in hoc sensu procedit objectio, qui falsus est. Alio modo potest intelligi expectatio esse ex meritis ex parte expectatæ ; et hic est sensus verus ; expectamus enim quod per gratiam Dei et bona merita beatitudinem consequamur.

Ad tertium dicendum quod secundum hunc sensum, merita non præcedunt ex necessitate spem nec actu nec habitu ; sed præcedunt rem speratam, scilicet beatudinem : unde potest esse quod sperans non habeat merita nec actu nec habitu, sed solum in proposito.

Ad quartum dicendum quod spes secundum quod refertur ad materiale objectum, est dispositio imperfecti ; quia quod speratur, nondum habetur ; sed secundum quod respicit objectum formale, scilicet auxilium divinum, sic est dispositio perfecti ; in hoc enim consistit perfectio hominis ut Deo inhæreat. Et simile etiam est de fide, quæ habet imperfectionem, eo quod nondum videt ea quæ credit ; habet autem perfectionem ex eo quod inhæret testimonio primæ veritatis, et ex hoc est virtus.

Ad quintum dicendum quod spes est passio, secundum quod est motus [1] appetitus sensitivi, cujus objectum Deus esse non potest ; et ideo talis spes vir-

[1] Al. : « passio motus. »

tus non dicitur; sed illa quæ est motus mentis, quæ est capax Dei.

Ad sextum dicendum quod nulla virtus potest denominari proprie ab aliqua passione, nisi theologica. Nam virtutes intellectuales pertinent ad vim cognitivam; passiones autem animæ sunt in vi appetitiva; virtutes autem morales constituunt medium in passionibus; unde virtus moralis non nominatur ab aliqua passione absolute, sed a moderatione passionum; sicut temperantia, fortitudo, et similia. Sed motus humanæ mentis qualitercumque Deum attingeret, ad virtutem pertinet; et ideo nomina simplicium motuum, sive passionum, adaptantur virtutibus theologicis. Et quia virtutum theologicarum objectum est Deus, quod est summum bonum; manifestum est quod passiones quarum objectum est malum, non possunt nominare virtutes theologicas. Similiter etiam cum virtus theologica pertineat ad statum viæ ante judicium tantum; passiones quorum objectum est bonum præsens, ut delectatio et gaudium, non sunt nomina aliquarum virtutum; sed magis pertinent ad beatitudinem: unde delectatio ponitur una de dotibus beatitudinis; desiderium autem importat quidem motum in futurum, sed sine aliqua præsenti inhæsione vel spirituali contactu ipsius Dei; unde nec desiderium nominat virtutem aliquam. Unde relinquitur quod solum spes et amor nominant theologicas virtutes.

Ad septimum dicendum quod ideo virtutes morales consistunt in medio, quia ad virtutem moralem pertinet attingere regulam rationis circa proprium et per se objectum; scilicet circa passiones et operationes humanas. Omne autem regulatum, inquantum est hujusmodi, habet rationem medii; quod autem a regula discedit, aut superfluum aut diminutum est. Dicitur etiam, quod virtus intellectualis consistit in hoc quod attingat verum, quod est bonum intellectus. Veritas autem intellectus humani regulatur et mensuratur ab essentia rei; ex eo enim quod res est vel non est, opinio vera est vel falsa; et ideo etiam virtus intellectualis circa proprium objectum, in medio consistit; ut scilicet hoc apprehendat homo de re quod est, non plus nec minus. Sed virtus theologica habet pro objecto ipsam primam regulam non regulatam; et ideo sufficit qualitercumque attingere regulam ad rationem virtutis; propter quod secundum operationem ad proprium et formale objectum virtus theologica in medio non consistit; sed ex parte materialis objecti potest consistere in medio, et hoc accidit ei; sicut fides catholica in divinis procedit inter hæresim Sabellii confundentis personas, et hæresim Arii substantiam separantis. Et eodem modo ex parte ejus quod est materiale, objectum spei consistit in medio; inquantum scilicet aliquis sperat se adipisci beatitudinem sic vel aliter; sed ex parte formalis objecti, quod est auxilium divinum, non consistit in medio, nullus enim potest nimis divino auxilio inniti.

Ad octavum dicendum quod bonum proportionatum movet appetitum; non enim naturaliter appetuntur ea quæ non sunt proportionata. Quod autem beatitudo æterna sit bonum proportionatum nobis, hoc est ex gratia Dei; et ideo spes, quæ tendit in hoc bonum sicut proportionatum homini ad habendum, est donum divinitus infusum.

Ad nonum dicendum quod diligere Deum super omnia potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod bonum divinum est principium et finis totius esse naturalis; et sic amant Deum super omnia non solum rationalia, sed et bruta animalia, et inanimata, inquantum amare possunt; quia unicuique parti amabilius est bonum totius quam proprium bonum; unde naturaliter manus se exponit ictui pro salute totius corporis. Sed iste naturalis amor Dei pervertitur ab hominibus per peccatum; unde in statu naturæ integræ poterat homo Deum diligere super omnia secundum modum prædictum. Alio modo potest aliquis diligere Deum super omnia, secundum quod Deus est objectum beatitudinis, et secundum quod fit quædam societas rationalis mentis ad Deum quadam spirituali unitate; et talis dilectio est actus caritatis, in quem nulla creatura potest sine gratia.

Ad decimum dicendum quod virtus inclinat in proprium actum per moderationem, sicut Tullius dicit, lib. III *De invent.* ante fin.; et ideo certitudo spei et aliarum virtutum non est referenda ad cognitionem objecti vel principiorum, sed ad infallibilem inclinationem in actu.

Ad undecimum dicendum quod caritas facit unionem in affectu; ut scilicet amans reputet amicum quasi se alterum,

et Deum plusquam se; potest tamen esse cum distantia reali rei amatæ; et ita caritas potest esse cum spe.

Ad duodecimum dicendum quod spes habet perfectionem quamdam cum imperfectione; et ex illa parte qua habet perfectionem, habet perfectam rationem virtutis; et ex hac parte plenissime fuit in Christo; ipse enim plenissime inhæsit divino auxilio; ut ex parte ejus quod est imperfectionis, defuit ei spes, sicut et fides.

Ad decimumtertium dicendum quod spes non affligit animam, sed magis est causa delectationis, inquantum facit rem speratam quodammodo esse præsentem secundum fiduciam adipiscendi; unde et Apostolus dicit Roman. XII, 12: *Spe gaudentes.* Sed dilatio rei speratæ est quæ quandoque affligit.

Ad decimumquartum dicendum quod duplex est delectatio: una quidem de objecto actus; alia vero de ipso actu. Prima autem delectatio non est propria virtuti; quia est aliqua virtus ad quam pertinet dolere de suo objecto, scilicet pœnitentia. Sed secunda delectatio, quæ est de actu, est propria virtutis; quia unicuique habenti virtutem est delectabilis operatio quæ est secundum proprium habitum; unde etiam pœnitens de dolore gaudet. Sic igitur spes, inquantum causat delectationem de re sperata, non causat delectationem per se, sed per aliud; idest inquantum facit eam existimare ut præsentem. Sed secundum quod causat delectationem de proprio actu, sic per se delectationem causat

Ad decimumquintum dicendum quod facere actum difficilem potest intelligi dupliciter. Uno modo quod faciat difficultatem in actu; et hoc sensu procedebat objectio. Sic autem spes non facit actum difficilem, quia non adhibet difficultatem actui, sed magis minuit. Alio modo potest intelligi facere actum difficilem, quia propter spem homines aggrediuntur difficilia.

Ad decimumsextum dicendum quod distantia a termino ad quem vel a termino a quo, invenitur in quolibet motu; non tamen ex ea motus specificatur, sed potius ex termino; et ideo non sequitur, quod si motus est distantis, major motus magis sit distans: hæc enim scientia arguendi tenet solum in his quæ sunt per se: videmus autem quod motus naturalis quanto magis appropinquat ad terminum, tanto magis intenditur; et similiter etiam est de spe.

Ad decimumseptimum dicendum quod memoria non importat aliquam inhæsionem, unde possit habere rationem virtutis, sicut habet spes; et ideo non est simile.

ARTICULUS II.

Utrum spes sit in voluntate sicut in subjecto. — II-II, quæst. XVIII, art. I.

Secundo quæritur, utrum spes sit in voluntate sicut in subjecto. Et videtur quod non. Objectum enim spei est bonum arduum. Sed arduum est objectum irascibilis. Ergo spes est in irascibili, et non in voluntate.

2. Præterea, caritas est perfectissima virtutum. Ergo sufficit ad perficiendam unam potentiam. Sed caritas est in voluntate. Non ergo in voluntate est spes.

3. Præterea, ideo non possumus plura intelligere simul, quia intellectus non potest simul informari diversis speciebus intelligibilibus, sicut nec corpus diversis figuris, ut Algazel dicit. Ergo, pari ratione, una potentia non potest simul informari in actu secundum diversos habitus, ut scilicet secundum utrumque actu operetur. Sed simul potest esse actus spei cum actu caritatis. Ergo caritas et spes non possunt esse simul in una potentia. Sed caritas est in voluntate. Spes ergo non est in voluntate.

4. Præterea, spes est certa expectatio. Sed certitudo pertinet ad vim cognitivam. Ergo spes est in vi cognitiva, et non in voluntate.

Sed contra, spes est ex meritis proveniens. Sed merita pertinent ad voluntatem. Ergo spes est in voluntate.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, spes est virtus theologica; unde ejus objectum est Deus. Nulla autem vis sensitiva potest se extendere ad hoc objectum quod est Deus, quia sensus corporalia non transcendit; et ideo spes non potest esse in aliqua vi sensitiva. Manifestum autem est quod spes ad vim appetitivam pertinet, eo quod objectum ejus est bonum, ut supra, art. præced., dictum est; unde oportet quod sit in vi appetitiva rationis, quæ est voluntas, secundum Philosophum in III *De anima,* com. XLIV; unde spes est in voluntate sicut in subjecto. Hujusmodi autem ap-

petitus rationalis non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut quidam posuerunt : quia objectum voluntatis est bonum, secundum communem boni rationem, quam potest intellectus apprehendere, non autem sensus. Et ideo appetitus sensitivus, cujus objectum est bonum secundum rationem particularem, dividitur in irascibilem et concupiscibilem, secundum diversas rationes boni sensibilis; quod vel est delectabile secundum sensum, ad quod ordinatur concupiscibilis; vel est altitudinem propriam habens supra impedimenta delectationis, et hoc est objectum irascibilis; unde in appetitu superiori irascibilis et concupiscibilis non ponuntur. Sic ergo subjectum spei non est irascibilis, sed voluntas.

Ad primum ergo dicendum quod spes de qua loquimur est ardui intelligibilis, quod non est objectum alicujus specialis potentiæ; sed voluntas in ipsum tendit secundum rationem universalem boni.

Ad secundum dicendum quod caritas perficit voluntatem perfecte quantum ad unum motum ejus, qui est amare; sed indiget alia perfectione quantum ad alium motum ejus qui est sperare.

Ad tertium dicendum quod quando sunt multa ordinata ad unum, possunt simul intelligi : similiter etiam motus spei simul potest esse cum motu caritatis, quia ad se invicem ordinantur.

Ad quartum dicendum quod certitudo spei derivatur a certitudine fidei : inquantum enim motus appetitivæ virtutis dirigitur a virtute cognoscitiva, participat aliquid de ejus certitudine.

ARTICULUS III.

Utrum spes sit prior caritate. — I-II, quæst. LXII, art. IV; et II-II, qu. XVII, art. VIII.

Tertio quæritur de ordine spei ad caritatem, utrum spes sit prior caritate. Et videtur quod non. Ambrosius enim super illud Luc. XVII, 6 : *Si habueritis fidem sicut granum sinapis*, etc., dicit : *Ex fide est caritas, ex caritate spes.* Sed fides est prior caritate. Ergo caritas est prior spe.

2. Præterea, Augustinus dicit in *Ench.*, cap. VIII, quod fides sine caritate non prodest; spes autem sine caritate esse non potest. Sed si spes esset prior caritate, posset esse sine ea, sicut et fides, licet non prodesset. Ergo spes non est prior caritate.

3. Præterea, Augustinus dicit, XII *De civitate Dei*, cap. VII et IX, quod boni motus atque affectus, ex amore et ex sancta caritate veniunt. Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam motus et affectus laudabilis. Ergo derivatur a sancta caritate. Sic ergo caritas est prior spe.

4. Præterea, spes est cum desiderio, ut supra dictum est. Sed desiderium non est nisi boni amati. Ergo spes præsupponit amorem; ergo est posterior caritate.

5. Præterea, inter affectiones animæ, prima est amor; ex eo enim omnes actiones et affectiones animæ derivantur, ut patet per Dionysium cap. IV *De divinis nominib.*, § XV, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 714. Sed spes importat quamdam animæ affectionem. Ergo caritas, quæ est amor, est prior spe.

6. Præterea, spes, vel desiderium, non est nisi proprii boni. Sed bonum aliquod fit proprium appetenti per amorem; sic enim redditur conveniens. Ergo spes et desiderium præsupponit amorem.

7. Præterea, Augustinus dicit, XIV *De civit. Dei*, cap. VII, in med., quod recta voluntas est caritatis [1]. Sed recta voluntas præcedit spem. Ergo caritas præcedit spem.

8. Præterea, eorum quæ sunt simul, unum non est prius altero. Sed fides, spes et caritas sunt simul : quia, sicut Gregorius dicit *Super Ezech. Pat. lat.* t. LXXVII, æqualiter ab homine habentur. Ergo spes non est prior caritate.

9. Præterea, idem non est prius se ipso. Sed idem videtur esse spes caritati; cum utriusque sit unum objectum, scilicet summum bonum. Ergo spes non est prior caritate.

10. Præterea, Magister dicit, XXVI dist. lib. III *Sententiarum*, quod spes ex meritis provenit, quæ præcedunt non solum rem speratam, sed spem quam prævit caritas. Ergo spes non est prior caritate.

11. Præterea, spei opponitur desperatio; caritati autem opponitur quodlibet

[1] « Recta voluntas est bonus amor. »

peccatum mortale. Sed prius est quod homo incidat in peccatum mortale quam quod incidat in desperationem. Ergo caritas est prior spe.

12. Præterea, ordo habituum et actuum est secundum ordinem objectorum. Sed bonum, quod est objectum caritatis, est prius quam arduum, quod est objectum spei; quia arduum se habet ex additione ad bonum. Ergo caritas est prior spe.

13. Præterea, quicquid nobilitatis convenit alicui incompleto in aliquo genere, convenit etiam completo in genere illo. Sed manifestum est quod aliquis amor incompletus præcedit spem. Ergo multo magis amor completus, qui est caritas, spem præcedit.

Sed contra est quod dicitur Matth. I, 2 : *Abraham genuit Isaac; Isaac autem genuit Jacob; Glossa* interlin. : « Idest, fides genuit spem, spes caritatem [1]. « Sed generans est prius genito. Ergo spes est prior caritate.

Præterea, super illud Psal. XXXVI, 3 : *Spera in Deo* *, *et fac bonitatem*, dicit *Glossa* interlin. ex Cassiod. : » Spes est introitus ad [2] fidem, » et initium humanæ salutis. Et sic videtur quod spes sit prior fide. Sed prior est fides caritate. Ergo et spes.

Præterea, Apostolus dicit, I ad Thimoth., I, 5 : *Finis præcepti caritas est de corde puro et conscientia bona; Glossa* interl. : « Idest [3] spes. » Et sic videtur quod caritas procedat ex spe. Spes ergo est prior caritate.

Præterea, Augustinus dicit in X *De Trinitate*, cap. I, a med., quod nullus amat nisi id ad quod se sperat posse pervenire; et id quod quis non sperat; aut non amat, aut tepide amat. Ergo amor præsupponit spem.

Præterea, prius est a quo non convertitur consequentia subsistendi. Sed spes est hujusmodi; in statu enim viæ quicumque habet caritatem, habet spem; sed non convertitur. Ergo spes est prior caritate.

Respondeo dicendum quod prius dicitur aliquid, vel secundum rationem alicujus principii, vel quia principio propinquius est. Sunt autem duo principia, intrinseca rei, materia, et forma; et secundum horum differentiam aliquid dicitur dupliciter prius. Uno quidem modo est aliquid prius altero perfectione, sicut actus potentia; et perfectum imperfecto : quæ quidem prioritas respondet principio formali. Alio vero modo est aliquid prius in via generationis et temporis; et sic potentia est prior actu in eodem, et imperfectum perfecto. Simpliciter autem et universaliter etiam tempore perfectum est prius; quia imperfectum non movetur nisi ab aliquo præexistenti perfecto; hoc autem respondet materiali principio. Secundum igitur primum prioritatis modum caritas est prior naturaliter spe; secundum autem modum secundum spes in uno homine præcedit caritatem.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod omnes affectiones animæ, quæ sunt quidam appetitivi motus, proportionantur motibus naturalibus; eo quod motus naturalis ex inclinatione naturali procedit, quæ dicitur appetitus naturalis; et similiter motus affectionum animalium procedunt ex inclinatione animalis, quæ est appetitus animalis. In motibus autem naturalibus invenimus, primo quidem, principium ipsius motus, quod est informatio mobilis per suam formam non animalem, sicut cum generatur grave aut leve. Secundo est motus naturalis, proveniens ex tali forma; sicut cum corpus ascendit et descendit. Tertio vero est quies in proprio loco. Et similiter in appetitu animali, primo quidem est informatio quædam ipsius appetitus per bonum; et hoc est amor, qui unit amatum amanti. Ex hoc autem secundo sequitur, si bonum amatum sit distans, quod appetitus tendat in illud motu desiderii vel spei. Tertio autem sequitur gaudium vel delectatio, quando aliquis pertingit ad rem amatam. Sicut igitur motus et quies naturalis provenit ex forma, ita omnis affectio animæ provenit ex amore. Oportet igitur quod secundum differentiam amoris attendatur differentia in ceteris affectionibus animæ. Est autem duplex amor : unus quidem imperfectus, alius autem perfectus. Imperfectus quidem amor alicujus rei est, quando aliquis rem aliquam amat non ut ei bonum in se ipsa velit, sed ut bonum illius sibi velit; et hic nominatur a quibusdam concupiscentia; sicut cum amamus vinum, volentes ejus dulcedine uti; vel cum amamus aliquem hominem propter nostram utilitatem vel

* ...omino.

[1] Sensus est *Glossæ*.
[2] « Introitus fidei. »
[3] *Glossæ* interlin. sensus est, non textus.

delectationem. Alius autem est amor perfectus, quo bonum alicujus in se ipso diligitur; sicut cum amando aliquem, volo quod ipse bonum habeat, etiam si nihil inde mihi accedat; et hic dicitur esse amor amicitiæ, quo aliquis secundum se ipsum diligitur; unde ista est perfecta amicitia, ut dicitur in VIII *Ethic.*, IX *Ethic.*, cap. III, parum a med. Caritas autem est non quicumque amor Dei, sed amor perfectus, quo Deus in se ipso diligitur. Ad hoc autem quod aliquis bonum divinum secundum se diligat, inducitur ex bonis a Deo provenientibus, quæ sibi quis vult; et ex malis quæ, Deo inhærendo, vitat. Quantum ad vitationem malorum, pertinet ad hunc amorem timor; quantum vero ad consecutionem bonorum, pertinet ad sui amorem spes, quæ est motus tendens in aliquid adipiscendum, sicut dictum est. Unde utrumque horum secundum propriam rationem derivatur ex imperfecto Dei amore. Et propter hoc in via generationis et temporis sicut timor præcedit caritatem, et introducit ad ipsam, ut Augustinus dicit super Canonicam Joan., *Tract.* IX, *inter princ. et med.* [1], ita etiam et spes introducit ad caritatem : dum aliquis per hoc quod sperat se aliquod bonum a Deo consequi, ad hoc deducitur [2] ut Deum propter se amet.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Ambrosius ibidem subdit, rursus in se quodam sancto circuitu refunduntur; quia scilicet, cum aliquis ex spe jam ad caritatem introductus fuerit, tunc etiam perfectius sperat, et castius timet, sicut etiam et firmius credit. Et ideo quod dicit quod ex caritate est spes, non loquitur quantum ad primam caritatis generationem, sed quantum ad secundam caritatis refusionem; secundum quod jam nobis indita, facit nos et perfectius sperare et credere.

Ad secundum dicendum quod spes quæ est ex meritis præcedentibus, non potest esse sine caritate, quæ est merendi principium. Sed spes informis, quæ est sine meritis in actu, sed ex meritis in proposito, est quidem sine caritate in actu, sed non sine caritate in proposito.

Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur de bonis motibus et affectibus meritoriis; hujusmodi enim ex caritate causantur.

Ad quartum dicendum quod ratio illa probat quod spes præsupponat aliquem amorem non tamen oportet quod præsupponat amorem caritatis, sed amorem sui ipsius, quo quis optat bonum divinum.

Et per hoc patet solutio ad quintum et ad sextum.

Ad septimum dicendum quod recta voluntas dicitur caritas causaliter; quia scilicet perfecta rectitudo voluntatis non potest esse nisi ex caritate. Sed talis perfectio voluntatis non præcedit spem informem.

Ad octavum dicendum quod auctoritas Gregorii intelligitur de fide, spe et caritate secundum quod sunt virtutes; quod non convenit fidei et spei nisi secundum quod formantur caritate. Sed secundum quod sunt informes, quandoque præcedunt caritatem tempore.

Ad nonum dicendum quod bonum divinum, ut secundum se dilectum, est objectum caritatis; sed sicut adipiscendum, est objectum spei; et propter hoc caritas a spe differt.

Ad decimum dicendum quod si spes sit informis, merita non præcedunt spem, sed rem speratam [3]. Si autem spes sit formata, sic merita præcedunt spem; et hoc modo naturaliter præcedit ipsam caritas.

Ad undecimum dicendum quod ea quæ sunt posteriora in compositione sunt priora in resolutione; et ideo, quia in vita generationis spes præcedit caritatem, in via resolutionis, e converso, culpa per quam amittitur caritas, præcedit desperationem, per quam amittitur spes.

Ad duodecimum dicendum quod ratio illa concludit, quod amor universaliter sit prius quam spes, quia bonum communiter sumptum, est objectum amoris; non autem oportet quod caritas sit prior spe.

Ad decimumtertium dicendum quod præcedere in via generationis non pertinet ad perfectionem; quia secundum hanc viam imperfecta sunt perfectis priora.

[1] « Opus est ut intret timor primo, per quem veniat charitas.... Ipse est timor ille qui introducit charitatem. » Et ibi loquitur de timore qui non dicitur castus.

[2] Al. : « deducit. »

[3] Al. : « separatam. »

ARTICULUS IV.

Utrum spes sit solum in viatoribus. — I-II, quæst., LXVII, art. IV ; et II-II, quæst. LXVIII, art. II.

Quarto quæritur, utrum spes sit solum in viatoribus. Et videtur quod non. Sicut enim spes est rei non habitæ, quod videtur repugnare statui beatorum ; ita etiam desiderium est rei non habitæ. Sed desiderium est in beatis, secundum illud I Petri I, 12 : *In quem desiderant Angeli prospicere.* Ergo etiam spes potest esse in beatis.

2. Præterea, spes, cujus objectum est bonum, est aliquid perfectius timore, cujus objectum est malum. Sed aliquis timor est in beatis, secundum illud Psalm. XVIII, 10 : *Timor Domini sanctus permanet in sæculum.* Ergo aliqua spes est etiam in beatis.

3. Præterea, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum ; ita etiam et ejus continuatio. Sed antequam beatitudinem aliqui adipiscantur, sperant beatitudinis adeptionem. Ergo etiam postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

4. Præterea, spes et desperatio sunt in eodem. Sed desperatio potest esse de alio ; unde mandatur nobis de nemine esse desperandum in via. Ergo etiam spes potest esse de aliquo alio ; et ita, sancti qui sunt in patria, possunt sperare de aliis qui sunt in via, quod ad beatitudinem perveniant.

5. Sed dicendum quod sperare beatitudinem alterius, non pertinet ad virtutem spei. — Sed contra, sicut spes est virtute theologica, ita et caritas. Sed eadem virtute caritatis, homo diligit se et proximum. Ergo eadem virtute spei sperat homo vitam æternam sibi et aliis ; et sic, cum boni sperent vitam æternam aliis, videtur quod in eis sit virtus spei.

6. Præterea, oratio ex virtute spei procedit, secundum illud Psal. XXXVI, 5 : *Revela Domini viam tuam, et spera in eo ; et ipse faciet.* Sed sanctis qui sunt in patria convenit orare ; et de hoc rogamus eos dicentes : « Orate pro nobis omnes sancti Dei. » Ergo in eis potest esse etiam spes.

7. Præterea, idem est principium movendi ad terminum, et quiescendi in termino. Sed spes est principium motus in beatitudinem, secundum illud Hebr. VI, 19 : *Qui spem habemus incedentem*, idest « incedere facientem [1], » *usque ad interiora velaminis.* Ergo etiam spes est principium quiescendi in beatitudine ; et ita oportet quod beatis insit spes.

8. Præterea, Isidorus dicit, lib. II *De summo bono*, cap. IV *Pat lat.* t. LXXXIII, col. 603, quod spe et fide [2] nitet justitia ; et Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. CXVI, parum a princ., quod qui recte vivit, recte credit et recte sperat. Sed justitia est in patria, et vitæ rectitudo ; secundum illud Isai. LX, 21 : *Populus tuus omnes justi.* Ergo etiam in patria est fides et spes.

9. Præterea, certitudo perpetuæ permansionis in beatitudine requiritur ad beatitudinem. Et quia hæc defuit Angelis ante confirmationem vel lapsum, non fuerunt perfecte beati, ut Augustinus dicit [3]. Sed certitudo expectationis beatitudinis pertinet ad virtutem spei. Ergo in beatis est spes.

10. Præterea, quæ corrupta sunt bona, ipsa sunt mala, secundum Philosophum, II *Topic.*, cap. IV in fine. Si igitur spes quæ est in viatoribus, corrumpatur per beatitudinem, quæ est summum bonum hominis, videtur quod spes sit malum ; quod est inconveniens ; cum spes sit virtus, ut dictum est, art. I hujus quæst.

11. Præterea, actus virtutis videtur esse non solum facere vel velle facere quod ad virtutem pertinet, quando facultas adest ; sed etiam velle facere, si facultas adesset ; actus enim justitiæ est velle reddere pecuniam debitam, etiam si eam quis non possit habere. Sed sancti qui sunt in patria, sic sunt dispositi, quod vellent beatitudinem expectare, etiam si eam non haberent. Ergo in eis est actus spei. Sed actus procedit ab habitu. Ergo in eis est virtus spei.

12. Præterea, Anselmus dicit in libro *De similitudinibus*, quod in sanctis post resurrectionem erit tanta fortitudo, quod poterunt terram movere ; non quod eam sint moturi, vel aliquid hujusmodi, omnibus optime collocatis ; sed propter eorum perfectionem. Ergo, a simili, ha-

[1] Ex *Glossa* interlin.
[2] « Spe et formidine. »
[3] XI *De civit. Dei*, cap. XIII.

bitus spei, quæ est quædam perfectio animæ, poterit esse in beatis, quamvis actus spei ibi locum non habeat.

13. Præterea, divina bonitas non est major quam divina majestas. Sed caritas, cujus objectum est divina bonitas, manet in patria. Ergo et spes, cujus objectum est divina majestas.

14. Præterea, destructo fundamento et pariete, destruitur tectum. Sed in ædificio spirituali fides se habet ut fundamentum : spes autem quæ erigit [1], se habet per modum parietis. Si ergo a beatis abstrahatur fides et spes, non poterit remanere caritas, quæ operit per modum tecti ; quod est inconveniens ; quia *caritas nunquam excidit*, ut Apostolus dicit, I Corinth. XIII, 8.

15. Præterea, quicumque expectat aliquid per quod, cum habitum fuerit, ejus appetitus quietatur, videtur sperare illud. Sed animæ beatorum expectant gloriam corporis, qua habita, eorum appetitus quietatur, ut Augustinus dicit XII *Super Gen. ad lit.*, cap. XXXVI. Ergo in eis est virtus spei.

16. Præterea, Christus a primo instanti suæ conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed Christus habuit spem : ex ejus enim persona dicitur in Psalm. XXX, 1 : *In te Domine speravi*, ut *Glossa* exponit super illud : *In manus tuas, Domine*, Psalm. XXX, 6 ; idem dicitur in *Glossa* ordinaria ex Augustino[2]. Ergo in beatis potest esse spes.

Sed contra est quod dicitur Roman. VIII, 24 : *Quod videt quis, quid sperat ?* Sed sancti fruuntur plena Dei visione. Ergo in eis non est spes.

Præterea, Apostolus, I ad Cor. XIII, probat caritatem esse majorem fide et spe : quia *caritas non excidit ;* fides autem et spes evacuabuntur, *cum venerit quod perfectum est.* Sed illud perfectum est status beatitudinis. Ergo fides et spes non remanent in statu beatitudinis.

Præterea, Augustinus dicit in lib. *De bono conjugali*, cap. XXI, parum a princ. : « Habitus est quo aliquid agitur cum opus est ; et si non agitur, potest agi. » Ex quo accipitur, quod ubi non potest esse actus, ibi non est habitus. Sed in patria non potest esse actus spei, qui respicit beatitudinem non habitam. Ergo ibi non potest esse habitus spei.

Respondeo dicendum quod remoto eo a quo res aliqua habet speciem, consequens est ut species rei solvatur ; sicut remota forma substantiali a corporibus naturalibus, non remanent specie eadem. Sicut autem forma in rebus naturalibus dat speciem ; ita et in moralibus objectum dat speciem actui, et per consequens habitui ; et ideo sublato principali objecto alicujus habitus, non potest remanere habitus. Spei autem objectum, si spes absolute consideratur, est bonum arduum futurum possibile, ut supra, art. 1 hujus quæst., dictum est ; unde si cesset aliquid esse bonum, vel esse futurum, vel esse arduum, vel esse possibile, cessabit spes secundum communem rationem spei. Spei autem, secundum quod est virtus theologica, objectum formale est auxilium divinum, cui inhæret : et quamvis sub hoc formali objecto multa materialia sperata comprehendantur ; unum tamen est principale, et alia sunt secundaria vel adjuncta. Quod quidem potest accipi dupliciter. Uno modo ex parte rei speratæ ; alio modo ex parte hominis sperantis. Ex parte quidem rei speratæ principale objectum spei, secundum quod est virtus theologica, est plena Dei fruitio, quæ beatum facit : alia vero sub spe cadunt in ordine ad hunc finem ; sive sint spiritualia, sive temporalia bona. Ex parte vero sperantis, principale objectum est quod aliquis beatitudinem speret sibi ; secundarium vero est quod speret eam aliis inquantum sunt quodam modo unum cum ipso, et bonum eorum desiderat et sperat sicut et suum. Manente igitur objecto principali, scilicet quod bonum arduum, quod est beatitudo, sit futurum, et possibile haberi respectu ejus qui sperat, manet virtus spei ; et per hanc virtutem spei sperat aliquis non solum futuram beatitudinem, sed etiam ad hoc ordinata ; et per eamdem spei virtutem sperat aliquis beatitudinem aliis, et quæcumque in beatitudinem ordinantur. Sed si subtrahatur principale objectum spei, secundum quod est virtus theologica, ita, scilicet, quod beatitudo æterna jam non sit futura, sed habita, cessat species hujus virtutis ; unde non est in beatis spes quæ est virtus theologica. Possunt autem sancti aliqua sperare inhærendo divino auxilio, vel ad se vel ad alios pertinentia, secundum communem rationem spei ;

[1] Al. : « erit, item exigit. »

[2] Hoc affirmat *Glossa* ordin. et ex seipsa et ex Augustin.

non autem secundum propriam rationem spei quæ est theologica virtus. Et hujus exemplum e contrario in malis accipi potest. Caritatis enim principale objectum est Deus : unde, quamdiu aliquis diligit Deum, per eamdem virtutem caritatis diligit etiam proximum in Deo. Sed si desinat diligere Deum, poterit quidem diligere proximum secundum naturam : non tamen per virtutem caritatis, cujus species solvitur remoto principali objecto.

Ad primum ergo dicendum quod desiderium ibi ponitur non quidem proprie, secundum quod est rei futuræ ; sed secundum quod excludit fastidium ; per modum quo Eccli. XXIV, 29, dicitur : *Qui edunt me, adhuc esurient.*

Ad secundum dicendum quod timor est respectu mali. Sub malo autem comprehendi potest omnis defectus. Est autem triplex hominis defectus. Unus quidem pœnæ ; et hunc quidem principaliter respicit timor servilis. Alius autem est defectus culpæ ; et hunc defectum respicit timor filialis vel castus, secundum quod est in statu viæ, in quo peccare possumus. Neutro autem modo erit timor in patria, sublata potestate culpæ et pœnæ ; secundum illud Prov. I, 33 : *Abundantia perfruetur, timore malorum sublato.* Est autem tertius defectus naturalis, secundum quod quælibet creatura in infinitum distat a Deo ; qui defectus nunquam tolletur ; et hunc defectum respicit timor reverentialis qui erit in patria ; qui reverentiam exhibebit suo creatori ex consideratione majestatis ejus, in propriam desiliens parvitatem. Sed objectum spei, quod est beatitudinem esse futuram, tolletur, ea superveniente ; et ideo spes non remanebit.

Ad tertium dicendum quod continuatio beatitudinis non habet rationem futuri : quia inquantum aliquis homo fit beatus, æternitatem participat, in qua non est præteritum et futurum ; unde in beatitudine illa dicitur vita æterna. Dato etiam quod haberet rationem futuri, non habet rationem ardui respectu ejus qui jam beatitudinem obtinet. Ex hoc enim ipso accepit non solum facultatem, sed etiam necessitatem quamdam nunquam peccandi, sed semper permanendi. Et ideo totaliter tollitur ratio spei.

Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit de eo quod cadit sub spe, non principaliter, sed secundario.

Ad quintum dicendum quod quamdiu remanet principale objectum spei, eadem virtute spei sperat aliquis bona sibi et aliis ; sed remoto principali objecto, potest quidem aliis sperare aliquo modo, sed non secundum virtutem spei.

Ad sextum dicendum quod eo modo convenit sanctis orare sicut et sperare ; non quidem per virtutem spei, quæ ponitur theologica virtus.

Ad septimum dicendum quod si accipiatur primum principium movens ad terminum, verum est idem esse principium motus ad terminum, et quietis in termino : sed si accipiatur aliquid secundarium et instrumentale ; quædam sunt principia motus, quæ cessant, cum perventum fuerit ad terminum ; sicut navis cessat, et impulsio venti, cum perventum fuerit ad portum. Et hoc modo caritas, quæ est primum movens, manet in termino beatitudinis, non autem spes, quæ est secundarium principium appropriatum motui.

Ad octavum dicendum quod auctoritates illæ loquuntur de justitia et rectitudine vitæ, secundum statum præsentis vitæ, quo moventur ad rectitudinem.

Ad nonum dicendum quod certitudo quæ est in beatis de perpetua stabilitate, non est per aliquid quod expectetur futurum, sed per id quod jam acceperunt ; unde non pertinet ad rationem spei.

Ad decimum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in III *Physic.*, com. XIX, in motibus accipiuntur magis et minus loco contrariorum, ut magis et minus album loco albi et nigri ; et similiter magis et minus bonum loco boni et mali. Sic igitur beatitudo superveniens evacuat spem, non sicut bonum malum, sed minus bonum ; sicut juventus pueritiam.

Ad undecimum dicendum quod objectum alicujus virtutis potest deesse dupliciter : uno modo, cum possibilitate habendi ; et sic etiam objecto non habito potest esse actus virtutis et virtus, sub hac conditione, si facultas adesset : alio modo, cum impossibilitate habendi ; et sic nec habitus nec actus manet : frustra enim remaneret. Et hoc modo tollitur objectum spei in patria ; quia nunquam de cetero erit possibile beatitudinem esse futuram.

Ad duodecimum dicendum quod fortitudo illa quæ erit in sanctis, erit consequens ex principio præexistenti, id est ex perfecta inhæsione ad omnipotentem Deum ; non autem erit ordinata ut ad

finem; sed magis finem consequens, ut dictum est. Et ideo non est similis ratio de spe, quæ non datur nisi propter motum in finem.

Ad decimumtertium dicendum quod majestas Dei non est minor quam ejus bonitas. Sed caritas alio modo se habet ad bonitatem quam spes ad majestatem; quia caritas de sui ratione importat unionem; et ideo perficitur in patria. Spes autem importat distantiam, quæ repugnat statui patriæ.

Ad decimumquartum dicendum quod fides et spes habent rationem fundamenti vel parietis ex parte ejus quod est perfectionis in eis; scilicet ex eo quod fides inhæret primæ veritati; non autem ex hoc quod est imperfectionis in utraque; inquantum, scilicet, fides est non apparentium, et spes non habitorum. Et ideo in statu perfectæ beatitudinis, quando caritas, quæ nihil de sui ratione imperfectionis importat, perficietur, fidei succedet perfectius fundamentum, scilicet visio aperta; et spei perfectior paries, scilicet comprehensio plena, secundum illud I Corinth. IX, 24: *Sic currite, ut comprehendatis.*

Ad decimumquintum dicendum quod gloria corporis derivatur in sanctis a gloria animæ; et ideo habentibus gloriam animæ, quæ est potior, gloria corporis non habet rationem ardui.

Ad decimumsextum dicendum quod Christus speravit secundum communem rationem spei, non autem habuit spem quæ est virtus theologica; quia beatitudo non erat ei futura, sed præsens.

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS.

QUÆSTIO UNICA[1].

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum justitia, prudentia, fortitudo et temperantia sint virtutes cardinales. — I-II, qu. LXI, art. I.

Quæstio est de virtutibus cardinalibus. Et primo quæritur, utrum istæ sint quatuor virtutes cardinales, scilicet prudentia, justitia, fortitudo et temperantia. Et videtur quod non. Ea enim quæ non distinguuntur ad invicem, non debent ad invicem connumerari; quia distinctio est causa numeri, ut dicit Damascenus, lib. II, cap. VIII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 827. Sed prædictæ virtutes non distinguuntur ad invicem; dicit enim Gregorius in XXII *Moral.*, cap. I a med.: *Pat. græc. lat.* t. LXXVI, col. 212: « Prudentia vera non est, quæ justa et temperans et fortis non est; nec perfecta temperantia, quæ fortis, justa et prudens non est; neque fortitudo integra, quæ prudens, temperans et justa non est; nec vera justitia, quæ prudens, fortis et temperans non est. » Ergo non debent dici hæ quatuor virtutes cardinales.

2. Præterea, virtutes videntur dici cardinales, ex eo quod sunt aliis principaliores; unde quas quidam cardinales, aliquando principales vocant, ut patet per Gregorium, XXII *Moralium*, ubi supra. Sed cum finis principalior sit his quæ sunt ad finem; principaliores esse videntur virtutes theologicæ, quæ habent ultimum finem pro objecto, quam prædictæ virtutes, quæ sunt circa ea quæ sunt ad finem. Ergo non debent dici prædictæ quatuor virtutes cardinales.

3. Præterea, ea quæ sunt diversorum generum, non debent poni in una coordi-

[1] (In quatuor articulos divisa.)

Primo enim quæritur, utrum prudentia, justitia, fortitudo et temperantia sint virtutes cardinales; 2° utrum virtutes sint connexæ, ut qui habet unam habeat omnes; 3° utrum omnes virtutes in homine sint æquales; 4° utrum virtutes cardinales maneant in patria.

natione. Sed prudentia est in genere virtutum intellectualium, ut patet in VI *Ethic.*, cap. III et V : aliæ vero tres sunt virtutes morales. Ergo inconvenienter ponuntur prædictæ quatuor virtutes cardinales.

4. Præterea, inter intellectuales virtutes sapientia est principalior quam prudentia, ut Philosophus probat in VI *Ethic.*, cap. VI; quia sapientia est de divinis, prudentia autem est de humanis. Si igitur debuit aliqua virtus intellectualis poni inter virtutes cardinales, potius debuit poni sapientia quasi principalior.

5. Præterea, ad virtutes cardinales aliæ debent reduci. Sed Philosophus in II *Eth.*, cap. VII, condividit quasdam alias virtutes fortitudini et temperantiæ; scilicet liberalitatem et magnanimitatem et hujusmodi, quæ sic non reducuntur. Non ergo prædictæ virtutes sunt cardinales.

6. Præterea, illud quod non est virtus, non debet poni inter virtutes cardinales. Sed temperantia non videtur esse virtus; non enim habetur aliis virtutibus habitis; ut patet in Paulo, qui habebat omnes alias virtutes, et tamen temperantiam non habebat; inerat enim adhuc in membris ejus concupiscentia, secundum illud Roman. VII, 23 : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Temperatus autem differt in hoc a continente, quod temperatus non habet concupiscentias pravas, continens autem habet, sed non sequitur eas; ut patet per Philosophum in VII *Ethic.*, cap. IX circa finem. Ergo inconvenienter enumerantur prædictæ quatuor cardinales virtutes.

7. Præterea, sicut per virtutem homo ordinatur ad seipsum, ita et ad proximum. Sed duæ virtutes ponuntur, quibus homo ordinatur ad seipsum; scilicet fortitudo et temperantia. Ergo etiam duæ virtutes debent poni quibus aliquis ordinatur ad proximum; et non solum justitia.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De moribus Eccles.*, quod virtus est ordo amoris. Sed amor gratiæ comprehenditur sub duobus præceptis; scilicet dilectionis Dei et proximi. Ergo non debent esse nisi duæ virtutes cardinales.

9. Præterea, diversitas materiæ quæ est secundum extensionem, facit solum diversitatem secundum numerum; diversitas autem materiæ quæ est secundum diversas acceptationes formæ, facit differentiam secundum genus : propter quod corruptibile et incorruptibile differunt genere, ut dicitur X *Metaph.*, com. XXVI. Sed prædictæ virtutes differunt secundum diversitatem materiæ habentis rationem diversam recipiendi formam; nam modus rationis circa materiam temperantiæ ponitur secundum refrenationem passionum; circa materiam autem fortitudinis secundum quemdam conatum ad id a quo passio retrahit. Ergo prædictæ virtutes differunt genere; non ergo debent conjungi in una ordinatione virtutum cardinalium.

10. Præterea, ratio virtutis moralis sumitur secundum quod attingit rationem, ut patet per Philosophum in II *Ethicor.*, cap. VI; qui definit virtutem per hoc, « quod est secundum rationem rectam. » Sed ratio recta est regula regulata a prima regula, quæ est Deus; a qua etiam virtutem regulandi habet. Ergo virtutes morales præcipue habent rationem virtutis ex eo quod attingunt primam regulam, scilicet Deum. Sed virtutes theologicæ, quæ sunt circa Deum, non dicuntur cardinales. Ergo neque virtutes morales debent dici cardinales.

11. Præterea, principalis pars animæ est ratio. Sed temperantia et fortitudo non sunt in ratione, sed sunt irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. X in princ. Ergo non debent poni virtutes cardinales.

12. Præterea, laudabilius est dare de suo quam reddere vel non auferre alienum. Sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum ad justitiam. Ergo liberalitas magis debet poni virtus cardinalis quam justitia.

13. Præterea, illud maxime videtur esse virtus cardinalis quod est firmamentum aliorum. Sed hujusmodi est humilitas; dicit enim Gregorius, *Homil.* VII *in Evang. Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1103, quod « qui [1] ceteras virtutes sine humilitate congregat, quasi pulveres in ventum portat. » Ergo humilitas debuit poni inter virtutes cardinales.

14. Præterea, virtus est perfectio quædam, ut patet per Philosophum in VI *Phys.*, lib. VII, com. XVII et XVIII. Sed sicut dicitur Jac. I, 4, *patientia perfectum opus habet.* Ergo patientia tamquam perfectior, poni debuit inter virtutes cardinales.

15. Præterea, Philosophus dicit in IV

[1] « Qui sine humilitate virtutes congregat, in ventum pulverem portat. »

Ethic., cap. III ante med., quod magnanimitas operatur magnum in virtutibus, et est velut ornamentum aliis virtutibus. Sed hoc maxime videtur pertinere ad principalitatem virtutis. Ergo magnanimitas videtur esse virtus cardinalis. Inconvenienter igitur annumerantur prædictæ quatuor virtutes cardinales.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, super illud Lucæ, cap. VI, 20 : *Beati pauperes* spiritu : « Scimus virtutes esse quatuor cardinales : temperantiam, justitiam, prudentiam, fortitudinem. »

Respondeo dicendum quod cardinalis a cardine dicitur; in quo ostium vertitur, secundum illud Proverb. XXVI, 14 : *Sicut ostium vertitur in cardine suo, ita piger in lectulo suo;* unde virtutes cardinales dicuntur in quibus fundatur vita humana, per quam ostium introitur; vita autem humana est quæ est homini proportionata. In hoc homine autem invenitur primo quidem [1] natura sensitiva, in qua convenit cum brutis; ratio practica, quæ est homini propria secundum suum gradum; et intellectus speculativus, qui non perfecte in homine invenitur sicut invenitur in Angelis, sed secundum quamdam participationem animæ. Ideo vita contemplativa non est proprie humana, sed superhumana; vita autem voluptuosa, quæ inhæret sensibilibus bonis, non est humana, sed bestialis. Vita ergo proprie humana, est vita activa, quæ consistit in exercitio virtutum moralium; et ideo proprie virtutes cardinales dicuntur in quibus quodammodo vertitur et fundatur vita moralis, sicut in quibusdam principiis talis vitæ: propter quod et hujusmodi virtutes principales dicuntur.

Considerandum est autem, quod de ratione actus virtuosi quatuor existunt. Quorum unum est, ut substantia ipsius actus sit in se modificata; et ex hoc actus dicitur bonus, quasi circa debitam materiam existens, vel debitis circumstantiis vestitus. Secundum autem est, ut actus sit debito modo se habens ad subjectum, ex quo firmiter subjecto inhæreat. Tertium autem est, ut actus sit debito modo proportionatus ad aliquid extrinsecum sicut ad finem. Et hæc quidem tria sunt ex parte ejus quod per rationem dirigitur. Quartum autem ex parte ipsius rationis dirigentis, scilicet cognitio. Et hæc quatuor Philosophus tangit in II *Ethic.*, IV, cap. III, ubi dicit, quod non sufficit ad virtutem quod aliqua sint juste vel temperate comparata, quod pertinet ad modificationem actus. Sed alia tria requiruntur ex parte operantis. Primum quidem, ut sit sciens; quod pertinet ad cognitionem dirigentem. Deinde, quod sit eligens et reeligens propter hoc, idest propter debitum finem; quod pertinet ad rectitudinem actus in ordine ad aliquid extrinsecum. Tertium est, si firme et immobiliter adhæreat et operetur. Hæc igitur quatuor, scilicet cognitio dirigens, rectitudo, firmitas et moderatio, etsi in omnibus virtuosis actibus requirantur; singula tamen horum principalitatem quamdam habent in specialibus quibusdam materiis et actibus. Ex parte cognitionis practicæ tria requiruntur. Quorum primum est consilium : secundum est judicium de consiliatis; sicut etiam in ratione speculativa invenitur inventio vel inquisitio, et judicium. Sed quia intellectus practicus præcipit fugere vel prosequi, quod non facit speculativus intellectus, ut dicitur in III *De anima*, com. XLVI, ideo tertio ad rationem practicam pertinet præmeditari de agendis; et hoc est præcipuum ad quod alia duo ordinantur. Circa primum autem perficitur homo per virtutem eubuliæ, quæ est bene consiliativa. Circa secundum autem perficitur homo per synesim et gnomen, quibus homo fit bene judicativus, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. X et XI. Sed per prudentiam fit ratio bene præceptiva, ut ibidem dicitur. Unde manifestum est quod ad prudentiam pertinet id quod est præcipuum in cognitione dirigente; et ideo ex hac parte ponitur « prudentia » virtus cardinalis. Similiter rectitudo actus per comparationem ad aliquid extrinsecum, habet quidem rationem boni et laudabilis etiam in his quæ pertinent ad unum secundum se ipsum; sed maxime laudatur in his quæ sunt ad alterum; quando scilicet homo actum suum rectificat non solum in his quæ ad ipsum pertinent, sed etiam in his in quibus cum aliis communicat. Dicit enim Philosophus in V *Ethic.*, cap. I, inter med. et fin., quod multi in propriis qui-

[1] Al. : « vita autem humana, quæ est homini proportionata, in hoc homine invenitur. Primo quidem etc. »

dem virtute uti possunt; in his autem quæ sunt ad alterum, non possunt; et ideo « justitia » ex hac parte ponitur virtus principalis, per quam homo debito modo coaptatur et adæquatur aliis, cum quibus communicare habet ; unde et vulgariter dicuntur justa illa quæ sunt debito modo coaptata. Moderatio autem, sive refrenatio, ibi præcipue laudem habet et rationem boni, ubi præcipue passio impellit, quam ratio refrenare debet, ut ad medium virtutis perveniatur. Impellit autem passio maxime ad prosequendas delectationes maximas, quæ sunt delectationes tactus ; et ideo ex parte ponitur cardinalis virtus « temperantia, » quæ reprimit concupiscentias delectabilium secundum tactum. Firmitas autem præcipue laudem habet et rationem boni in illis in quibus passio maxime movet ad fugam ; et hoc præcipue est in maximis periculis, quæ sunt pericula mortis ; et ideo ex hac parte « fortitudo » ponitur virtus cardinalis, per quam homo circa mortis pericula intrepide se habet. Harum autem quatuor virtutum « prudentia » quidem est in ratione, « justitia » autem est in voluntate, « fortitudo » autem in irascibili, « temperantia » autem in concupiscibili ; quæ solæ potentiæ possunt esse principia actus humani, idest voluntarii. Unde patet ratio virtutum cardinalium, tum ex parte modorum virtutis, quæ sunt quasi rationes formales, tum etiam ex parte materiæ, tum etiam ex parte subjecti.

Ad primum ergo dicendum quod de prædictis quatuor virtutibus cardinalibus aliqui dupliciter loquuntur. Quidam enim utuntur prædictis quatuor nominibus ad significandum generales modos virtutum, puta omnem cognitionem dirigentem vocantes prudentiam ; omnem rectitudinem adæquantem actus humanos vocantes justitiam ; omnem moderationem refrenantem appetitum hominis a temporalibus bonis vocantes temperantiam : omnem firmitatem animi stabilientem hominem in bono contra insultum quorumcumque malorum, fortitudinem appellantes. Et ita videtur uti his nominibus Augustinus in lib. *De moribus Eccles.*, cap. LI et seq. ; et secundum hoc potest intelligi prædictum verbum Gregorii : quia una harum conditionum ad veram virtutis rationem non sufficit, nisi omnes prædictæ conditiones concurrant. Secundum hoc ergo prædicta quatuor dicuntur quatuor virtutes, non propter diversas species habituum quæ attenduntur secundum diversa objecta, sed secundum diversas rationes formales. Alii vero, sicut Aristoteles in lib. *Ethic.* II, cap. VII, et III, cap. V, loquuntur de prædictis quatuor virtutibus secundum quod sunt speciales virtutes determinatæ ad proprias materias ; et secundum hoc etiam potest verificari dictum Gregorii : per modum enim cujusdam redundantiæ, prædictæ virtutes sunt circa illas materias in quibus potissime commendantur prædictæ generales quatuor virtutis conditiones. Unde secundum hoc fortitudo temperans est, et temperantia fortis : quia qui potest refrenare appetitum suum ne consequatur concupiscentias delectationum, quod pertinet ad temperantiam ; multo magis poterit refrenare modum audaciæ in periculis : et similiter qui potest stare firmus contra pericula mortis, multo magis potest stare firmus contra illecebras voluptatum. Et secundum hoc, id quod est principaliter temperantiæ, transit ad fortitudinem, et e converso ; et eadem ratio est in aliis.

Ad secundum dicendum quod in fine appetitus hominis quiescit ; et ideo virtutum theologicarum, quæ sunt circa finem ultimum, principalitas non comparatur cardini, qui movetur ; sed magis fundamento et radici, quæ sunt stantia et quiescentia, secundum illud ad Ephes. III, 17 : *In caritate radicati et fundati.*

Ad tertium dicendum quod secundum Philosophum in VI *Ethic.*, cap. V, prudentia est recta ratio agibilium. Agibilia autem dicuntur moralia opera ; ut ex his quæ ibi dicuntur, apparet ; et ideo prudentia convenit cum moralibus virtutibus quantum ad sui materiam ; et propter hoc connumeratur eis, licet quantum ad suam essentiam vel subjectum sit intellectualis.

Ad quartum dicendum quod sapientia, ex hoc ipso quod non est circa humana, sed circa divina, non communicat cum virtutibus moralibus in materia ; unde non connumeratur virtutibus moralibus, ut simul cum eis dicatur cardinalis virtus : quia ipsa ratio cardinis repugnat contemplationi, quia non est sicut ostium, quo intratur ad aliquid aliud ; sed magis actio moralis est ostium, per quod ad contemplationem sapientiæ intratur.

Ad quintum dicendum quod si prædictæ quatuor virtutes accipiantur secundum quod significant generales conditio-

nes virtutum, secundum hoc omnes virtutes speciales de quibus Philosophus tractat in lib. *Ethic.*, ubi supra, reducuntur ad has quatuor virtutes sicut species ad genus. Si vero accipiantur secundum quod sunt speciales virtutes circa quasdam materias principales; sic aliæ reducuntur ad eas sicut secundarium ad principale, ut eutrapelia, quæ moderatur delectationem ludi, potest reduci ad temperantiam, quæ moderatur delectationes tactus; unde et Tullius in II *Rhetoricæ*, lib. II *De invent.* ante finem libri, ponit alias virtutes esse partes harum quatuor. Quod potest intelligi dupliciter : uno modo quod sint partes subjectivæ secundum primum modum sumendi has virtutes; alio modo quod sint partes potentiales, si sumantur secundo modo virtutes prædictæ; sic sensus [1] est pars potentialis, quia non nominat totam virtutem animæ, sed aliquid ejus.

Ad sextum dicendum quod non est de ratione temperantiæ quod omnes pravas concupiscentias excludat; sed quod temperatus non patiatur aliquas tales concupiscentias vehementes et fortes, sicut patiuntur illi qui non studuerunt concupiscentias refrenare. Paulus igitur patiebatur concupiscentias inordinatas propter fomitis corruptionem; non tamen fortes neque vehementes, quia studebat eas reprimere castigando corpus suum, et in servitutem redigendo; unde vere temperatus erat.

Ad septimum dicendum quod justitia, per quam ordinamur ad alterum, non est circa passiones proprias; sed circa operationes quibus communicamus cum aliis, sicut sunt emptio et venditio, et alia hujusmodi : temperantia autem et fortitudo sunt circa proprias passiones; et ideo, sicut in homine est una vis appetitiva sine passione, idest voluntas; duæ autem cum passione, idest concupiscibilis et irascibilis : ita est una virtus cardinalis ordinans ad proximum, duæ autem ordinantes hominem ad se ipsum.

Ad octavum dicendum quod caritas dicitur omnis virtus non essentialiter, sed causaliter; quia scilicet caritas est mater omnium virtutum. Semper autem effectus magis multiplicatur quam causa; et ideo oportet aliarum virtutum esse majorem multiplicitatem quam caritatis.

Ad nonum dicendum quod diversa ratio receptionis potest esse vel ex parte materiæ, quæ receptiva est formæ; et talis diversitas facit diversitatem generis : vel ex parte formæ, quæ diversimode receptibilis est in materia; et talis diversitas facit diversitatem speciei; et ita est in proposito.

Ad decimum dicendum quod virtutes morales attingunt rationem sicut regulam proximam, Deum autem sicut regulam primam. Res autem specificantur secundum propria et proxima principia, non secundum principia prima.

Ad undecimum dicendum quod principalis pars hominis est pars rationalis. Sed rationale est duplex : scilicet per essentiam et per participationem; et sicut ipsa ratio est principalior quam vires participantes ratione, ita etiam prudentia est principalior quam aliæ virtutes.

Ad duodecimum dicendum quod virtutes cardinales dicuntur principaliores omnibus aliis, non quia sunt omnibus aliis perfectiores; sed quia in eis principalius versatur humana vita, et super eas aliæ virtutes fundantur. Manifestum est autem quod humana vita magis versatur circa justitiam quam circa liberalitatem : utimur enim [2] justitia ad omnes, liberalitate autem ad paucos : ipsa autem liberalitas supra justitiam fundatur : non enim esset liberalis donatio, nisi aliquis daret de suo; per justitiam autem distinguuntur propria ab alienis.

Ad decimumtertium dicendum quod humilitas firmat omnes virtutes indirecte, removendo quæ bonis virtutem operibus insidiantur, ut pereant; sed in virtutibus firmantur aliæ virtutes directe.

Ad decimumquartum dicendum quod patientia includitur in fortitudine : nam fortis habet id quod est patientis, ut scilicet non conturbetur ex imminentibus malis; et etiam addit amplius, ut scilicet in mala imminentia exiliat secundum quod oportet.

Ad decimumquintum dicendum quod ex hoc ipso quod magnanimitas est ornatus aliarum virtutem manifestatur quod alias virtutes præsupponit, in quibus fundatur; et ex hoc apparet quod aliæ sunt magis principales quam ipsa.

[1] Al. : « sicut sensus, « item » sic enim sensus. »

[2] Al. : « autem. »

ARTICULUS II.

Utrum virtutes sint connexæ ; ut qui habet unam habeat omnes. — I-II, qu. LXV. art. I.

Secundo quæritur, utrum virtutes sint connexæ ; ut qui habet unam, habeat omnes. Et videtur quod non. Dicit enim Beda *Supra Lucam*, quod sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam extollantur de virtutibus quas habent. Ergo quasdam habent, et quas dam non habent ; non ergo virtutes sunt connexæ.

2. Præterea, homo post pœnitentiam est in statu caritatis : de his autem patitur difficultatem operandi propter consuetudinem præcedentem, ut dicit Augustinus contra Julianum ; et sic hujusmodi difficultas videtur provenire ex habitu contrario virtuti, per malam consuetudinem acquisitam, cum quo non potest simul esse virtus ei contraria. Ergo aliquis potest habere unam virtutem, scilicet caritatem, et carebit aliis.

3. Præterea, in omnibus baptizatis caritas invenitur. Sed quidam baptizati non habent prudentiam, ut patet maxime in morionibus et phræneticis, qui non possunt esse prudentes, secundum Philosophum ; et etiam in quibusdam adultis simplicibus, qui non bene videntur esse prudentes, cum non sint bene consiliativi, quod est opus prudentiæ. Non ergo qui habet unam virtutem, scilicet caritatem, habet omnes alias.

4. Præterea, secundum Philosophum in VI *Ethic.*, cap. V, prudentia est recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium. Sed homo potest habere rectam rationem circa unum genus factibilium, puta circa fabrilia, et non habebit rectam rationem circa alia [1] artificialia. Ergo etiam potest habere prudentiam circa unum genus agibilium, puta circa justa, et non habebit circa aliud genus, puta circa fortia ; et ita poterit habere unam virtutem absque alia.

5. Præterea, Philosophus dicit in IV *Eth.*, cap. II, non procul a princ., quod non omnis liberalis est magnificus ; et tamen utrumque est virtus, scilicet liberalitas et magnificentia ; et similiter dicit, quod aliqui sunt moderati, non tamen magnanimi. Non ergo quicumque habet unam virtutem, habet omnes.

6. Præterea, Apostolus dicit, I Corinth. XII, 4: *Divisiones gratiarum sunt;* et postea subdit : *Alii datur per spiritum sermo scientiæ*, quæ sunt intellectuales virtutes, *alii fides*, quæ est virtus theologica. Ergo aliquis habet unam virtutem, et non habet aliam.

7. Præterea, virginitas est quædam virtus, ut Cyprianus dicit. Sed multi habent alias virtutes qui non habent virginitatem. Ergo non quicumque habet unam virtutem, habet omnes.

8. Præterea, Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. VII, a med., quod Anaxagoram [2] et Thaletem sapientes quidem dicimus, non autem prudentes. Sed sapientia et prudentia sunt quædam virtutes intellectuales. Ergo aliquis potest habere unam virtutem sine aliis.

9. Præterea, Philosophus in eodem lib. cap. XIII, dicit quod quidam habent inclinationem ad unam virtutem, et non ad aliam. Potest ergo contingere quod aliquis exercitetur in actibus unius virtutis, et non in actibus alterius. Sed ex exercitio actuum acquiruntur quædam virtutes, ut patet per Philosophum in II *Ethic.*, cap I et II. Ergo, saltem virtutes acquisitæ non sunt connexæ.

10. Præterea, virtus etsi secundum aptitudinem sit annexa ; tamen secundum esse perfectum non est annexa, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. I, clarius a VI ad XIII. Manifestum est etiam quod non est a fortuna ; quia quæ sunt a fortuna, sunt præter electionem. Relinquitur ergo quod virtus acquiratur [3] in nobis vel a proposito, vel a Deo [4]. Sed a proposito , ut videtur , potest acquiri una virtus sine alia : quia unus potest habere intentionem ad acquirendum unam virtutem, et non aliam. Similiter etiam et a Deo: quia aliquis potest petere a Deo unam virtutem, et non aliam. Ergo omnibus modis una virtus potest esse sine alia.

11. Præterea, finis in moralibus comparatur ad actus virtutum in moralibus sicut in demonstrativis principia ad conclusiones. Sed homo potest habere unam conclusionem sine alia. Ergo potest habere unam virtutem sine alia.

12. Præterea, Augustinus dicit in qua-

[1] Al. : « puta circa alia. »
[2] Al. : « Anaxagoram quidem. »
[3] Al. : « requiratur. »
[4] Al. : « vel ab alio. »

dam *Epist. de sententia Jacobi* quod non est divina sententia, qua dicitur : Qui habet unam virtutem, habet omnes ; et quod homo potest habere unam virtutem sine alia, puta misericordiam, et non continentiam ; sicut et in membris corporis unum potest esse illuminatum, sive decorum aut sanum, sine alio. Ergo virtutes non sunt connexæ.

13. Præterea, ea quæ sunt connexa ; aut hoc est ratione principii, aut ratione subjecti, aut ratione objecti. Sed non ratione principii, quod est Deus ; quia, secundum hoc, omnia bona quæ sunt a Deo, essent connexa ; nec etiam ratione subjecti, quod est anima, quia secundum hoc omnes non essent connexæ; nec iterum ratione objecti, quia per objecta distinguuntur : non est autem idem principium distinctionis et connexionis. Ergo, etc.

14. Præterea, intellectuales virtutes non habent connexionem cum moralibus ; sicut patet maxime de intellectu principiorum, qui potest haberi sine moralibus virtutibus. Sed prudentia est virtus intellectualis, quæ ponitur una cardinalium. Ergo non habet connexionem cum aliis cardinalibus, quæ sunt virtutes morales.

15. Præterea, in patria non erit fides et spes; sed tantum erit ibi caritas. Ergo etiam in statu perfectissimo virtutes non erunt connexæ.

16. Præterea, Angeli [1], in quibus non sunt virtutes sensitivæ, et similiter animæ separatæ, habent caritatem et justitiam, quæ est perpetua et immortalis; non autem habent temperantiam et fortitudinem, quia hæ virtutes sunt irrationabilium partium, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. x in princ. Ergo virtutes non sunt connexæ.

17. Præterea, sicut sunt virtutes quædam animæ, sunt etiam quædam virtutes corporales. Sed in virtutibus corporalibus non est connexio, quia aliquis habet visum qui non habet auditum. Ergo neque etiam in virtutibus animæ.

18. Præterea, dicit Gregorius *Super Ezechielem*, homil. xv, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 959, quod nemo repente fit summus ; et in Psalm. LXXXIII, 8, dicitur quod *ibunt de virtute in virtutem*. Non ergo simul acquirit homo virtutes, sed successive ; et ita virtutes non sunt connexæ.

Sed contra est quod Ambrosius dicit *Super Luc.*, lib. V, cap. xxv, paulo a princ., et lib. I *De officiis*, cap. I, cir. med. : « Connexæ sunt et concatenatæ ; ut qui unam habuerit, omnes habere videatur. »

Præterea, Gregorius dicit, XXII *Mor.* cap. I, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 212, quod si una virtus sine alia habeatur ; aut virtus [2] non est, aut perfecta non est. Sed perfectio est de ratione virtutis : virtus enim est perfectio quædam, ut dicitur in XII *Physic.*, com. XVII et XVIII. Ergo virtutes sunt connexæ.

Præterea, super illud Ezech. I, 11 : *Duæ pennæ singulorum jungebantur*, etc *Glossa* ordin. ex Hier. dicit, quod virtutes sunt conjunctæ « ut qui una caruerit, alia careat [3]. »

Respondeo dicendum quod de virtutibus dupliciter possumus loqui : uno modo de virtutibus perfectis ; alio modo de virtutibus imperfectis. Perfectæ quidem virtutes connexæ sibi sunt ; imperfectæ autem virtutes non sunt ex necessitate connexæ.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod cum virtus sit quæ hominem bonum facit, et opus ejus bonum reddit ; illa est virtus perfecta quæ perfecte opus hominis bonum reddit, et ipsum bonum facit; illa autem est imperfecta, quæ hominem et opus ejus reddit bonum non simpliciter, sed quantum ad aliquid. Bonum autem simpliciter in actibus humanis invenitur per hoc quod pertingitur ad regulam humanorum actuum ; quæ quidem est una quasi homogenea et propria homini, scilicet ratio recta ; alia autem est sicut prima mensura transcendens, quod est Deus. Ad rationem autem rectam attingit homo per prudentiam, quæ est recta ratio agibilium, ut Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap v. Ad Deum autem attingit homo per caritatem, secundum illud I Joan. IV, 16 : *Qui manet in caritate in Deo manet, et Deus in eo.* Sic igitur est triplex gradus virtutum. Sunt enim quædam virtutes omnino imperfectæ, quæ sine prudentia existunt, non attingentes rationem rectam ; sicut sunt inclinationes quas aliqui habent ad aliqua virtutum opera etiam ab ipsa nativitate, secundum illud Job XXXI, 18 : *Ab infantia crevit mecum mise-*

[1] Al. : « in Angelis. »
[2] « Una virtus sine aliis, aut omnino nulla est, aut imperfecta. »
[3] *Glossa* ordin. ex Hier. super illud Ezech. : *Extentæ desuper* etc. : « ut qui una caruerit, omnibus careat. »

ratio, et de utero egressa est mecum. Hujusmodi autem inclinationes non simul insunt omnibus ; sed quidam habent inclinationem ad unum, quidam ad aliud. Hæ autem inclinationes non habent rationem virtutis ; quia virtute nullus male utitur, secundum Augustinum, lib. I *Retract.* cap. IX ; hujusmodi autem inclinationibus potest aliquis male uti et nocive, si sine discretione utatur ; sicut equus, si visu careret tanto fortius impingeret, quanto fortius curreret. Unde Gregorius dicit in XXII *Moral.*, cap. I a med., ubi supra col. 212, quod « ceteræ virtutes[1], nisi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt ; » unde ibi inclinationes quæ sunt sine prudentia, non habent perfecte rationem virtutis. Secundus autem gradus virtutum est illarum quæ attingunt rationem rectam, non tamen attingunt ad ipsum Deum per caritatem. Hæ quidem aliqualiter sunt perfectæ per comparationem ad bonum humanum ; non tamen sunt simpliciter perfectæ, quia non attingunt ad primam regulam, quæ est ultimus finis, ut Augustinus dicit *Contra Julianum* ; unde et deficiunt a vera ratione virtutis ; sicut et morales inclinationes absque prudentia deficiunt a vera ratione ratione virtutis. Tertius gradus est virtutum simpliciter perfectarum quæ sunt simul cum caritate ; hæ enim virtutes faciunt actum hominis simpliciter bonum, quasi attingentem usque ad ultimum finem.

Est autem considerandum ulterius, quod, sicut virtutes morales esse non possunt absque prudentia, ratione jam dicta ; ita nec prudentia potest esse sine virtutibus moralibus ; est enim prudentia recta ratio agibilium. Ad ipsam autem rectam rationem in quolibet genere requiritur quod aliquis habeat æstimationem et judicium de principiis, ex quibus ratio illa procedit ; sicut in geometricalibus non potest aliquis habere æstimationem rectam, nisi habeat rectam rationem circa principia geometricalia. Principia autem agibilium sunt fines ; ex his enim sumitur ratio agendorum. De fine autem habet aliquis rectam existimationem per habitum virtutis moralis ; quia, ut Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. V a med., qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei ; sicut virtuoso videtur appetibile, ut finis, bonum quod est secundum virtutem ; et vitioso illud quod pertinet ad illud vitium : et est simile de gustu infecto et sano. Unde necesse est quod quicumque habet prudentiam, habeat etiam virtutes morales ; similiter etiam quicumque habet caritatem, oportet quod habeat omnes alias virtutes. Caritas enim est in homine ex infusione divina, secundum illud Rom. V, 5 : *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Deus autem ad quæcumque dat inclinationem, dat etiam formas aliquas, quæ sunt principia operationum et motuum, ad quos res inclinatur a Deo ; sicut igni dat levitatem, per quam prompte et faciliter sursum tendit ; unde, ut dicitur Sap. VIII, 1, *disponit omnia suaviter.* Oportet igitur quod similiter cum caritate infundantur habituales formæ expedite producentes actus ad quos caritas inclinat. Inclinat autem caritas ad omnes actus virtutum ; quia, cum sit circa finem ultimum, importat omnes actus virtutum. Quælibet enim ars vel virtus ad quam pertinet finis, imperat his quæ sunt circa finem ; sicut militaris equestri, et equestris frenorum factrici, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. I et II ; unde secundum decentiam divinæ sapientiæ et bonitatis ad caritatem, simul habitus omnium virtutum infunduntur ; et ideo dicitur I ad Corinth. XIII, 4 : *Caritas patiens est, benigna est*, etc.

Sic ergo, si accipiamus virtutes simpliciter perfectas, connectuntur propter caritatem ; quia nulla virtus talis sine caritate haberi potest : et caritate habita omnes habentur. Si autem accipiamus virtutes perfectas in secundo gradu, respectu boni humani, sic connectuntur per prudentiam ; quia sine prudentia nulla virtus moralis esse potest ; nec prudentia haberi potest, si cui deficiat moralis virtus. Si tamen accipiamus quatuor cardinales virtutes, secundum quod important quasdam generales conditiones virtutum ; secundum hoc habent connexionem, ex hoc quod non sufficit ad aliquem actum virtutis quod adsit una harum conditionum, nisi omnes adsint ; et secundum hoc videtur assignare causas connexionis Gregorius, XXII *Moralium.*

Ad primum ergo dicendum quod prop-

[1] Loquitur Gregorius de necessaria connexione virtutum.

ter inclinationem quæ est ex natura, vel ex aliquo dono gratiæ, quam habet aliquis magis ad opus unius virtutis quam alterius, contingit quod aliquis promptior est ad actum unius virtutis quam alterius; et secundum hoc dicuntur sancti aliquas virtutes habere, ad quarum actus magis sunt prompti; et aliquas non habere, ad quas sunt minus prompti.

Ad secundum dicendum quod cum habitus secundum se facit prompte et delectabiliter operari, potest tamen hoc impediri per aliquid superveniens; sicut habens habitum scientiæ interdum impeditur ad ejus usum per somnolentiam vel ebrietatem, vel aliquid hujusmodi. Sic ergo iste qui pœnitet, consequitur cum gratia gratum faciente, caritatem, et omnes alios habitus virtutum; sed propter dispositiones ex actibus priorum peccatorum relictas [1] patitur difficultatem in executione virtutum quas habitualiter recipit; quod quidem non contingit in virtutibus acquisitis per exercitium actuum; per quos simul et contrariæ dispositiones tolluntur, et habitus virtutum generantur.

Ad tertium dicendum quod ille qui baptizatur, simul cum caritate recipit et prudentiam, et omnes alias virtutes; sed de necessitate prudentiæ non est ut homo sit bene consiliativus in omnibus, puta in mercationibus et rebus bellicis, et hujusmodi; sed in his quæ sunt necessaria ad salutem; quod non deest omnibus in gratia existentibus, quantumcumque sint simplices, secundum illud I Joan. III, 27: *Unctio docebit* vos de omnibus*; nisi forte in aliquibus baptizatis impediatur actus prudentiæ propter corporalem defectum vel ætatis, sicut in pueris, vel pravæ dispositionis, sicut in morionibus et phræneticis.

* *Docet.*

Ad quartum dicendum quod artificialia diversorum generum habent principia omnino disparata: et ideo nihil prohibet habere artem circa unum genus eorum, et non circa aliud. Sed principia moralium sunt ordinata ad invicem, ita quod per defectum unius sequeretur etiam defectus in aliis; puta, si quis deficeret ab hoc principio quod est concupiscentias non esse sequendas, quod pertinet ad concupiscentiam, sequeretur interdum quod sequendo concupiscentias faceret injuriam, et sic violaretur justitia; sicut etiam in una et eadem arte vel scientia, puta in geometria, error unius principii inducit errorem in totam scientiam. Et inde est quod non potest esse aliquis sufficienter prudens circa materiam unius virtutis, nisi sit prudens circa omnes.

Ad quintum dicendum quod potest dici quod contingit esse aliquem liberalem, sed non magnificum quantum ad actus; quia aliquis parum habens potest in usu ejus quod habet exercere actus liberalitatis, non autem magnificentiæ; quamvis aliquis habeat habitum, per quem etiam magnificentiæ actum exerceret, si materia adesset. Et similiter dicendum est de moderantia et magnanimitate. Ista responsio tenenda est omnino in virtutibus infusis. In virtutibus etiam acquisitis per actum, potest dici, quod ille qui acquisivit habitum liberalitatis in usu parvæ substantiæ, nondum acquisito habitu magnificentiæ, sed habito liberalitatis actu, est in proxima dispositione ut acquirat habitum magnificentiæ per modicum actum. Quia igitur in propinquo est ut habeatur, idem videtur ac si haberetur; quia quod parum deest, quasi nihil deesse videtur, ut dicitur in II *Physic.*, com. LVI.

Ad sextum dicendum quod sapientia et scientia non accipiuntur in illis verbis Apostoli neque secundum quod sunt virtutes intellectuales, quæ tamen connexionem non habent, ut infra dicetur; neque secundum quod sunt dona Spiritus sancti, quæ connexionem habent secundum caritatem; sed secundum quod sunt gratiæ gratis datæ; prout scilicet aliquis abundat scientia et sapientia, ut possit ædificare alios ad finem et Dei cognitionem, et contradicentes arguere; unde et Apostolus non dicit: Alii datur sapientia, alii scientia; sed *alii datur sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ*, I Cor. XII, 8; unde Augustinus dicit in XIV *De Trinit.*, cap. I, circa finem, quod « hujusmodi scientia non pollent fideles plurimi, quamvis ipsa fide polleant [2]. » Fides etiam non accipitur ibi pro fide informi, ut quidam dicunt, quia donum fidei commune est omnibus; sed accipitur pro quadam fidei constantia, seu certitudine, quæ interdum abundat etiam in peccatoribus.

Ad septimum dicendum quod virginitas secundum quosdam non nominat vir-

[1] Al.: « teneritas. »

[2] « Qua scientia non pollent... quamvis polleant ipsa fide plurimum. »

tutem, sed quemdam perfectiorem statum virtutis. Non autem oportet quod quicumque habet virtutem, habeat eam secundum gradum perfectum. Et ideo sine virginitate castitas et aliæ virtutes haberi possunt. Vel, si detur quod virginitas sit virtus, hoc erit secundum quod importat habitum mentis, ex quod aliquis eligit virginitatem conservare propter Christum ; et hic quidem habitus esse potest etiam in his qui carnis integritate carent; sicut et habitus magnificentiæ potest esse sine magnitudine divitiarum.

Ad octavum dicendum quod virtutes intellectuales non sunt connexæ in invicem ; et hoc propter tria. Primo quidem, quia quæ sunt circa rerum diversa genera non sunt coordinata ad invicem, sicut et de artibus dictum est, in solut. ad IV arg. Secundo, quia in scientiis non convertibiliter se habent principia et conclusiones ; ita scilicet quod quicumque habet principia, habeat conclusiones; sicut in moralibus dictum est. Tertio, quia virtus intellectualis non habet respectum ad caritatem [1], per quam ordinatur homo ad ultimum finem. Et ideo hujusmodi virtutes ordinantur ad aliqua particularia bona; puta geometria ad dimetiendum circa abstracta quædam ; Physica circa mobilia, et sic de aliis. Unde eadem ratione non sunt connexæ qua nec virtutes imperfectæ, ut supra, in corp. art., dictum est.

Ad nonum dicendum quod quædam virtutes sunt quæ ordinant hominem in his quæ occurrunt in vita humana : sicut temperantia, justitia, mansuetudo et hujusmodi ; et in talibus necesse est quod homo, dum exercitatur in actu hujus virtutis, vel simul etiam exerceatur in actibus aliarum virtutum, et tunc acquiret omnes habitus virtutum simul ; vel oportet quod bene se habeat in uno et male in aliis ; et tunc acquiret habitum contrarium alteri virtuti, et per consequens corruptionem prudentiæ, sine qua nec dispositio, quam acquisivit per actus alicujus virtutis, habet proprie rationem virtutis, ut supra, in corp. art., dictum est. Hujusmodi autem habitibus acquisitis circa ea quæ communiter in vita occurrunt, virtualiter jam habentur quasi in propinqua dispositione si qui alii habitus virtutum sunt, quorum actus occurrant frequenter in conversatione humana ; sicut de magnificentia et magnanimitate dictum est, in solut. ad V argum.

Ad decimum dicendum quod virtutes acquisitæ causantur a proposito ; et necesse est quod simul causentur in homine qui sibi proponit acquirere unam virtutem ; et non acquiret, nisi simul acquirat prudentiam, cum qua omnes habentur, ut dictum est in corp. art. Virtutes autem infusæ causantur immediate a Deo, quæ etiam causantur ex caritate, sicut ex communi radice, ut dictum est in corp. art.

Ad undecimum dicendum quod in scientiis speculativis non se habent principia convertibiliter ad conclusiones, sicut accidit in moralibus, ut dictum est, in corp. art. ; et ideo qui habet unam conclusionem, non necesse est quod habeat aliam. Esset autem necesse, si oporteret, quod quicumque habet principia, haberet conclusiones, sicut est in proposito.

Ad duodecimum dicendum quod Augustinus loquitur ibi de virtutibus imperfectis, quæ sunt dispositiones quædam ad ad actus virtutum ; unde et ipsemet probat in VI *De Trinitate*, cap. VI, connexionem.

Ad decimumtertium dicendum quod virtutes habent connexionem ratione principii proximi, idest sui generis, quod est prudentia vel caritas ; non autem ratione principii remoti et communis, quod est Deus.

Ad decimumquartum dicendum quod prudentia specialiter inter virtutes intellectuales habet connexionem cum virtutibus moralibus ratione materiæ circa quam est ; est enim circa mobilia.

Ad decimumquintum dicendum quod in patria, deficiente spe et fide, succedent quædam perfectiora, scilicet visio et comprehensio, quæ connectentur caritati.

Ad decimumsextum dicendum quod in Angelis et animabus separatis non est temperantia et fortitudo ad hos actus ad quos sunt in hac vita, scilicet ad moderandum passiones sensibilis partis ; sed ad quosdam alios actus, ut patet per Augustinum in XIV *De Trinitate*, cap. IX.

Ad decimumseptimum dicendum quod potentiæ animæ non se habent convertibiliter cum essentia ; quamvis enim nulla potentia animæ possit esse sine essentia, tamen essentia animæ potest esse sine quibusdam potentiis ; puta sine visu et

[1] Al. : « ad utilitatem. »

auditu, propter corruptionem organorum quorum hujusmodi potentiæ proprie sunt actus.

Ad decimumoctavum dicendum quod non propter hoc homo est summus, quod habet omnes virtutes; sed propter hoc quod habet eas in summo.

ARTICULUS III.

Utrum omnes virtutes in homine sint æquales. — I-II, quæst. LXVI, art. II.

Tertio quæritur utrum omnes virtutes in homine sint æquales. Et videtur quod non. Dicitur enim I ad Cor. XIII, 13 : *Nunc autem manent fides, spes et caritas, tria hæc; major autem horum est caritas.* Sed majoritas excludit æqualitatem. Ergo virtutes in uno homine non sunt æquales.

2. Sed dicendum quod caritas est major secundum actum, sed non secundum habitum. — Sed contra, Augustinus dicit in lib. *De Trinit.* VI, cap. VIII, quod « in his quæ non mole magna sunt [1], idem est esse majus quod melius. » Sed habitus caritatis est melior quam habitus aliarum virtutum, quia magis attingit ad Deum, secundum illud I Joan. IV, 16 : *Qui manet in caritate, in Deo manet.* Ergo caritas secundum habitum major est quam aliæ virtutes.

3. Præterea, perfectio præcedit suum perfectibile. Sed caritas est perfectio aliarum virtutum, secundum illud Colos. III, 14 : *Super omnia autem hæc caritatem habete, quod est vinculum perfectionis* : et I ad Tim. I, 5, dicitur : *Finis autem præcepti caritas.* Ergo est major aliis virtutibus.

4. Præterea, illud quod nihil imperfectionis habet annexum, est perfectius et majus ; quia albius est quod est nigro impermixtius. Sed habitus caritatis nihil habet imperfectionis admixtum; quia fides est de non apparentibus, et spes de non habitis. Ergo caritas, etiam secundum habitum, est perfectior et major quam fides et spes. *

5. Præterea, Augustinus dicit in XIX *De civitate Dei*, cap. XXV circa med. : « Virtutes, nisi ad Deum referantur, vitia sunt [2]. » Ex quo potest accipi, quod ratio virtutis perficitur ex ordine ad Deum. Sed caritas propinquius ordinat hominem ad Deum quam aliæ virtutes ; quia unit hominem Deo, secundum illud I ad Cor. VI, 17 : *Qui adhæret Deo* *, *unus spiritus est.* * Dom

Ergo caritas est major virtus quam aliæ.

6. Præterea, virtutes infusæ originem habent ex gratia, quæ est earum perfectio. Sed caritas perfectius participat gratiam quam aliæ virtutes : gratia enim et caritas inseparabiliter se concomitantur ; fides autem et spes possunt esse sine gratia. Ergo caritas est major aliis virtutibus ; non ergo omnes virtutes sunt æquales.

7. Præterea, Bernardus dicit in I *De consideratione*, post medium libri, quod prudentia est materia fortitudinis, quia sine prudentia fortitudo præcipitat. Sed id quod est principium et causa alicujus, est majus et potius eo. Ergo prudentia est major fortitudine ; non ergo omnes virtutes sunt æquales.

8. Præterea, Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. I, quod justitia est tota virtus ; aliæ autem virtutes sunt secundum partem. Sed totum est majus parte. Ergo justitia est major aliis virtutibus ; non ergo omnes virtutes sunt æquales.

9. Præterea, Augustinus probat in XI *Super Genes. ad litteram*, cap. VIII, IX, et X, quod si omnia in universo essent æqualia, non essent omnia. Sed virtutes omnes habentur simul, quia sunt connexæ [3], ut supra, art. præced, ostensum est. Non ergo omnes virtutes sunt æquales.

10. Præterea, virtutibus opponuntur vitia. Sed non omnia vitia sunt æqualia. Ergo neque omnes virtutes sunt æquales.

11. Præterea, laus debetur actibus virtutum. Sed quidam magis laudantur de una virtute quam de alia ; unde Cassianus dicit in lib. V *De institutione cœnob.*, cap. IV, *Pat. lat.* t. XLIX, col. 207: « Alius scientiæ floribus exornatur ; alius discretionis ratione robustius communitur ; alter patientiæ gravitate fundatur ; alius humilitatis, alius continentiæ virtute præfertur. » Non ergo omnes virtutes in uno homine sunt æquales.

12. Sed dicendum quod ista inæqualitas est secundum actus, non secundum habitus. — Sed contra, secundum Philosophum in I *Poster.*, ea quæ ad aliquid

[1] « Hoc est majus esse quod est melius esse. »

[2] « Virtutes ad quodlibet adipiscendum vel tenendum retulerit nisi ad Deum, etiam ipsa vitia sunt. »

[3] Al. : « non sunt connexæ. »

sunt, simul intenduntur. Sed habitus secundum propriam rationem dicitur ad actum; est enim habitus quo quis agit cum tempus fuerit, ut Augustinus dicit in lib. *De bono conjugali*, cap. XXI par. a princ. illius. Si ergo actus unius virtutis in aliquo homine est major quam actus alterius, sequitur quod etiam habitus sint inæquales.

13. Præterea, Hugo de S. Victore dicit, quod actus augent habitus. Si ergo actus virtutum sunt inæquales; et habitus virtutum inæquales erunt.

14. Præterea, ita se habet in moralibus habitus virtutis ad actum proprium, sicut in naturalibus forma ad proprium motum vel actionem. Sed in naturalibus, quanto aliquis magis habet de forma, tanto magis habet de operatione vel motu; quia quod est gravius, velocius tendit deorsum; et quod est calidius, magis calefacit. Ergo etiam in moralibus actus virtutum inæquales esse non possunt, nisi habitus virtutum fuerint æquales.

15. Præterea, perfectiones sunt proportionabiles perfectibilibus. Virtutes autem sunt perfectiones potentiarum animæ, quæ sunt inæquales, quia ratio excedit inferiores vires, quibus imperat. Ergo etiam virtutes sunt inæquales.

16. Præterea, Gregorius dicit, XXII *Moral.* cap. XX, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 241 : « Beatus Job incrementa virtutum, quia distincte hominibus superno munere tribui conspexit, gradus vocavit : quoniam per ipsos ascenditur, et ad cœlestia obtinenda venitur. » Sed ubi est incrementum et gradus, non est æqualitas. Ergo virtutes non sunt æquales.

17. Præterea, quæcumque ita se habent quod uno crescente aliud decrescit, oportet quod sint inæqualia. Sed videtur quod caritate crescente, fides decrescat : quia status patriæ, in quo perficietur caritas, opponitur statui viæ, in quo habet locum fides; uno autem oppositorum crescente, alterum decrescit. Ergo caritas et fides non possunt esse æquales; non ergo omnes virtutes sunt æquales.

1. Sed contra, Apocal. XXI, 6, dicitur, quod latera civitatis sunt æqualia; per quæ latera signantur virtutes, secundum *Glossam* [1]. Ergo virtutes sunt æquales.

2. Præterea, dicit Augustinus in VI *De Trinit.*, cap. IV [2] : « Quicumque sunt æquales in fortitudine, æquales sunt in prudentia et temperantia. Si enim dixeris æquales esse istos fortitudine, sed illum præstare prudentia; sequitur quod hujus fortitudo minus prudens sit. Ac per hoc nec fortitudine æquales erunt ; quando » est « illius fortitudo prudentior. Atque ita de ceteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras. » Non autem oporteret eos qui sunt æquales in una virtute, esse æquales in aliis, nisi omnes virtutes in uno homine sint æquales.

3. Præterea, hom. X, lib. II, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1068, Gregorius dicit *Super Ezech.* quod « fides, spes, caritas [3] et operatio sunt æquales. » Ergo pari ratione omnes aliæ virtutes sunt æquales.

4. Præterea, Ezech. XLVI, 21, dicitur : *Mensuræ unius quatuor erant; Glossa :* « quibus proficimus ad virtutem. » Sed quæ sunt unius mensuræ, sunt æqualia. Ergo omnes sunt æquales.

5. Præterea, Damascenus dicit, lib. III *De fid. orth.* cap. XIV, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1046, non procul a fine illius : « Naturales sunt virtutes, et æqualiter insunt omnibus secundum esse accidentis. » Ergo virtutes secundum suum esse accidentis sunt æquales.

6. Præterea, majoris virtutis actui debetur majus præmium. Si ergo in homine esset una virtus major quam alia, sequeretur quod eidem homini deberetur majus et minus præmium; quod est inconveniens.

7. Præterea, si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis sequitur ad magis. Sed ad hoc quod una virtus habeatur, sequitur quod omnes habeantur; quia virtutes sunt connexæ, ut supra, art. præced., dictum est. Ergo ad hoc quod una magis habeatur, sequitur quod omnes magis habeantur; oportet ergo omnes virtutes esse æquales.

Respondeo dicendum quod æquale et inæquale dicuntur secundum quantitatem; unum enim in quantitate æquale

[1] Quatuor principales virtutes per latera signantur secundum *Glossam* ordin., et fides vel longaminitas, charitas, et spes vel contemplatio secundum *Glossam* interlin.

[2] « Quicumque fuerint æquales... æquales sint et prudentia... sequitur ut... »

[3] « Fidem, spem, charitatem atque operationem, quamdiu in hac vita vivimus, æquales sibi esse apud nosmetipsos invenimus. »

dicitur, sicut in qualitate simile, et in substantia idem, ut patet in V *Metaph.*, com. XV et XXVI. Quantitas autem importat rationem mensuræ; quæ primo quidem invenitur in numeris; secundario autem in magnitudinibus; et quodam alio modo in omnibus aliis generibus, ut patet in IX *Metaph.*, com. II. In quolibet enim genere id quod est simplicissimum et perfectissimum est mensura omnium aliorum; ut in coloribus albedo, et in motibus motus diurnus; eo quod unaquæque res tanto perfectior est quanto magis accedit ad primum sui generis principium. Ex quo patet quod perfectio uniuscujusque rei secundum quam attenditur mensuratio ejus, est a primo principio; similiter quantitas ejus; et hoc est quod Augustinus dicit in VI, *De Trinit.*, cap. VIII, quod « in his quæ non mole magna sunt [1], idem est esse melius quod majus. » Cum autem cujuslibet formæ non subsistentis esse consistat in eo quod subjecto vel materiæ inest, dupliciter potest ejus quantitas seu perfectio considerari : uno modo, secundum rationem propriæ speciei; alio modo, secundum esse quod habet in materia seu subjecto. Secundum quidem rationem propriæ speciei, formæ diversarum specierum sunt inæquales; sed formæ unius speciei quædam quidem possunt esse æquales, quædam autem non. Oportet enim principium specificum accipi in aliquo indivisibili. Differentia enim hujusmodi principii speciem variat; et ideo, si in hoc principio esset additio vel subtractio, ex necessitate species variaretur; unde et Philosophus dicit in VIII *Metaph.,* com. X, quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus unitas addita vel subtracta variat speciem. Quædam vero formæ sunt quæ sortiuntur speciem per aliquid suæ essentiæ, sicut omnes formæ absolutæ, sive sint substantiales sive accidentales; et in talibus impossibile est quod in eadem specie secundum hunc modum una forma major alia inveniatur; non enim est una albedo, secundum se considerata, magis albedo quam alia. Quædam vero formæ sunt quæ sortiuntur speciem ex aliquo extrinseco ad quod ordinantur; sicut motus sortitur speciem ex termino; unde unus motus est major alio, secundum propinquitatem vel distantiam a termino : et similiter inveniuntur quædam qualitates quæ sunt dispositiones in ordine ad aliquid; sicut sanitas est quædam commensuratio humorum in ordine ad naturam animalis, quod dicitur sanum; et ideo aliquis gradus commensurationis humorum in leone est sanitas, qui in homine esset infirmitas. Quia ergo secundum gradum commensurationis sanitas non recipit speciem, sed secundum naturam animalis ad quam ordinatur; contingit etiam quod in eodem animali una sanitas est major quam alia, ut dicitur X *Eth.*, cap. III parum a princ., inquantum, scilicet, diversi gradus commensurationis humorum possunt esse, in quibus salvatur convenientia humanæ naturæ; et eodem modo se habet in scientia, quæ recipit unitatem ex unitate subjecti; unde in uno potest esse geometria major quam in alio, inquantum novit plures conclusiones ordinatas ad cognitionem subjecti [2] Geometriæ, quod est magnitudo. Similiter etiam secundum quantitatem perfectionis quam habent hujusmodi formæ secundum quod insunt materiæ vel subjecto, quædam formæ unius speciei inæquales esse possunt, inquantum insunt secundum magis et minus, quædam vero magis et minus inesse non possunt. Non enim quæcumque forma dat speciem subjecto cui inest, potest inesse magis et minus; quia, sicut dictum est, principium specificum oportet in indivisibili consistere; quod inde est, quia nulla forma substantialis recipit magis et minus. Similiter etiam si qua forma speciem sortiatur secundum aliquid quod secundum suam rationem est indivisibile, non dicitur secundum magis et minus; et inde est quod binarius, et quælibet alia species numeri quæ specificatur secundum unitatem additam, non recipit magis et minus; eadem ratio est in figuris quæ secundum numerum specificantur, ut triangulus et quadratum; et in quantitatibus determinatis, ut bicubitum et tricubitum; et in relationibus numeralibus, sicut duplum et triplum. Formæ vero quæ neque dant speciem subjecto, neque sortiuntur speciem ex aliquo quod secundum rationem suam sit indivisibile; possunt inesse secundum magis et minus, ut albedo et nigredo, et alia hujusmodi.

Ex his igitur patet quod dupliciter po-

[1] « Hoc est majus esse quod est melius esse. »

[2] Al. deest : « subjecti. »

test aliquid se ad diversas formas habere circa æqualitatem et inæqualitatem. Quædam enim formæ sunt quæ in eadem specie inæqualitatem non recipiunt neque secundum se, ut una earum sit major quam alia ejusdem speciei; neque secundum esse, ut scilicet magis insit subjecto ; et hujusmodi sunt omnes formæ substantiales. Quædam vero inæqualitatem non recipiunt secundum se, sed solum secundum quod insunt subjecto, sicut albedo et nigredo. Quædam vero inæqualitatem recipiunt secundum se, non tamen secundum quod insunt subjecto; sicut triangulus dicitur major triangulo, eo quod lineæ unius trianguli sunt majores quam alterius, quamvis ordinentur ad aliquid unum specificans, non tamen una superficies est magis triangula quam alia. Quædam vero sunt quæ recipiunt inæqualitatem et secundum se, et secundum quod insunt subjecto; sicut sanitas, et scientia, et motus. Est enim motus inæqualis, vel quia majus spatium pertransit, vel quia mobile velocius movetur; similiter etiam scientia est major unius quam alterius, vel quia conclusiones plures novit, vel quia easdem res melius scit ; similiter potest esse sanitas inæqualiter, vel quia gradus commensurationis in uno est propinquior debitæ et perfectæ æqualitati quam in alio; vel quia circa eumdem gradum commensurationis unus firmius se habet quam alius, et melius.

His igitur visis, circa æqualitatem et inæqualitatem virtutum dicendum est, quod si loquamur de inæqualitate virtutum quæ attenditur secundum se ipsas, sic virtutes diversarum specierum possunt esse inæquales. Cum enim virtus sit dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VIII *Eth.*, com. XVII et XVIII ; illa virtus perfectior et major est quæ ad majus bonum ordinatur; et secundum hoc virtutes theologicæ, quarum objectum est Deus, sunt aliis potiores; inter quas tamen caritas est major, quia propinquius Deo conjungit; et spes major quam fides; quia scilicet spes aliqualiter movet affectum in Deum; fides autem facit Deum in homine esse per modum cognitionis. Inter alias autem virtutes prudentia est maxima, quia est moderatrix aliarum; et post hanc justitia, per quam homo bene se habet non solum in se ipso, sed ad alium; et post hanc fortitudo, per quam homo propter bonum contemnit pericula mortis; et post hanc temperantia, per quam homo propter bonum contemnit maximas delectationes corporalium. Sed in eadem specie virtutis non potest hujusmodi inæqualitas inveniri sicut invenitur in eadem specie scientiæ; quia non est de ratione scientiæ quod habens aliquam scientiam sciat omnes conclusiones illius scientiæ; est autem de ratione virtutis, ut habens aliquam, bene se habeat in omnibus quæ ad virtutem illam pertinent. Secundum vero perfectionem vel quantitatem virtutis ex parte illa qua inest subjecto, potest esse inæqualitas etiam in eadem specie virtutis; inquantum unus habentium virtutem melius se habet ad ea quæ sunt illius virtutis quam alius; vel propter meliorem dispositionem naturalem, vel propter majus exercitium, vel propter melius judicium rationis, vel propter gratiæ donum; quia virtus neque dat speciem subjecto, neque habet aliquid indivisibile in sui ratione, nisi secundum stoicos, qui dicebant nullum habere virtutem nisi eam haberet in summo ; et secundum hoc omnes sunt habentes eamdem virtutem æqualiter. Sed hoc videtur esse de ratione alicujus virtutis; quia talis diversitas in modo participandi virtutem attenditur secundum prædicta, quæ non perinent ad rationem alicujus particularis virtutis, puta castitatis, vel similium. Sic igitur in diversis virtutes inæquales esse possunt, et quantum [1] ad diversas species virtutum, et etiam secundum quod insunt subjecto quantum etiam ad unam speciem virtutis ; sed in uno et in eodem homine sunt quidem virtutes inæquales secundum quantitatem vel perfectionem quam virtus secundum se habet; secundum vero illam quantitatem et perfectionem quam habet virtus secundum quod inest subjecto, simpliciter quidem oportet omnes virtutes esse æquales, eadem ratione qua et sunt connexæ, quia æqualitas est quædam connexio in quantitate ; unde et æqualitatis rationem aliqui assignant secundum quod per quatuor virtutes cardinales intelliguntur quidam generales modi virtutum ; et hujusmodi est ratio Augustini in VI *De Trinit.*, cap. IV. Aliter vero assignari

[1] Al. : « sequuntur. »

potest secundum dependentiam virtutum moralium a prudentia, et omnium virtutum a caritate; unde ubi est æqualiter caritas, oportet omnes virtutes esse æquales secundum formalem perfectionem virtutis; et eadem ratione de prudentia per comparationem ad virtutes morales. Secundum quid vero possunt virtutes esse inæquales in uno et eodem sicut et non connexæ, secundum inclinationem potentiæ ad actum, quæ est ex natura, vel ex quacumque alia causa. Et propter hoc quidam dicunt, quod sunt inæquales secundum actum; sed hoc non est intelligendum nisi secundum inæqualitatem inclinationis ad actum.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de inæqualitate quæ est et attenditur secundum ipsas virtutes, non de inæqualitate quæ est secundum inesse ipsarum, de qua nunc loquimur. Caritas enim, ut dictum est, secundum se est major omnibus aliis virtutibus; sed tamen, ea crescente, etiam proportionaliter crescunt omnes aliæ virtutes in uno et eodem homine; sicut digiti manus secundum se sunt inæquales, tamen proportionaliter crescunt.

Et similiter dicendum est ad secundum, tertium, quartum, quintum, et sextum; et etiam ad septimum, quod secundum eumdem modum probabat, aliis virtutibus esse fortitudinem majorem. Similiter etiam ad octavum, quod eodem modo procedit de justitia, licet justitia, quæ est tota virtus, non sit illa justitia quæ ponitur virtus cardinalis. Et similiter etiam dicendum ad nonum; quia in hoc omnes virtutes homini insunt [1], quod distinguuntur secundum majorem et minorem perfectionem speciei. Et similiter etiam dicendum ad decimum, quia etiam hoc modo vitia sunt inæqualia.

Ad undecimum dicendum quod unus magis laudatur de una virtute quam de alia propter majorem promptitudinem ad actum.

Ad duodecimum dicendum quod ubi est major habitus, oportet quod sit major actus secundum inclinationem habitus. Potest tamen esse in homine aliquid vel impediens vel disponens ad actum, quod per accidens se habet ad habitum; sicut habitus scientiæ impeditur ne ad actum prodeat, propter ebrietatem; et ideo secundum hujusmodi impedimenta vel auxilia ad agendum, potest quandoque esse augmentum in actu, non existente augmenta circa habitum.

Ad decimumtertium dicendum quod in habitibus acquisitis majus exercitium causat majorem habitum; tamen per accidens potest impediri habitus jam ex pluribus actibus acquisitis, ut non magis possit in actum procedere; sicut dictum est in corp. art.

Ad decimumquartum dicendum quod in rebus naturalibus, ubi est æqualis forma, potest esse inæqualitas actus propter aliquod impedimentum accidentale.

Ad decimumquintum dicendum quod potentiæ sunt inæquales secundum se ipsas: inquantum, scilicet, una potentia secundum propriam rationem est perfectior alia; et hoc etiam modo dictum est, quod virtutes sint inæquales.

Ad decimumsextum dicendum quod virtutes insunt proportionaliter, ut dictum est; unde ex hoc non sequitur quod inæqualiter habeantur.

Ad decimumseptimum dicendum quod status patriæ opponitur fidei, ratione apertæ visionis, quam non consequitur aliquis per augmentum caritatis; unde non oportet quod crescente caritate fides minuatur.

Ad primum vero eorum quæ in contrarium objecta sunt, et secundum, tertium et quartum patet responsio ex his quæ dicta sunt.

Ad quintum dicendum quod Damascenus intelligit virtutes æqualiter in omnibus esse.

Ad sextum dicendum quod præmium essentiale respondet radici caritatis; et ideo, si etiam detur quod virtutes non sint æquales, tamen idem præmium debebitur uni homini propter identitatem caritatis.

Septimum concedimus.

ARTICULUS IV.

Utrum virtutes cardinales maneant in patria. — I-II, quæst. LXVII, art. I.

Quarto quæritur, utrum virtutes cardinales maneant in patria. Et videtur quod non. Dicit enim Gregorius, XVI *Moral.*, quod accidentia vitæ comparata

[1] Ita in editione Cosmæ Morelles; Romana vero: « omnes virtutes hominum insunt. »

cum corpore transeunt. Non ergo manet in patria.

2. Præterea, habito fine non sunt necessaria ea quæ sunt ad finem; sicut postquam pervenitur ad portum, non necessaria est navis. Sed virtutes cardinales in hoc distinguuntur a theologicis; quod theologicæ habent ultimum finem pro objecto, cardinales autem circa ea quæ sunt ad finem. Ergo quando perventum fuerit ad ultimum finem in patria, non erit necessaria virtus cardinalis.

3. Præterea, sublato fine cessat id quod est ad finem. Sed virtutes cardinales ordinantur ad bonum civile, quod non erit in patria. Ergo neque virtutes cardinales erunt in patria.

4. Præterea, id non dicitur manere in patria, sed magis evacuari, quod non manet secundum propriam speciem, sed solum secundum communem generis rationem; sicut fides dicitur evacuari, quamvis maneat cognitio, quæ est genus ejus. Sed virtutes cardinales non remanent in patria secundum proprias species, secundum quas distinguuntur : dicit enim Augustinus, *Super Genes. ad lit.*, cap. XXVI, a med., quod una ibi et tota virtus est amare quod videris. Ergo virtutes cardinales non manent in patria, sed evacuantur.

5. Præterea, virtutes habent speciem ex objectis. Sed objecta virtutum cardinalium non manent in patria : nam prudentia est circa dubia, de quibus est consilium; justitia autem est circa contractus et judicia; fortitudo autem est circa concupiscentias ciborum et venereorum; quæ omnia non erunt in patria.

6. Sed dicendum quod in patria habebunt alios actus. — Sed contra, diversitas ejus quod cadit in definitione alicujus rei, diversificat speciem ejus. Sed actus cadit in definitione habitus : dicit enim Augustinus in lib. *De bon. conjug.*, cap. XXI, parum a princ., quod habitus est quo quis agit cum tempus affuerit. Ergo si sunt diversi actus, erunt et habitus specie differentes.

7. Præterea, secundum Plotinum, in lib. *De virtutibus*, cap. II, III, V et VII, ut Macrobius refert, aliæ sunt virtutes purgati animi, et aliæ virtutes politicæ. Sed virtutes purgati animi maxime videntur esse virtutes quæ sunt in patria; virtutes autem quæ sunt hic, sunt virtutes politicæ. Ergo virtutes quæ sunt hic, non manent, sed evacuantur.

8. Præterea, plus distant status beatorum et viatorum, quam status domini et servi, aut viri et mulieris in vita præsenti. Sed secundum Philosophum in I *Politic.*, cap. VIII, alia est virtus domini, et alia est virtus servi; et similiter alia viri et alia mulieris. Ergo multo magis aliæ sunt virtutes viatorum et beatorum.

9. Præterea, habitus virtutum sunt necessarii ad habilitandum possibilitatem ad actum. Sed hujusmodi habilitatio sufficienter fiet ibi per gloriam. Non ergo erunt necessarii habitus virtutum.

10. Præterea, Apostolus probat, ad Corinth. XIII, 8, quod caritas est excellentior aliis, quia non evacuatur. Sed fides et spes, quæ evacuantur, sunt nobiliores virtutibus cardinalibus, quia habent nobilius objectum, scilicet Deum. Ergo virtutes cardinales evacuantur.

11. Præterea, virtutes intellectuales sunt nobiliores moralibus, ut patet in VI *Ethic.* Sed virtutes intellectuales non manent, quia *scientia destruetur*, ut dicitur I Corinth. XIII, 8. Ergo nec virtutes cardinales manebunt in patria.

12. Præterea, sicut Jacobi I, 4, dicitur, *patientia opus perfectum habet.* Sed patientia non manet in patria nisi secundum præmium[1], ut dicit Augustinus XIV *De civit. Dei*, cap. IX. circa fin. Ergo multo minus aliæ virtutes morales.

13. Præterea, quædam virtutes cardinales, scilicet temperantia et fortitudo, sunt in potentiis animæ sensitivis : sunt enim irrationabilium partium animæ, ut patet per Philosophum in III *Ethic.*, cap. X, in princ. Sed partes animæ sensitivæ neque sunt in Angelis, neque possunt esse in anima separata. Ergo hujusmodi virtutes non sunt in patria neque in Angelis, neque in animabus separatis.

14. Præterea, Augustinus dicit *De civit. Dei*, lib. XXII, in fin., quod in patria « vacabimus, videbimus, amabimus, laudabimus. » Sed vacare est actus sapientiæ : videre actus intellectus; amare actus caritatis : laudare actus latriæ. Ergo ista sola erunt in patria, non autem virtutes cardinales.

15. Præterea, in patria erunt homines

[1] Sensus est Augustini.

similes Angelis, ut dicitur Matth. XXII, 30. Sed secundum sobrietatem homines non assimilantur Angelis, ad quos non pertinet cibis et potibus uti. Ergo sobrietas non erit in patria, et pari ratione nec aliæ hujusmodi virtutes.

Sed contra est quod dicitur Sap. I, 15 : *Justitia perpetua est et immortalis.*

Præterea, Sap. XIII, 7, dicitur de divina sapientia quod *sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem quibus in vita* nihil utilius est hominibus.* Sed in patria erit plenissima participatio sapientiæ. Ergo hujusmodi virtutes plenius erunt in patria.

* *Utilius nihil est in vita.*

Præterea, virtutes sunt divitiæ spirituales. Sed spiritualium divitiarum major copia est in patria quam in via. Ergo hujusmodi virtutes plenius in patria abundabunt.

Respondeo dicendum quod in patria manent virtutes cardinales, et habebunt ibi alios actus quam hic, ut Augustinus dicit, XIV *De Trin.*, cap. IV [1] : « Quod nunc agit justitia in subveniendo miseris, quod prudentia in præcavendis insidiis, quod fortitudo in perferendis molestiis, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis, non ibi erit, ubi nihil omnino mali erit ; sed justitiæ erit regenti Deo subditum esse ; prudentiæ, nullum bonum Deo præponere vel æquare ; fortitudinis, ei firmissime cohærere ; temperantiæ, nullo affectu noxio delectari. »

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod, sicut Philosophus dicit in I *De Cœlo*, text. CXVI, virtus importat ultimum potentiæ. Manifestum est autem, quod in diversis naturis diversum est potentiæ ultimum ; quia altioris naturæ est major potentia, ad plura et majora se extendens ; et ideo illud quod est virtus uni, non est virtus alteri ; puta, hominis virtus determinatur ad ea quæ sunt præcipua in humana vita ; sicut temperantia humana est, quod a ratione homo non discedat propter maximas delectationes, sed eas magis secundum rationem moderetur ; fortitudo autem humana est, ut propter bonum rationis firmiter stet contra maxima pericula, quæ sunt pericula mortis. Sed quia divinæ potentiæ ultimum non attenditur secundum ista, sed secundum aliquid altius pertinens ad infinitatem potentiæ ejus ; ideo fortitudo divina est ejus immobilitas ; temperantia erit conversio mentis divinæ ad se ipsam ; prudentia autem est ipsa mens divina ; justitia autem Dei est ipsa lex ejus perennis.

Est autem considerandum quod diversa ultima dupliciter accipi possunt ; uno modo secundum quod accipiuntur in eadem serie motus ; alio modo secundum quod accipiuntur ut omnino disparata, et ad invicem non ordinata. Si igitur accipiantur diversa ultima quæ sub una serie motus ordinantur, esse diversa ultima, faciunt diversas species motus ; non autem diversificant speciem principii motivi ; eo quod idem est principium motus quod movet a principio usque ad finem ; et hujus exemplum accipere possumus in ædificatione, in qua ultimus terminus est forma domus completa : possunt tamen alia ultima accipi secundum complexionem singularum partium domus ; unde, ut Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. IV non procul a princ., alius specie motus est fundatio domus, quæ terminatur ad fundamentum, et alia columnarum erectio, et alia completa ædificatio ; sed tamen ars ædificatoria [2] est una et eadem, quæ est horum trium motuum principium ; et idem est in aliis motibus. Si vero accipiantur diversa ultima disparata, quæ non sunt in una serie motus, sed sunt omnino disparata ; tunc et motus specie differunt, et principia motiva ; sicut alia ars est quæ est principium ædificationis, et constructionis navis.

Sic ergo ubi est idem ultimum specie, est et eadem virtus secundum speciem, idem actus, sive motus virtutis ; sicut patet quod idem ultimum specie est quod attingit temperantia in me et in te, scilicet moderantia circa delectationes tactus ; unde nec temperantia nec actus ejus specie differt in me et in te. Ubi vero ultimum quod attingit virtus, nec est in eadem specie, nec sub eadem serie motus continetur, oportet quod sit differentia secundum speciem non solum in actu virtutis, sed etiam in ipsa virtute ; sicut patet de istis virtutibus, secundum quod dicuntur de Deo et de homine. Ubi vero ultimum virtutis differt specie (si tamen sub eadem serie motus continetur, ut scilicet ab uno perveniatur in aliud) ; est

[1] « Nunc autem quod agit. »

[2] Al. : « pars ædificatoria. »

quidem actus differens specie, sed virtus est eadem; sicut fortitudinis actus ad aliud ultimum derivatur ante prælium, et ad aliud in ipso prælio, et ad aliud in triumpho; unde alius specie actus est accedere ad bellum, et alius in prælio fortiter stare, et alius iterum de adepta victoria gaudere; at eadem fortitudo est; sicut etiam ejusdem potentiæ actus est amare, desiderare, et gaudere.

Manifestum est igitur ex prædictis, in istomet artic., quod cum status patriæ sit altior quam status viæ, pertingat [1] ad perfectius ultimum. Si igitur ultimum illud ad quod pertingit virtus viæ, ordinetur ad ultimum illud ad quod pertingit virtus patriæ; necesse est quod sit eadem virtus secundum speciem; sed actus erunt differentes. Si autem non accipiatur unum in ordine ad aliud; tunc non erunt eædem virtutes nec secundum actum nec secundum habitum. Manifestum est autem quod virtutes acquisitæ, de quibus locuti sunt philosophi, ordinantur tantum ad perficiendum homines in vita civili, non secundum quod ordinantur ad cœlestem gloriam consequendam; et ideo posuerunt, quod hujusmodi virtutes non manent post hanc vitam, sicut de Tullio Augustinus narrat XIV *De Trin.*, cap. IX. Sed virtutes cardinales, secundum quod sunt gratuitæ et infusæ, prout de eis nunc loquimur, perficiunt hominem in vita præsenti in ordine ad cælestem gloriam; et ideo necesse est dicere, quod sit idem habitus harum virtutum hic et ibi; sed quod actus sunt differentes; nam hic habent actus qui competunt tendentibus in finem ultimum; illic autem habent actus qui competunt jam in fine ultimo quiescentibus.

Ad primum ergo dicendum quod hujusmodi virtutes perficiunt hominem in vita activa, sicut in quadam via qua pervenitur ad terminum contemplationis patriæ; et ideo in patria manent secundum actus consummatos in fine.

Ad secundum dicendum quod virtutes cardinales sunt circa ea quæ sunt ad finem; non quasi in his sit ultimus eorum terminus, sicut ultimus terminus navis est navigatio; sed inquantum, per ea quæ sunt ad finem, habent ordinem ad finem ultimum; sicut temperantia gratuita non habet pro finali ultimo moderari concupiscentias tactus, sed hoc facit [2] propter similitudinem cælestem.

Ad tertium dicendum quod bonum civile non est finis ultimus virtutum cardinalium infusarum, de quibus loquimur, sed virtutum acquisitarum, de quibus philosophi sunt locuti, sicut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quod nihil prohibet unam et eamdem rem esse finem diversarum virtutum vel artium; sicut conservatio boni civilis est finis et terminus militaris, et legis positivæ; unde utraque ars vel virtus habet actum suum circa hoc sicut circa finale bonum; sed militaris, inquantum providet de conservatione boni civilis, secundum quod per fortia certamina ad hoc pervenitur; sed lex positiva gaudet de eodem, secundum quod per ordinationem legum bonum civile conservatur. Sic igitur fruitio Dei in patria est finis omnium cardinalium virtutum; et unaquæque gaudet ibi de ea, secundum quod est finis suorum actuum; et ideo dicitur quod in patria erit una virtus, inquantum erit in subjecto, de qua omnes virtutes gaudebunt; tamen erunt differentes actus et differentes virtutes secundum diversam rationem gaudendi.

Ad quintum dicendum quod aliquid dicitur esse objectum virtutum dupliciter: uno modo sicut illud ad quod virtus ordinatur sicut ad finem; sicut summum bonum est objectum caritatis, et beatitudo æterna objectum spei; alio modo sicut materia circa quam operatur, ut ab ea in aliud tendens; et hoc modo delectationes coitus sunt objectum temperantiæ; non enim temperantia intendit hujusmodi delectationibus inhærere; sed istas delectationes compescendo, tendere in bonum rationis. Similiter fortitudo non intendit inhærere periculis superando pericula, sed consequi bonum rationis; et idem est de prudentia respectu dubitationum, et de justitia respectu necessitatum hujus vitæ; et ideo quanto longius ab his fuerit recessum, secundum profectum spiritualis vitæ, tanto erunt perfectiores actus harum virtutum; quia prædicta verba magis se habent ad has virtutes per modum termini « a quo » quam per modum termini « ad quem, » qui dat speciem.

Ad sextum dicendum quod non omnis

[1] Edit. Rom. : « quod pertingat. »

[2] Al. : « sed non facit; item sed hoc habet. »

differentia actuum demonstrat diversitatem habituum, sicut jam dictum est, in corp. art.

Ad septimum dicendum quod virtutes purgati animi, quas Plotinus definiebat, possunt convenire beatis; nam prudentiæ ibi est sola divina intueri; temperantiæ, cupiditates oblivisci; fortitudinis, passiones ignorare; justitiæ, perpetuum fœdus cum Deo habere; sed virtutes politicæ de quibus ipse loquitur, ordinantur tantum ad bonum civile præsentis vitæ, ut dictum est, in corp. art.

Ad octavum dicendum quod ultima virtutum servi et domini, mulieris et viri non ordinantur in invicem, ut sic ex uno transeatur in aliud; et ideo non est similis ratio.

Ad nonum dicendum quod ipsa habilitatio gloriæ ad opera virtutum, quæ fiet vel perficietur per gloriam, pertinet ad ipsos habitus virtutum.

Ad decimum dicendum quod fides ordinatur ad veritatem non apparentem, et spes ad arduum non habitum sicut a quo speciem habent; et ideo quamvis excellentiores sint virtutibus cardinalibus propter altius objectum, tamen evacuantur, propter hoc quod habent speciem ab eo quod non manet.

Ad undecimum dicendum quod etiam scientia non destruetur secundum habitum, sed habebit alium actum.

Ad duodecimum dicendum quod patientia non manebit in patria secundum actum quem habet in via, tolerando scilicet tribulationes; manebit tamen secundum actum convenientem fini; sicut et de aliis virtutibus dictum est, in corp. art.

Ad decimumtertium dicendum quod quidam dicunt, quod irascibilis et concup scibilis, in quibus sunt temperantia et fortitudo, sunt in parte superiori, non autem in parte sensitiva. Sed hoc est contra Philosophum in III *Ethic.*, cap. x in princ., ubi dicit, quod virtutes sunt irrationabilium partium. Quidam autem dicunt, quod vires sensitivæ partis manent in anima separata vel secundum potentiam tantum, vel secundum actum. Sed hoc non potest esse; quia actus potentiæ sensitivæ non est sine corpore; alioquin anima sensitiva brutorum esset etiam incorruptibilis, quod est erroneum. Cujus autem est actio, ejus est etiam potentia; unde oportet quod potentiæ hujusmodi sint conjunctæ; et ita post mortem non remanent in anima separata actu, sed virtute, sicut in radice; inquantum scilicet potentiæ animæ fluunt ab essentia ejus. Virtutes autem istæ sunt quidem in irascibili quantum ad eorum derivationem; sed secundum originem et inchoationem sunt in ratione et in voluntate; quia principalis actus virtutis moralis est electio, quæ est actus appetitus rationalis : sed ista electio per quamdam applicationem terminatur ad passiones irascibilis et concupiscibilis secundum temperantiam et fortitudinem.

Ad decimumquartum dicendum quod omnia illa quatuor pertinent ad unumquemque actum virtutum cardinalium per modum finis, inquantum in eis consistit beatitudo cælestis.

Ad decimumquintum dicendum quod sobrietas non assimilat nos Angelis secundum actum viæ quem habet circa materiam ciborum et potuum; sed secundum actum patriæ, quem habet circa ultimum finem, sicut et aliæ virtutes.

DE VERITATE.

QUÆSTIO PRIMA [1].

DE VERITATE.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Quid sit veritas.

I part., quæst. XVI, art. III.

Quæstio est de veritate [2], et primo quæritur, quid sit veritas. Videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens. Augustinus enim in lib. *Solil.*, cap. v, dicit quod « verum est id quod est. » Sed id quod est, nihil est nisi ens. Ergo verum idem significat omnino quod ens.

2. Respondens [3] dicebat quod verum et ens sunt idem secundum supposita, sed differunt secundum rationem. — Contra, ratio cujuslibet rei est id quod significatur per suam definitionem. Sed id quod est, assignatur ab Augustino, loc. cit., ut definitio veri, quibusdam aliis definitionibus reprobatis. Cum ergo secundum id quod est, conveniant verum et ens, videtur quod sint idem ratione.

3. Præterea, quæcumque differunt ratione ita se habent quod unum eorum potest intelligi sine alio, et Boetius [4] in lib. *De hebdom.*, inter. med. et fin., dicit, quod potest intelligi Deus esse, si separetur paulisper per intellectum bonitas ejus. Ens autem nullo modo potest intelligi si separetur verum : quia per hoc intelligitur quod verum est. Ergo verum et ens non differunt ratione.

4. Præterea, si verum non est idem quod ens, oportet quod sit entis dispositio. Sed non potest esse dispositio ejus; non enim est dispositio totaliter corrumpens; alias sequeretur : Est verum, ergo est non ens : sicut sequitur : Est homo mortuus, ergo non est homo. Similiter non est dispositio diminuens; alias non sequeretur : Est verum, ergo est; sicut non sequitur : Est albus secundum dentem, ergo est albus. Similiter non est contrahens, vel specificans ens : quia sic non converteretur cum ente. Ergo verum et ens omnino sunt idem.

5. Præterea, illa quorum dispositio est eadem. Sed veri et entis est eadem dispositio. Ergo sunt eadem. Dicitur enim in II *Metaphysic.*, Arist. text. IV : « Dispositio rei in esse est sicut sua dispositio in veritate. » Ergo verum et ens sunt omnino idem.

6. Præterea, quæcumque non sunt idem, aliquo modo differunt : sed verum et ens nullo modo differunt : quia non differunt per essentiam, cum ens per essentiam suam sit verum : nec etiam differunt per alias differentias ; quia oporteret quod in aliquo genere convenirent. Ergo sunt omnino idem.

7. Præterea, si non sunt omnino idem, oportet quod verum aliquid super ens addat. Sed nihil addit verum super ens, cum sit etiam in plus quam ens : quod

[1] (In duodecim articulos divisa.)

In omnibus codicibus desiderantur hæc quæ sequuntur in Editis : « Primo enim quæritur quid sit veritas ; 2° utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus ; 3° utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente ; 4° utrum sit una tantum veritas qua omnia sint vera ; 5° utrum aliqua alia veritas præter primam sit æterna ; 6° utrum veritas creata sit immutabilis; 7° utrum veritas in divinis dicatur essentialiter, vel personaliter ; 8° utrum omnis veritas sit a veritate prima ; 9° utrum veritas sit in sensu ; 10° utrum aliqua res sit falsa ; 11° utrum falsitas sit in sensu ; 12° utrum falsitas sit in intellectu.

[2] « Sic A, B, C, D. — Edit. : « movetur quæstio de veritate. »

[3] « Sic B, C, D. — Edit. : « Sed dicebatur. »

[4] « Multa sunt quæ cum separari actu non possint, anima tamen et cognitatione separantur. Amoveamus igitur primi boni præsentiam paulisper ex animo, quod esse quidem constat, id que ex omnium doctorum indoctorum que sententia, barbararum quoque gentium religionibus cognosci potest. » *Patrol. lat.* t. LXIX, col. 1312.

patet per Philosophum, IV *Metaph.*, com. XXVII, dicentem : « Verum definientes dicimus esse quod est; aut non esse quod non est; » et sic verum includit ens et non ens. Ergo verum non addit super ens; et sic videtur omnino esse idem quod ens.

1. Sed contra, nugatio est inutilis repetitio. Si ergo verum esset idem quod ens, esset nugatio, cum dicitur ens verum; quod falsum est. Ergo non sunt idem.

2. Præterea ens et bonum convertuntur. Sed verum non convertitur cum bono; aliquid enim est verum quod non est bonum, sicut istum fornicari. Ergo nec verum cum ente convertitur.

3. Præterea, Boetius dicit in lib. *De hebdom.*, in princ. : « In [1] omnibus creaturis diversum est esse et quod est. » Sed verum sequitur esse rerum. Ergo verum diversum est a quod est in creaturis. Sed quod est, idem est quod ens. Ergo verum in creaturis est diversum ab ente.

4. Præterea, quæcumque se habent ut prius et posterius, oportet esse diversa. Sed verum et ens sunt hujusmodi; quia ut dicitur in lib. *De causis*, propos. IV, prima rerum creatarum est esse; et Commentator super eumdem librum : « omnia alia dicuntur per informationem de ente; » et sic sunt ente posteriora. Ergo verum et ens sunt diversa.

5. Præterea, ea quæ dicuntur communiter de causa et causatis, magis sunt unum in causa quam in causatis; et præcipue in Deo quam in creaturis. Sed in Deo ista quatuor, ens, unum, verum et bonum, sic appropriantur; quod ens ad essentiam pertineat, unum ad personam Patris, verum ad personam Filii, bonum ad personam Spiritus sancti. Personæ autem divinæ non solum ratione, sed re distinguuntur; unde ad invicem non prædicantur. Ergo multo fortius in creaturis debent amplius quam ratione differre.

Respondeo dicendum quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur; et sic periret omnino scientia, et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens; ut Avicenna dicit in principio *Metaphysicæ* suæ, lib. I, cap. IX. Unde oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto; quia quælibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus in III *Metaphys.*, com. I, quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit : uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi; et juxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera; substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quæ significet aliquam naturam superadditam enti; sed nomine substantiæ exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus. Alio modo ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest; uno modo secundum quod consequitur omne ens in se : alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia ejus, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen « res, » quod in hoc differt ab « ente, » secundum Avicennam in principio *Metaphys.*, quod « ens » sumitur ab actu essendi, sed nomen « rei » exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem, quæ est consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen « unum : » nihil enim est aliud « unum » quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum; hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen « aliquid; » dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, inquantum est indivisum in se; ita dici-

[1] « Boetius non habet : « In omnibus creaturis. » Habet autem : « Esse et id quod est. » *Patrol. lat.* t. LXIV, col. 1311.

tur aliquid, inquantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quæ quodammodo est omnia, sicut dicitur in III *De anima*, text. XXXVII. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen « bonum, » ut in principio *Ethic.*, dicitur : « Bonum est quod omnia appetunt. » Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen « verum. » Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam; ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis : sicut visus per hoc quod disponitur per speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat : quæ quidem correspondentia adæquatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens; scilicet conformitatem, sive adæquationem, rei et intellectus, ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei præcedit rationem veritatis; sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo tripliciter veritas et verum definiri invenitur. Uno modo secundum id quod præcedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus definit in lib. *Solil.*, cap. V : « Verum est id quod est; » et Avicenna in II *Metaphysic.*, cap. XII : « Veritas cujuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est rei; » et quidam sic : « Verum est indivisio esse, et ejus quod est. » Et alio modo definitur secundum id quod formaliter rationem veri perficit; et sic dicit Isaac, quod « Veritas est adæquatio rei et intellectus; » et Anselmus in lib. *De veritate*, cap. XI, al. XII, *Patrol. lat.* t. CLVIII, col. 480 : « Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. » Rectitudo enim ista secundum adæquationem quamdam dicitur, secundum quod Philosophus in IV *Metaphysic.*, com. XXVII, dicit quod definientes verum dicimus esse quod est, aut non esse quod non est. Et tertio modo definitur verum, secundum effectum consequentem; et sic definit Hilarius, quod « Verum est manifestativum et declarativum esse; » et Augustinus in lib. *De vera relig.*, cap. XXXVI : « Veritas est qua ostenditur id quod est; » et in eodem, cap. XXXI : « Veritas est secundum quam de inferioribus judicamus. »

Ad primum ergo dicitur quod definitio illa Augustini datur de vero secundum id quod habet fundamentum in re, et non secundum id quod veri ratio completur in adæquatione rei ad intellectum. Vel dicendum, quod cum dicitur, « Verum est id quod est, » non accipitur ibi secundum quod significat actum essendi; sed secundum quod est nomen intellectus compositi, scilicet prout significat affirmationem propositionis, ut sit sensus : verum est id quod est, idest cum dicitur esse de aliquo quod est; ut sic in idem redeat definitio Augustini cum definitione Philosophi supra inducta.

Ad secundum patet solutio [1] ex jam dictis.

Ad tertium dicendum quod aliquid intelligi sine altero, potest accipi dupliciter. Uno modo ita quod aliquid intelligatur, altero non intellecto : et sic [2], ea quæ ratione differunt ita se habent quod unum sine altero intelligi potest. Alio modo potest accipi aliquid intelligi sine altero, quod intelligitur eo non existente : et sic ens non potest intelligi sine vero; quia ens non potest intelligi sine hoc quod correspondeat vel adæquetur intellectui. Sed tamen, non oportet quod quicumque intelligit rationem entis, intelligat rationem veri; sicut nec quicumque intelligit intellectum agentem : et tamen sine intellectu agente homo nihil potest intelligere.

Ad quartum dicendum quod verum est dispositio entis, non quasi addens aliquam naturam, nec quasi exprimens aliquem specialem modum entis; sed aliquid quod generaliter invenitur in ente, quod tamen nomine entis non exprimitur; unde non oportet quod sit dispositio vel corrumpens vel diminuens vel in partem contrahens.

Ad quintum dicendum quod dispositio non accipitur ibi secundum quod est in genere qualitatis, sed secundum quod importat quemdam ordinem; cum enim illa quæ sunt causa aliorum essendi sint

[1] « Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « Solutio. »

[2] « B, C, non habent : « Et sic ea quæ ratione differunt, ita se habent quod unum sine altero intelligi potest. »

maxime entia; et illa quæ sunt causa veritatis aliorum, sint maxime vera; includit Philosophus quod idem est ordo alicujus rei in esse et veritate; ita, scilicet, quod ubi invenitur quod est maxime ens, invenitur quod est maxime verum. Nec est hoc ideo, quia ens et verum ratione sunt idem; sed quia ex hoc quod aliquid habet de entitate, secundum hoc natum est æquari intellectui; et sic ratio veri sequitur rationem entis.

Ad sextum dicendum quod verum et ens differunt ratione per hoc quod aliquid est in ratione veri quod non est in ratione entis; non autem ita quod aliquid sit in ratione entis quod non sit in ratione veri; nec per essentiam differunt, nec differentiis oppositis invicem distinguuntur.

Ad septimum dicendum quod verum non est in plus quam ens; ens enim aliquo modo acceptum dicitur de non ente, secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu; unde in IV *Metaphys.* text. II, dicit Philosophus, quod negatio vel privatio entis uno modo dicitur ens; unde etiam Avicenna dicit in principio suæ *Metaphysicæ* quod non potest formari enuntiatio nisi de ente; quia oportet illud de quo propositio formatur esse apprehensum sub intellectu; ex quo patet quod omne verum est aliquo modo ens.

Ad primum vero eorum quæ contra objiciuntur, dicendum quod ideo non est nugatio cum dicitur ens verum, quia aliquid exprimitur nomine veri quod non exprimitur nomine entis; non propter quod re differant.

Ad secundum dicendum quod quamvis istum fornicari sit malum; tamen secundum hoc quod habet aliquid de entitate, natum est conformari intellectui; et secundum hoc consequitur ibi ratio veri; et ita patet quod non excedit, nec exceditur ab ente.

Ad tertium dicendum quod cum dicitur: « Diversum est esse, et quod est, » distinguitur actus essendi ab eo cui actus ille convenit. Ratio autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi; et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum quod secundum hoc verum est posterius ente, quod ratio veri differt ab entis ratione modo prædicto.

Ad quintum dicendum quod ratio illa deficit in tribus. Primo, quod quamvis tres illæ personæ divinæ [1] re distinguantur, appropriata tamen personæ [2] non differunt re, sed ratione. Secundo, quia, etsi personæ realiter ab invicem distinguantur, non tamen realiter ab esse distinguuntur; unde nec verum quod appropriatur personæ Filii, ab esse quod se tenet ex parte essentiæ. Tertio, quia, etsi ens, verum, unum et bonum magis uniantur in Deo quam in rebus creatis; non tamen oportet, ex quo in Deo ratione distinguuntur, quod in rebus creatis distinguantur etiam realiter. Hoc enim contingit de illis quæ non habent ex ratione sua quod sint unum secundum rem, sicut sapientia et potentia, quæ, cum in Deo sint unum, in creaturis realiter distinguuntur: sed ens, verum, unum et bonum secundum suam rationem habent quod sint unum; unde ubicumque inveniantur, realiter unum sunt; quamvis perfectior sit unitas illius rei secundum quam uniuntur in Deo, quam illius rei secundum quam uniuntur in creaturis.

ARTICULUS II.

Utrum veritas principalius in intellectu quam in rebus reperiatur.

Secundo quæritur utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus. Et videtur quod non. Verum enim, ut dictum est, convertitur cum ente. Sed ens principalius invenitur extra animam. Ergo et verum.

2. Præterea, res non sunt in anima per suam essentiam, sed per suam speciem, ut dicitur in III *De anima*, com. XXVIII. Si ergo veritas principaliter in anima inveniatur; veritas non erit essentia rei, sed similitudo vel species ejus; et verum erit species entis existentis extra animam. Sed species rei existens in anima non prædicatur de re quæ est extra animam, sicut nec convertitur cum ea. Ergo nec verum convertitur cum ente; quod falsum est.

3. Præterea, omne quod est in aliquo consequitur illud in quo est. Si ergo veritas principaliter est in anima, judicium de veritate est secundum æstimationem animæ; et ita redibit antiquorum philosophorum error, qui dicebant omne

[1] Al.: « divisæ. » C: « diversæ. »

[2] B.: « Personis. »

quod quis opinatur esse verum, et duo contradictoria esse simul vera; quod est absurdum.

4. Præterea, si veritas principaliter est in intellectu; oportet quod aliquid quod ad intellectum veritatis pertineat, in definitione veritatis ponatur. Sed Augustinus hujusmodi definitiones reprobat in lib. *Solil.* II, cap. IV et V, sicut istam: « Verum est quod ita est ut videtur: » quia secundum hoc, non esset verum quod non videtur: quod patet esse falsum de occultissimis lapillis, qui sunt in visceribus terræ; et similiter improbat istam: « Verum est quod ita est ut cognitori[1] videtur, si velit et possit cognoscens esse: » quia secundum hoc non esset aliquid verum, nisi cognitor[2] vellet vel posset cognoscere. Ergo et eadem ratio esset de quibuscumque aliis definitionibus in quibus aliquid ad intellectum pertinens poneretur. Ergo veritas non est principaliter in intellectu.

Contra, Philosophus dicit in VI *Metaphysic.*, com. VIII: « Non est verum et falsum, sed[3] in mente. »

Præterea, veritas est adæquatio rei et intellectus. Sed hæc adæquatio non potest esse nisi in intellectu. Ergo nec veritas nisi in intellectu.

Respondeo dicendum quod in illis quæ dicuntur per prius et posterius de multis, non semper oportet quod[4] illud per prius recipiat prædicationem communis, quod est[5] ut causa aliorum, sed illud in quo primo ratio illius communis completa invenitur; sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur; quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis. Et ideo, cum verum dicatur de pluribus per prius et posterius, oportet quod de illo per prius dicatur in quo invenitur perfecta ratio veritatis. Complementum autem cujuslibet motus vel operationis[6] est in suo termino[7]. Motus autem cognitivæ virtutis terminatur ad animam: oportet enim ut cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis: sed motus appetitivæ virtutis terminatur ad res; et inde est quod Philosophus in III *De anima*, com. LIV et seq. ponit circulum quemdam in actibus animæ, secundum, scilicet, quod res quæ est extra animam, movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tendit[8] ad hoc quod perveniat ad rem a qua motus incepit. Et quia bonum, ut supra, art. præc., dictum est, dicit ordinem ad appetitum, verum autem ad intellectum; inde est quod Philosophus dicit VI *Metaphys.*, com. IX, quod bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adæquata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu. Sed sciendum quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quæ per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus; et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur X *Metaphys.*, com. IX: sed sunt mensuratæ ab intellectu divino; in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus: res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adæquationes ad utrumque vera dicitur; secundum enim adæquationem ad intellectum divinum dicitur vera, inquantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in lib. *De verit.*, cap. VII, et Augustinum in lib. *De vera religione*, cap. XXXI, et per Avicennam in definitione inducta, scilicet: « Veritas cujusque rei, » etc. Secundum autem adæquationem ad intellectum hu-

[1] Al.: « cognitioni. »
[2] Al.: « cognitio. »
[3] « Sic A, B, C, D. — Edit.: « nisi in mente. »
[4] « Sic A, B, C, D. — Edit.: « quod id quod per prius recipit. »
[5] « Sic B, C, D. — A: « quod se habet ut causa. » — Edit.: « communis sit ut causa. »
[6] « Sic B. — A, C, D: « motus est in suo termino operationis. » — Edit. omittunt: « vel operationis. »
[7] « A addit: « quod patet per operationem animalis. » — In quibusdam Edit. additur: « per operationem animalis », amisso: « quod patet per. »
[8] « Sic A, B, C, D. — Edit.: « tunc ducit ad hoc. »

manum dicitur res vera, inquantum nata est de se formare veram æstimationem; sicut e contrario res falsæ dicuntur quæ natæ sunt videri quæ non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur in V *Metaph.*, com. xxxiv. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda : quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur veræ in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri; nullo modo veritatis ratio remaneret.

Ad primum ergo dicendum quod sicut ex dictis patet, verum dicitur per prius de intellectu, et per posterius de re sibi adæquata; et utroque modo convertitur cum ente, sed diversimode; quia secundum quod dicitur de rebus, convertitur cum ente per prædicationem : omne enim ens est adæquatum intellectui divino, et potens sibi adæquare intellectum humanum, et e converso. Si autem accipiatur verum prout dicitur de intellectu; sic convertitur cum ente quod est extra animam, non per prædicationem, sed per convenientiam: eo quod cuilibet vero intellectui oportet quod respondeat ens aliquod, et e converso.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod illud quod est in aliquo non sequitur illud in quo est, nisi quando causatur ex principiis ejus; unde lux quæ causatur in aere ab extrinseco, scilicet ex sole, sequitur motum solis magis quam aerem. Similiter etiam veritas quæ in anima causatur a rebus, non sequitur æstimationem animæ, sed existentiam rerum : ex eo enim quod res est vel non est, oratio vera vel falsa dicitur, et intellectus [1] similiter.

Ad quartum dicendum quod Augustinus loquitur de visione intellectus humani, a qua rei veritas non dependet. Sunt enim multæ res quæ intellectu nostro non cognoscuntur; nulla tamen res est quam intellectus divinus actu non cognoscat, et intellectus humanus in potentia; cum intellectus agens dicatur [2] quo est omnia facere, et intellectus possibilis quo est omnia fieri. Et ideo in definitione rei veræ potest poni visio in actu intellectus divini, non autem visio intellectus humani nisi in potentia, ut ex dictis patet.

ARTICULUS III.

Utrum in intellectu componente et dividente sit veritas. — I p., quæst. xvi, art. ii.

Tertio quæritur, utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente. Et videtur quod non. Verum enim dicitur secundum comparationem entis ad intellectum. Sed primo operatio qua intellectus comparatur ad rem est secundum quam format quidditates rerum, concipiendo definitiones earum. Ergo in ista operatione intellectus principalius et proprius [3] invenitur.

2. Præterea, verum est adæquatio rei et intellectus. Sed sicut intellectus componens et dividens potest adæquari rebus, ita et intellectus intelligens quidditates rerum. Ergo veritas non est tantum in intellectu componente et dividente.

Contra, VI *Metaph.*, com. viii, dicitur : « Verum et falsum non sunt in rebus, sed in mente [4]. »

Præterea, in III *De anima*, com. xxi, dicitur, quod indivisibilium intelligentia in illis est in quibus non est verum et falsum.

Respondeo dicendum quod sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus; ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividentis quam in actu intellectus quidditates rerum formantis. Veri enim ratio consistit in adæquatione rei et intellectus; idem autem non adæquatur sibi ipsi, sed æqualitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens; inter quæ adæquatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditates, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus inquantum accipit speciem rei sensibilis; sed quando incipit judicare de re apprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adæquatur ei quod est extra

[1] Al. : « intelligitur. »
[2] « Sic A, B, C, D. — Edit. : « describatur. »
[3] Idest. : « magis proprie. »

[4] « Est veritas in omnium quæ sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt. » *Patrol. lat.* t. CLVIII, col. 475.

in re, dicitur judicium verum esse. Tunc autem judicat intellectus de re apprehensa quando dicit quod aliquid est vel non est; quod est intellectus componentis et dividentis; unde et Philosophus dicit VI *Metaph.*, text. VIII, quod compositio et divisio est in intellectu, et non in rebus. Et inde est quod veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus; secundario autem dicitur verum et per posterius in intellectu formante definitiones; unde definitio dicitur vera vel falsa, ratione compositionis veræ vel falsæ; ut quando scilicet dicitur esse definitio ejus cujus non est, sicut si definitio circuli assignetur triangulo; vel etiam quando partes definitionis non possunt componi ad invicem, ut si dicatur definitio alicujus rei animalis insensibilis; hæc enim compositio quæ implicatur, scilicet quod aliquod animal est insensibile, est falsa. Et sic [1] definitio non dicitur vera vel falsa nisi per ordinem ad compositionem; sicut et res dicitur vera per ordinem ad intellectum. Patet ergo ex dictis, quod verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus; secundo de definitionibus rerum, secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa; tertio de rebus secundum quod adæquantur intellectui divino, vel aptæ natæ sunt adæquari intellectui humano; quarto de homine, qui est electivus orationum suarum, verarum vel falsarum, vel qui facit æstimationem de se vel de aliis veram vel falsam per ea quæ dicit vel facit. Voces autem eodem modo recipiunt veritatis prædicationem, sicut intellectus quos significant.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis formatio quidditatis sit prima operatio intellectus, tamen per eam non habet intellectus aliquid aliud proprium quod possit rei adæquari; et ideo non est ibi proprie veritas.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

ARTICULUS IV.

Utrum una tantum veritas sit, qua omnia vera sint. — I part., quæst. XVI, art. VI.

Quarto quæritur utrum sit una tantum veritas, qua omnia sint vera. Et videtur quod sic. Anselmus enim in lib. *De veritate*, cap. XIII, al. XIX, *Patrol. lat.* t. CLVIII, col. 486, circa fin., dicit quod sicut tempus se habet ad omnia temporalia, sic veritas ad omnia vera (*a*). Sed tempus ita se habet ad omnia temporalia quod est unum tantum tempus. Ergo ita se habebit veritas ad omnia vera quod erit tantum una veritas.

2. Sed dicendum quod veritas dicitur dupliciter. Uno modo ut est idem quod entitas rei, ut definit eam Augustinus in lib. *Solil.*, cap. V, « Verum est id quod est; » et sic oportet esse plures veritates secundum quod plures sunt essentiæ rerum. Alio modo dicitur prout exprimit se in intellectu, prout definit eam Hilarius : « Verum est declarativum esse; » et hoc modo, cum nihil possit aliquid manifestare intellectui nisi secundum virtutem primæ veritatis divinæ, omnes veritates quodammodo sunt unum in movendo intellectum, sicut omnes colores sunt unum in movendo visum, inquantum movent ipsum in ratione unius, scilicet luminis. — Contra, tempus est unum numero omnium temporalium. Si ergo ita se habet veritas ad res veras sicut tempus ad temporalia, oportet omnium verorum unam esse numero veritatem; nec sufficit omnes veritates esse unum in movendo, vel esse in exemplari unum.

3. Præterea, Anselmus in lib. *De veritate*, cap. XIII, al. XIV, *Patrol. lat.* t. CLVIII, col. 486, sic arguit. Si plurium verorum sunt plures veritates, oportet veritates variari secundum variationem verorum. Sed veritates non variantur per variationes rerum verarum; quia destructis rebus veris vel rectis, adhuc remanet veritas et rectitudo, secundum quam sunt vera vel recta (*b*). Ergo est una tantum veritas. Minorem probat ex hoc quod, destructo signato, adhuc remanet rectitudo significationis; quia rectum est ut significetur hoc quod illud signum significabat; et eadem ratione, destructo quolibet vero vel recto, ejus rectitudo vel veritas remanet.

4. Præterea, in creatis nulla veritas est id cujus est veritas; sicut veritas hominis non est homo, et veritas carnis non est caro. Sed quodlibet ens creatum est verum. Ergo nullum ens creatum est veritas; ergo omnis veritas est quid increatum, et est tantum una veritas.

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « sic. »
(*a*) Sensus est ultimi documenti Magistri.
(*b*) Non sunt verba, sed sensus est Anselmi.

5. Præterea, in creaturis nihil est majus mente humana, nisi Deus, ut dicit Augustinus. Sed veritas, ut probat Augustinus in lib. *Solil.*, cap. II et III, est major mente humana; quia non potest dici quod sit minor; sic enim haberet mens humana de veritate judicare, quod falsum est; non enim de ea judicat, sed secundum eam; sicut judex non judicat de lege, sed secundum legem, ut ipse dicit in lib. *De vera relig.*, cap. XXXI. Similiter nec etiam potest dici quod sit ei æqualis; quia anima judicat omnia secundum veritatem; non autem judicat omnia secundum se ipsam. Ergo veritas non est nisi Deus; et ita una tantum veritas.

6. Præterea, Augustinus probat in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. IX in princ., quod veritas non percipitur sensu corporis, hoc modo: Nihil percipitur sensu corporis nisi mutabile. Sed veritas est immutabilis. Ergo sensu non percipitur. Similiter argui potest: Omne creatum est mutabile. Veritas non est mutabilis. Ergo non est creatura; ergo est res increata; ergo est una tantum veritas.

7. Præterea, ibidem Augustinus arguit ad hoc idem, hoc modo: Nullum sensibile est quod non habeat aliquid simile falso, ita ut internosci non possit; nam, ut alia prætermittam, omnia quæ per corpus sentimus, etiam cum ea non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur tamquam prorsus adsint, vel in somno, vel in furore. Sed veritas non habet aliquid simile falso. Ergo sensu non percipitur. Similiter argui potest: Omne creatum habet aliquid simile falso, inquantum habet aliquid de defectu. Ergo nullum creatum est veritas; et sic est tantum una veritas.

1. Contra, Augustinus in lib. *De vera relig.*, cap. XXXVI circa med., dicit: « Sicut similitudo est forma similium, ita veritas est forma verorum. » Sed plurium similium plures sunt similitudines. Ergo plurium verorum plures sunt veritates.

2. Præterea, sicut omnis veritas creata derivatur a veritate increata, et ab ea suam virtutem habet; ita omne lumen intelligibile a prima luce derivatur exemplariter, et vim manifestendi habet. Dicuntur tamen esse plura lumina intelligibilia, ut patet per Dionysium *De mystic. theolog.*, cap. I, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, coll. 999, 1002. Ergo ex simili modo concedendum est esse plures veritates.

3. Præterea, colores quamvis ex virtute lucis moveant visum, tamen simpliciter dicuntur esse plures et differentes; et non possunt dici esse unum nisi secundum quid. Ergo et quamvis omnes veritates creatæ se in intellectu exprimant virtute primæ veritatis, non tamen ex hoc dici poterunt una veritas, nisi secundum quid.

4. Præterea, sicut veritas creata non potest se in intellectu manifestare nisi virtute veritatis increatæ, ita nulla potentia creata potest aliquid agere nisi virtute potentiæ increatæ. Non tamen aliquo modo dicimus esse unam potentiam omnium habentium potentiam. Ergo nec dicendum est aliquo modo esse unam veritatem omnium verorum.

5. Præterea, Deus comparatur ad res in habitudine triplicis causæ; scilicet efficientis, exemplaris et finalis; et propter quamdam appropriationem entitas rerum refertur ad Deum ut ad causam efficientem, veritas ut ad causam exemplarem, bonitas ut ad causam finalem; quamvis etiam singula possint ad singula referri secundum locutionis proprietatem. Sed non dicimus aliquo modo locutionis esse unam bonitatem omnium bonorum; aut unam entitatem omnium entium. Ergo nec debemus dicere unam veritatem omnium verorum.

6. Præterea, quamvis sit una veritas increata, a qua omnes veritates creatæ extrahuntur; non tamen eodem modo extrahuntur ab ipsa; quia, quamvis ipsa similiter se habeat ad omnia, non tamen omnia similiter se habent ad ipsam, ut dicitur in lib. *De causis*, propos. XXII; unde alio modus extrahitur ab ipsa veritas necessariorum et contingentium. Sed diversus modo imitandi exemplar divinum facit diversitatem in rebus creatis. Ergo similiter sunt plures veritates creatæ.

7. Præterea, veritas est adæquatio rei et intellectus. Sed diversorum specie non potest esse una adæquatio rei ad intellectum. Ergo, cum res veræ sint specie diversæ, non potest esse una veritas omnium verorum.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. XI *De Trinit.*, cap. XV in princ.: « Credendum est, mentis humanæ naturam sic rebus intelligibilibus connexam, ut in quadam luce sui generis omnia quæ cognoscit, intueatur. » Sed lux secundum quam anima cognoscit omnia, est veritas. Ergo veritas est de genere

ipsius animæ; et ita oportet veritatem esse rem creatam; et ita in diversis creaturis diversæ erunt veritates.

Respondeo dicendum quod sicut ex prædictis, art. II, patet, veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino, sicut sanitas in animali. In rebus autem aliis invenitur per relationem ad intellectum; sicut et sanitas dicitur de quibusdam aliis inquantum sunt effectiva vel conservativa sanitatis animalis. Ergo est in intellectu divino quidem veritas proprie et primo; in intellectu vero humano proprie quidem et secundario; in rebus autem improprie et secundario, quia non nisi in respectu ad alterutram duarum veritatum. Veritas ergo intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates, sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sicut dicit *Glossa* (Augustini) super illud Psalmistæ, Psalm. XI: *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum.* Veritates autem quæ sunt in rebus, sunt plures, sicut et rerum entitates. Veritas autem quæ dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentalis; quia posito quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia permanerent. Sed veritas quæ dicitur de eis in comparatione ad intellectum divinum, eis inseparabiliter communicatur; non enim subsistere possunt nisi per intellectum divinum eas in esse producentem. Per prius etiam inest rei veritas per comparationem ad intellectum divinum quam humanum; cum ad intellectum divinum comparetur quasi ad causam, ad humanum autem quodammodo quasi ad effectum, inquantum intellectus a rebus scientiam accipit. Sic ergo res aliqua principalius dicitur vera in ordine ad veritatem intellectus divini quam in ordine ad veritatem intellectus humani. Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam omnia principaliter vera sunt; sic omnia sunt vera una veritate, idest veritate intellectus divini; et sic Anselmus de veritate loquitur in lib. *De veritate*, cap. VIII et XI, al. XII *Patrol. lat.* t. CLVIII, coll. 475-80. Si autem accipiatur veritas proprie dicta, secundum quam res secundario veræ dicuntur; sic sunt plurium verorum plures veritates in animabus diversis. Si autem accipiatur veritas improprie dicta, secundum quam omnia dicuntur vera; sicut sunt plurium verorum plures veritates; sed unius rei una est tantum veritas. Denominantur autem res veræ a veritate quæ est in intellectu divino vel in intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate quæ est in animali, et non sicut a forma inhærente; sed a veritate quæ est in ipsa re (quæ nihil est aliud quam entitas intellectui adæquata, vel intellectum sibi adæquans) sicut a forma inhærente; sicut cibus denominatur sanus à qualitate sua, a qua sanus dicitur.

Ad primum ergo dicendum quod tempus comparatur ad temporalia sicut mensura ad mensurata; unde patet quod Anselmus loquitur de illa veritate quæ est tantum mensura omnium rerum verarum; et ista est una tantum, sicut tempus unum, ut in II arg. concluditur. Veritas autem quæ est in intellectu humano vel in ipsis rebus, non comparatur ad res sicut mensura extrinseca et communis ad mensurata; sed vel sicut mensuratum ad mensuram, ut est de veritate intellectus humani, et sic oportet eam variari secundum varietatem rerum; vel sicut mensura intrinseca, sicut est de veritate quæ est in ipsis rebus: et has etiam mensuras oportet plurificari secundum pluralitatem mensuratorum, sicut diversorum corporum sunt dimensiones diversæ.

Secundum concedimus.

Ad tertium dicendum quod veritas quæ remanet destructis rebus, est veritas intellectus divini; et hæc simpliciter est una numero: veritas autem quæ in rebus est vel in anima, variatur ad varietatem rerum.

Ad quartum dicendum quod cum dicitur: Nulla res est sua veritas, intelligitur de rebus quæ habent esse completum in natura; sicut et cum dicitur: Nulla res est suum esse; et tamen esse rei aliquid creatum est.

Ad quintum dicendum quod veritas secundum quam anima de omnibus judicat, est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatæ, secundum quas omnia cognoscit; ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus judicamus. Et quia per eam judicare non possumus nisi secundum quod est similitudo primæ veritatis; ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur judicare.

Ad sextum dicendum quod veritas illa immutabilis est veritas prima ; et hæc neque sensu percipitur, neque aliquid creatum est.

Ad septimum dicendum quod etiam ipsa veritas creata non habet aliquid simile falso, quamvis creatura quælibet aliquid simile falso habeat ; intantum enim simile aliquid falso creatura habet, inquantum deficiens est. Sed veritas non ex ea parte consequitur creaturam qua deficiens est, sed secundum quod a defectu recedit primæ veritati conformata.

Ad primum vero eorum quæ contra objiciuntur, dicendum est quod similitudo proprie invenitur in utroque similium ; veritas autem, cum sit quædam convenientia intellectus et rei, non proprie invenitur in utroque, sed in intellectu ; unde, cum sit unus intellectus, scilicet divinus, secundum cujus conformitatem omnia vera dicuntur ; oportet omnia esse vera secundum unam veritatem, quamvis in pluribus similibus sint plures diversæ similitudines.

Ad secundum dicendum quod quamvis lumen intelligibile exempletur a lumine divino , tamen lumen proprie dicitur etiam de intelligibilibus luminibus creatis ; non autem veritas proprie dicitur de rebus proprie exemplatis ab intellectu divino ; et ideo non dicimus unum lumen, sicut dicimus unam veritatem.

Et similiter dicendum est ad tertium de coloribus ; quia colores proprie visibiles dicuntur, quamvis non videantur nisi per lucem.

Et similiter dicendum ad quartum de potentia, et ad quintum de entitate.

Ad sextum dicendum quod quamvis res exemplentur difformiter a veritate divina, non tamen propter hoc excluditur quin res una veritate sint veræ, et non pluribus, proprie loquendo ; quia id quod diversimode recipitur in rebus exemplatis, non proprie dicitur veritas, sicut proprie dicitur veritas in exemplari.

Ad septimum dicendum quod quamvis ea quæ sunt diversa specie ex parte rerum, una adæquatione non adæquentur divino intellectui ; intellectus tamen divinus, cui omnia adæquantur, est unus ; et ex parte ejus est una adæquatio ad res omnes, quamvis non omnia eodem modo adæquentur ; et ideo modo prædicto omnium rerum veritas est una.

Ad octavum dicendum quod Augustinus loquitur de veritate exemplata ab ipsa mente divina in mente nostra, sicut similitudo faciei resultat in speculo ; et hujusmodi veritates resultantes in animabus nostris a prima veritate, sunt multæ, ut dictum est. Vel dicendum quod veritas prima est quodammodo de genere animæ largo modo accipiendo genus, secundum quod omnia intelligibilia vel incorporalia unius generis esse dicuntur, per modum quo dicitur Act. XVII, 28 : *Ipsius enim et* nos *genus sumus.*

ARTICULUS V.

Utrum præter primam aliqua alia veritas sit æterna.

Quinto quæritur utrum aliqua alia veritas præter primam sit æterna. Et videtur quod sic. Anselmus enim dicit in *Monol.*, cap. XVIII, al. XVII, in fin., *Patrol. lat.* t. CLVIII, col. 168, de veritate enuntiabilium loquens : « Sive dicatur veritas habere, sive non [1] intelligatur habere principium vel finem ; nullo claudi potest veritas principio vel fine. » Sed omnis veritas intelligitur habere principium vel finem, vel non habere principium vel finem. Ergo nulla veritas clauditur principio vel fine. Sed omne quod est hujusmodi, est æternum. Ergo omnis veritas est æterna.

2. Præterea, omne illud cujus esse sequitur ad destructionem sui esse, est æternum ; quia, sive ponatur esse, sive ponatur non esse, sequitur quod erit ; et oportet secundum unumquodque tempus ponere de unoquoque quod sit vel quod non sit. Sed ad destructionem veritatis sequitur veritatem esse ; quia si veritas non est, veritatem non esse est verum ; et nihil potest esse verum nisi veritate. Ergo veritas est æterna.

3. Præterea, si veritas enuntiabilium non sit æterna, ergo erit assignare quando non erit enuntiabilium veritas. Sed tunc hoc enuntiabile est verum, nullam veritatem enuntiabilium esse. Ergo veritas enuntiabilium est ; quod est contrarium ei quod fuit datum. Non ergo

[1] « Sive intelligatur non habere. »

potest dici veritatem enuntiabilium non esse æternam.

4. Præterea, Philosophus probat in I *Phys.*, com. LXXXII, materiam esse æternam (quamvis hoc sit falsum) per hoc quod remanet post sui corruptionem, et est ante sui generationem ; quia si corrumpitur, in aliquid corrumpitur ; et si generatur, ex aliquo generatur ; illud autem ex quo aliquid generatur, et illud in quod corrumpitur, est materia. Sed similiter veritas si ponatur corrumpi vel generari, sequitur quod sit ante suam generationem et post suam corruptionem; quia si generatur, mutata est de non esse in esse ; et si corrumpitur, mutata est de esse in non esse. Quando autem non est veritas, verum est dicere veritatem non esse ; quod utique non potest esse, nisi veritas sit. Ergo veritas est æterna.

5. Præterea, omne quod non potest intelligi non esse, est æternum ; quia quicquid potest non esse, potest intelligi non esse. Sed veritas etiam enuntiabilium, non potest intelligi non esse ; quia intellectus non potest intelligere aliquid, nisi intelligat illud esse verum. Ergo veritas enuntiabilium est æterna.

6. Præterea, Anselmus sic arguit in *Monol.*, cap. XVIII al. XVII, a med., *Patrol. lat.* t. CLVIII, col. 167 : « Cogitet qui potest quando incepit, aut quando non fuit hoc verum. »

7. Præterea, illud quod est futurum, semper fuit futurum ; et quod est præteritum, semper erit præteritum. Sed ex hoc propositio de futuro est vera, quia aliquid est futurum ; et ex hoc propositio de præterito est vera, quia aliquid est præteritum. Ergo veritas propositionis de futuro semper fuit, ut veritas propositionis de præterito semper erit ; et ita non solum veritas prima est æterna, sed multæ aliæ.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De libero arbitrio* , quod nihil magis est æternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque. Sed horum est veritas creata. Ergo alia veritas præter primam veritatem est æterna.

9. Præterea, ad veritatem enuntiationis non requiritur quod actu enuntietur aliquid ; sed sufficit quod sit illud de quo potest enuntiatio formari. Sed antequam mundus esset, fuit aliquid de quo potuit enuntiari etiam præter Deum. Ergo antequam mundus fieret, fuit enuntiabilium veritas. Quicquid autem fuit ante mundum, est æternum. Ergo enuntiabilium veritas est æterna ; et sic idem quod prius. Probatio mediæ. Mundus factus est de nihilo, idest post nihil. Ergo antequam mundus esset, erat non esse. Sed enuntiatio vera non solum formatur de eo quod est, sed etiam de eo quod non est ; quia sicut contingit vere enuntiari quod est, esse, ita contingit vere enuntiari quod non est, non esse, ut dicitur in I *Periher.* Ergo antequam mundus esset, fuit unde vera enuntiatio formari potuit.

10. Præterea, omne quod scitur est verum dum scitur. Sed Deus ab æterno scivit omnia enuntiabilia. Ergo omnium enuntiabilium est veritas ab æterno ; et ita plures veritates sunt æternæ.

11. Sed dicendum quod ex hoc non sequitur quod illa sint vera in se ipsis, sed in intellectu divino. — Sed contra, secundum hoc oportet illa esse vera secundum quod sunt scita. Sed ab æterno omnia sunt scita a Deo non solum secundum quod sunt in mente ejus, sed in propria natura existentia. Eccli. XXIII, 29: *Domino Deo nostro antequam crearentur, nota sunt omnia, sicut et post perfectionem cognoscit omnia* ; et ita non aliter cognoscit res postquam factæ sunt quam ante cognoverit. Ergo ab æterno fuerunt plures veritates non solum in intellectu divino, sed etiam secundum se.

12. Præterea, secundum hoc dicitur aliquid esse simpliciter, secundum quod est in sui complemento. Sed ratio veritatis completur in intellectu. Si ergo in intellectu divino fuerunt ab æterno plura vera simpliciter, concedendum est plures æternas esse veritates.

13. Præterea, Sapient. I, 15 : *Justitia perpetua est et immortalis.* Sed veritas est pars justitiæ, ut dicit Tullius in *Rhetorica*, lib. II *De invent.* Ergo est perpetua et immortalis.

14. Præterea, universalia sunt perpetua et incorruptibilia. Sed verum est maxime universale, quia convertitur cum ente. Ergo veritas est perpetua et incorruptibilis.

15. Sed dicendum quod universale non corrumpitur per se, sed per accidens. — Sed contra, magis debet denominari aliquid per id quod convenit ei per se, quam per id quod convenit ei per accidens. Si igitur veritas per se loquendo est perpetua et incorruptibilis ; non autem corrumpitur et generatur nisi per accidens; simpliciter concedendum est quod

veritas universaliter dicta sit æterna.

16. Præterea, ab æterno Deus fuit prior mundo. Ergo relatio prioritatis in Deo fuit ab æterno. Sed posito uno relativorum, necesse est ponere et reliquum. Ergo ab æterno posterioritas fuit mundi ad Deum. Ergo aliquo modo fuit aliquid extra Deum ab æterno, cui competit veritas ; et sic idem quod prius.

17. Sed dicendum quod illa relatio prioritatis et posterioritatis non est aliquid in rerum[1] natura, sed in ratione tantum. — Contra, sicut dicit Boetius in fine *De consolat.*, lib. V, pros. ult., Deus est prior mundo natura, etiam si mundus semper fuisset. Ergo illa relatio prioritatis est relatio naturæ, et non rationis tantum.

18. Præterea, veritas significationis est rectitudo significationis. Sed ab æterno rectum fuit aliquid significari. Ergo veritas significationis fuit ab æterno.

19. Præterea, ab æterno fuit verum, Patrem genuisse Filium ; et Spiritum sanctum processisse ab utroque. Sed ista sunt plura. Ergo plura vera fuerunt ab æterno.

20. Sed dicendum quod ista sunt vera una veritate; unde non sequitur plures veritates esse ab æterno. — Sed contra, alio Pater est Pater, et generat Filium ; alio Filius est Filius, et spirat Spiritum sanctum. Sed eo quo Pater est Pater, hæc est vera, Pater generat Filium, vel Pater est Pater; eo autem quo Filius est Filius, hæc est vera, Filius est genitus a Patre. Ergo hujusmodi propositiones non sunt una veritate veræ.

21. Præterea, quamvis homo et risibile convertantur, tamen non est eadem veritas utriusque istarum propositionum : Homo est homo, et Homo est risibile, propter hoc quod non est eadem proprietas quam prædicat hoc nomen « homo, » et quam prædicat hoc nomen « risibile : » similiter non est eadem proprietas quam importat hoc nomen « Pater, » et hoc nomen « Filius. » Ergo non est eadem veritas dictarum propositionum.

22. Sed dicendum quod istæ propositiones non fuerunt ab æterno. — Sed contra, quandocumque est intellectus qui potest enuntiare, potest esse enuntiatio. Sed ab æterno fuit intellectus divinus intelligens Patrem esse Patrem, et Filium esse Filium, et ita enuntians sive dicens; cum, secundum Anselmum[2] in *Monol.*, cap. XXXII, al. XXX, in med. *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 186, idem sit summo spiritui dicere quod intelligere. Ergo enuntiationes prædictæ fuerunt ab æterno.

Sed contra, nullum creatum est æternum. Omnis veritas præter primam est creata. Ergo sola veritas prima est æterna.

Præterea, ens et verum convertuntur. Sed solum unum ens est æternum. Ergo sola una veritas est æterna.

Respondeo dicendum quod, sicut prius dictum est, art. III hujus quæst., veritas adæquationem quamdam[3] et commensurationem importat ; unde secundum hoc denominatur aliquid verum, sicut et denominatur aliquid commensuratum. Mensuratur autem corpus mensura intrinseca, sicut linea, vel superficie, vel profunditate ; et mensura extrinseca, sicut locatum loco, et motus tempore, et pannus ulna. Unde et potest aliquid denominari verum dupliciter : uno modo a veritate inhærente ; alio modo ab extrinseca veritate ; et sic denominantur omnes res veræ a prima veritate : et quia veritas quæ est in intellectu mensuratur a rebus ipsis, sequitur quod non solum veritas rei, sed etiam veritas intellectus, vel enuntiationis, quæ intellectum significat, a veritate prima denominetur. In hac autem adæquatione vel commensuratione intellectus ac rei non requiritur quod utrumque extremorum sit in actu. Intellectus enim noster potest nunc adæquari his quæ in futurum erunt, nunc autem non sunt; alias non esset hæc vera : Antichristus nascetur ; unde hæc denominatur vera a veritate quæ est in intellectu tantum ; etiam quando non est res ipsa. Similiter etiam intellectus di-

[1] « Unde non recte quidam, qui cum audiunt visum Platoni, mundum hunc nec habuisse initium temporis, nec habiturum esse defectum, hoc modo conditori conditum mundum fieri coæternum putant. Aliud est enim per interminabilem duci vitam, quod mundo Plato tribuit : aliud interminabilis vitæ totam pariter complexam esse præsentiam, quod divinæ mentis proprium esse manifestum est. Neque enim Deus conditis rebus antiquior videri debet temporis quantitate, sed simplicis potius proprietate naturæ. » (*Patrol. lat.* t. LXIII, col. 859.)

[2] « Si nullum in illo verbum esset, nihil apud se diceret. Si nihil apud se diceret, cum idem sit illi sic dicere aliquid quod est intelligere, non aliquid intelligeret. »

[3] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « Quamdam. »

vinus adæquari potuit ab æterno his quæ ab æterno non fuerunt, sed in tempore sunt facta; et sic ea quæ sunt in tempore, denominari possunt vera ab æterno a veritate æterna. Si autem accipiamus veritatem pro veritate creatorum verorum eis inhærente, quam invenimus in rebus, et in intellectu creato; sic veritas non est æterna, nec rerum, nec enuntiabilium; cum ipsæ res, vel intellectus, quibus veritates inhærent, non sint ab æterno. Si autem accipiatur veritas verorum creatorum, qua denominantur omnia vera, sicut extrinseca mensura, quæ est veritas prima; sic omnium, et rerum, et enuntiabilium, et intellectuum, veritas est æterna; et hujusmodi veritatis æternitatem venatur Augustinus in lib. *Soliloqu.* III, cap. III et IV, et Anselmus in *Monolog.* (*a*), *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 479; unde Anselmus dicit in lib. *De veritate*, cap. XI : « Intelligere potes quomodo summam veritatem in meo Monologio probavi non habere principium vel finem, per veritatem orationis. » Hæc autem veritas prima non potest esse de omnibus nisi una. In intellectu enim nostro non diversificatur veritas nisi dupliciter; uno modo propter diversitatem cognitorum, de quibus diversas habet conceptiones, quas diversæ veritates in anima consequuntur; alio modo ex diverso modo intelligendi. Cursus enim Socratis est res una; sed anima quæ componendo et dividendo cointelligit tempus, ut dicitur in III *De anima*, com. XXII et XXIII, diversimode intelligit cursum Socratis ut præsentem, præteritum, et futurum; et secundum hoc conceptiones diversas format, in quibus diversæ veritates inveniuntur. Neuter autem horum modorum diversitatis inveniri potest in divina cognitione. Non enim de diversis rebus diversas cognitiones habet; sed una cognitione cognoscit omnia; quia per unum, scilicet per essentiam suam, cognoscit, non singulis suam cognitionem immittens, ut dicit Dionysius in lib. *De divinis nomin.*, cap. VII a med., *Pat. græc. lat.* t. III, col. 870. Similiter ejus cognitio non concernit aliquod tempus, cum æternitate mensuretur, quæ abstrahit ab omni tempore, omne tempus continens. Unde relinquitur quod non sunt plures veritates ab æterno, sed una tantum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Anselmus se ipsum exponit in libro *De veritate*, ideo dixit quod veritas enuntiationis non clauditur principio et fine, non quod absque principio oratio fuerit; sed quia non potest intelligi quando illa oratio esset, et veritas illi deesset; illa scilicet oratio de qua agebat, qua significatur vere aliquid esse futurum. Unde per hoc apparet quod noluit astruere veritatem inhærentem rei creatæ, vel orationem esse sine principio et fine; sed veritatem primam, a qua sicut a mensura extrinseca enuntiatio vera dicitur.

Ad secundum dicendum quod extra animam duo invenimus, scilicet rem ipsam, et privationes et negationes rei; quæ quidem duo non eodem modo se habent ad veritatem, quia non eodem modo se habent ad intellectum. Res enim ipsa ex specie quam habet, divino intellectui adæquatur, sicut artificiatum [1] arti; et ex virtute ejusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adæquare, inquantum, per similitudinem sui receptam in anima, cognitionem de se facit. Sed non ens extra animam consideratum, neque habet aliquid unde intellectui divino æquetur, neque unde cognitionem sui faciat in intellectu nostro. Unde quod intellectui cuicumque æquetur, non est ex seipso non ente, sed ex seipso intellectu, qui rationem non accipit in se ipso. Res autem quæ est aliquid positivum extra animam, habet aliquid in se unde vera dici possit. Non autem ita est de non esse rei; sed quicquid ei attribuitur est ex parte intellectus. Cum dicit ergo : Veritatem non esse, est verum; cum veritas quæ hic significatur, sit de non ente, nihil habet nisi in intellectu. Unde ad destructionem veritatis quæ est in re, non sequitur nisi esse veritatis quæ est in intellectu. Et ita patet quod ex hoc non potest concludi nisi veritas quæ est in intellectu quæ est æterna; et oportet utique quod sit in intellectu æterno; et hæc est veritas æterna. Unde ex prædicta ratione ostenditur, quod sola veritas prima est æterna.

Et per hoc patet solutio ad tertium et ad quartum.

Ad quintum dicendum quod non potest intelligi simpliciter veritatem non esse; potest tamen intelligi nullam veritatem creatam esse; sicut et potest intelligi nul-

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « Artificialis. »

(*a*) Passim, sed præcipue cap. XVIII, col. 17.

lam creaturam esse. Intellectus enim potest intelligere se non esse et se non intelligere, quamvis non intelligat sine hoc quod sit vel intelligat; non enim oportet quod quicquid intellectus intelligendo habet, intelligendo intelligat; quia non semper reflectitur supra se ipsum; et ideo non est inconveniens, si veritatem creatam, sine qua non potest intelligere, intelligat non esse.

Ad sextum et septimum dicendum quod id quod est futurum, inquantum est futurum, non est; et similiter præteritum, inquantum hujusmodi. Unde eadem est ratio de veritate præteriti et futuri, sicut et de veritate non entis; ex qua non potest concludi æternitas alicujus veritatis, nisi primæ, ut dictum est, in corp. art. [1].

Ad octavum dicendum quod verbum Augustini est intelligendum, quod illa sunt æterna secundum quod sunt in mente divina; vel accipitur æternum pro perpetuo.

Ad nonum dicendum quod quamvis enuntiatio vera fiat de ente et de non ente; non tamen ens et non ens eodem modo se habent ad veritatem, ut ex dictis patet in solut. ad II argum.; ex quibus patet etiam solutio ejus quod objicitur.

Ad decimum dicendum quod ab æterno scivit Deus plura enuntiabilia; sed tamem illa plura scivit una cognitione. Unde ab æterno non fuit nisi una veritas, per quam divina cognitio vera fuit de rebus pluribus futuris in tempore.

Ad undecimum dicendum quod sicut ex prædictis in corp. art., patet, intellectus non solum adæquatur his quæ sunt actu, sed etiam his quæ actu non sunt; præcipue intellectus divinus, cui idem est præteritum et futurum. Unde quamvis res non fuerint ab æterno in propria natura, intellectus tamen divinus fuit adæquatus rebus in propria natura futuris in tempore; et ideo veram cognitionem habuit ab æterno de rebus etiam in propria natura, quamvis rerum veritates ab æterno non fuerint.

Ad duodecimum dicendum quod quamvis ratio veritatis compleatur in intellectu, non tamen ratio rei in intellectu completur. Unde quamvis concedatur simpliciter quod veritas rerum omnium fuit ab æterno, per hoc quod fuit in intellectu divino; non tamen potest concedi simpliciter quod res veræ fuerunt ab æterno, per hoc quod fuerunt in intellectu divino.

Ad decimumtertium dicendum quod illud intelligitur de justitia divina; vel si intelligatur de justitia humana, tunc dicitur esse perpetua, sicut et res naturales dicuntur esse perpetuæ; sicut dicimus quod ignis semper movetur sursum propter inclinationem naturæ, nisi impediatur: et quia virtus, ut dicit Tullius, lib. II *De invent.*, est habitus in modum naturæ rationi consentaneus; quantum ex natura virtutis est, habet indeficientem inclinationem ad actum suum, quamvis aliquando impediatur; et ideo etiam in principio *Digestorum* (in *Digesto* veteri, lib. I, tit. I, lege X) dicitur quod justitia est « constans et perpetua voluntas unicuique jus suum tribuens. » Et tamen veritas de qua nunc loquimur non est pars justitiæ; sed veritas quæ est in confessionibus in judicio faciendis.

Ad decimumquartum dicendum quod hoc quod dicitur: universale perpetuum esse et incorruptibile, Avicenna dupliciter exponit: uno modo ut dicatur esse perpetuum et incorruptibile, ratione particularium, quæ nunquam inceperunt nec deficient secundum tenentes æternitatem mundi; generatio enim ad hoc est, secundum Philosophum, ut salvetur perpetuum esse in specie, quod in individuo salvari non potest. Alio modo ut dicatur esse perpetuum, quia non corrumpitur per se, sed per accidens ad corruptionem individui.

Ad decimumquintum dicendum quod aliquid attribuitur alicui per se dupliciter. Uno modo positive, sicut igni attribuitur ferri sursum; et a tali per se magis denominatur aliquid quam ab illo quod est per accidens; magis enim dicimus ignem sursum ferri, et esse eorum quæ sursum feruntur, quam eorum quæ deorsum; quamvis ignis per accidens aliquando deorsum feratur, ut patet in ferro ignito. Quandoque attribuitur per se ratione remotionis; per hoc scilicet quod removentur ab eo illa quæ nata sunt contrariam dispositionem inducere. Unde si per accidens aliquid eorum adveniat, illa dispositio contraria simpliciter enuntiabitur; sicut unitas per se attribuitur materiæ

[1] Edit. Rom.: « Ad sextum dicendum, quod id quod est futurum.. » Et mox: « Ad septimum dicendum, quod verbum Augustini etc. » ita ut usque ad ultimum ordo responsionum ordini argumentorum non cohæreat.

primæ, non per positionem alicujus formæ unitatis, sed per remotionem formarum diversificantium. Unde quando adveniunt formæ distinguentes materiam, magis simpliciter dicimus esse plures materias quam unam. Et sic est in proposito; non enim dicitur universale incorruptibile, quasi habeat aliquam formam incorruptionis; sed quia non conveniunt ei secundum se dispositiones materiales, quæ sunt causæ corruptionis in individuis; unde universale in rebus existens simpliciter dicitur corrumpi in hoc et in illo.

Ad decimumsextum dicendum quod cum omnia alia genera, inquantum hujusmodi, aliquid ponant in rerum natura, quantitas enim ex hoc ipso quod quantitas est, aliquid dicit; sola relatio non habet, ex hoc quod est hujusmodi, quod aliquid ponat in rerum natura; quia non prædicat aliquid, sed ad aliquid. Unde quædam inveniuntur relationes, quæ nihil in rerum natura ponunt, sed in ratione tantum; quod quidem quadrupliciter contingit, ut ex dictis Philosophi et Avicennæ haberi potest. Uno modo, quando aliquid ad se ipsum refertur, ut cum dicimus idem eidem; si enim hæc relatio aliquid in rerum natura poneret additum ei quod dicitur idem, esset in infinitum procedere in relationibus [1], quia ipsa relatio per quam aliqua res diceretur eadem, esset eadem sibi per aliam relationem, et sic in infinitum. Secundo, quando ipsa relatio ad aliquid refertur. Non enim potest dici quod paternitas referatur ad subjectum suum per aliam relationem mediam; quia illa etiam media relatio indigeret alia media relatione, et sic in infinitum. Unde illa relatio quæ significatur in comparatione paternitatis ad subjectum, non dicitur in rerum natura, sed in ratione tantum. Tertio, quando unum relativorum pendet ex altero, et non e converso; sicut scientia dependet a scibili, et non e converso; unde relatio scientiæ ad scibile est aliquid in rerum natura; non relatio scibilis ad scientiam, sed ratione tantum. Quarto, quando ens comparatur ad non ens; ut cum dicimus, quod nos sumus priores his qui futuri sunt post nos; alias sequeretur quod possent esse infinitæ relationes in eodem, si generatio in infinitum procederet in futurum. Ex duobus igitur ultimis apparet quod relatio illa prioritatis nihil ponit in rerum natura, sed in intellectu tantum; tum quia Deus non dependet a creaturis; tum quia talis prioritas dicit comparationem entis ad non ens. Unde ex hoc non sequeretur quod sit alia veritas æterna, nisi in intellectu divino, qui solus æternus est; et hæc est veritas prima.

Ad decimumseptimum dicendum quod quamvis Deus natura sit prior omnibus creaturis; non tamen sequitur quod illa sit relatio naturæ, sed quia intelligitur ex consideratione naturæ ejus quod prius dicitur, et ejus quod posterius; sicut et scibile dicitur prius natura quam scientia, quamvis relatio scibilis ad scientiam non sit in rerum natura.

Ad decimumoctavum dicendum quod cum dicitur: Significatione non existente rectum est aliquid significari; verum est secundum ordinationem rerum in intellectu divino existentem; sicut arca non existente rectum est arcam cooperculum habere, secundum ordinationem artis in artifice. Unde nec ex hoc haberi potest quod alia veritas sit æterna quam prima.

Ad decimumnonum dicendum quod ratio veri fundatur supra ens. Quamvis autem in divinis ponantur plures personæ vel proprietates; non tamen ibi ponitur nisi unum esse; quia esse in divinis nonnisi essentialiter dicitur; et omnium istorum enuntiabilium: Patrem esse vel generare, Filium esse vel genitum esse, secundum quod ad rem referuntur, est veritas una, quæ est veritas prima et æterna.

Ad vigesimum dicendum quod quamvis alio Pater sit Pater, et Filius sit Filius, quia hoc est paternitate [2], illud filiatione; tamen idem est quo Pater est, et quo Filius est; quia utrumque est per essentiam divinam, quæ una est. Ratio autem veritatis non fundatur super rationem paternitatis et filiationis inquantum hujusmodi, sed super rationem entitatis: paternitas autem et filiatio sunt una essentia; et ideo una est veritas utriusque.

Ad vigesimumprimum dicendum quod proprietas quam prædicat hoc nomen « homo, » et hoc nomen « risibile, » non est eadem per essentiam, nec habet unum esse, sicut est de paternitate et filiatione; et ideo non est simile.

[1] Sic A, B, C, D. — Edit.: « In rebus. »

[2] Al.: « ex paternitate. »

Ad vigesimumsecundum dicendum quod intellectus divinus, quantumcumque diversa non cognoscit nisi unica cognitione, etiam quæ in se ipsis habent diversas veritates. Unde multo amplius non cognoscit nisi una cognitione omnia hujusmodi quæ de personis intelliguntur. Unde etiam omnium eorum non est nisi una veritas.

ARTICULUS VI.

Utrum veritas creata sit immutabilis. — I part., quæst. XVI, art. I.

Sexto quæritur utrum veritas creata sit immutabilis. Et videtur quod sit immutabilis. Anselmus enim in lib. *De veritate*, cap. XIV, dicit : « Video hac ratione probari veritatem immobilem permanere. » Præmissa autem ratio fuit de veritate significationis, ut ex præmissis, art. V, apparet. Ergo veritas enuntiabilium est immutabilis ; et eadem ratione veritas rei [1].

2. Præterea, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed re mutata, veritas propositionis manet. Ergo veritas enuntiationis est immutabilis. Probatio mediæ. Veritas, secundum Anselmum, lib. *De veritate*, cap. VII, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 475, est « Rectitudo [2] quædam, inquantum implet hoc quod accepit in mente divina. » Sed hæc propositio : Socrates sedet, accepit in mente divina ut significet sessionem Socratis, quam significat etiam Socrate non sedente. Ergo etiam Socrate non sedente manet in ea veritas ; et ita veritas prædictæ propositionis non mutatur, etiam si res mutetur.

3. Præterea, si veritas mutatur, hoc non potest esse nisi mutatis his quibus veritas inest ; sicut nec aliquæ formæ mutari dicuntur nisi suis subjectis mutatis. Sed veritas non mutatur ad mutationem verorum ; quia destructis veris, adhuc remanet veritas, ut Augustinus et Anselmus, lib. *De veritate*, cap. VIII et XI, al. XII, *Pat. lat.* t. CLVIII, coll. 475-80, probant. Ergo veritas est omnino immutabilis.

4. Præterea, veritas rei est causa veritatis propositionis ; ex eo enim quod res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa. Sed veritas rei est immutabilis. Ergo et veritas propositionis. Probatio mediæ. Anselmus in lib. *De veritate*, cap. XIII, al. XIV, *Patrol. lat.* t. CLVIII, col. 485, probat veritatem enuntiationis immobilem permanere, secundum quod implet illud quod accepit in mente divina. Sed singulariter quælibet res implet illud quod accepit in mente divina ut haberet. Ergo cujuslibet rei veritas est immutabilis.

5. Præterea, illud quod manet omni mutatione facta, nunquam mutatur ; in alteratione enim colorum non dicimus superficiem mutari, quia manet qualibet mutatione colorum facta. Sed veritas manet in re, qualibet mutatione rei facta ; quia ens et verum convertuntur. Ergo veritas est immutabilis.

6. Præterea, ubi est eadem causa, et effectus idem. Sed eadem est causa veritatis harum trium propositionum : Socrates sedet, Socrates sedebit, Socrates sedit ; scilicet Socratis sessio. Ergo eadem est veritas. Sed si unum trium prædictorum est verum, oportet similiter alterum duorum semper esse verum ; si enim aliquando est verum : Socrates sedet, semper fuit verum et erit verum : Socrates sedit, vel Socrates sedebit. Ergo veritas una trium propositionum semper uno modo se habet ; et ita est immutabilis ; et eadem ratione quælibet alia veritas.

Sed contra, mutatis causis mutantur effectus. Sed res, quæ sunt causa veritatis propositionis, mutantur. Ergo et propositionum veritas mutatur.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur mutari dupliciter. Uno modo, quia est subjectum mutationis, sicut dicimus corpus esse mutabile : et sic nulla forma est mutabilis ; et sic dicitur quod forma est invariabili essentia consistens ; unde, cum veritas significetur per modum formæ, præsens quæstio non est, an veritas sit immutabilis hoc modo. Alio modo dicitur aliquid mutari, quia secundum ipsum fit mutatio ; sicut dicimus albedinem mutari, quia secundum ipsam corpus alteratur ; et sic quæritur de veritate, an sit mutabilis.

Ad cujus evidentiam sciendum est

[1] C, D, addunt : « Quam significat. »

[2] « Omne quod est recte est. Si ergo veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia, quia hoc sunt quod sunt in summa veritate, certum est veritatem rerum esse rectitudinem. »

quod illud secundum quod est mutatio, quandoque quidem mutari dicitur, quandoque autem non; quando enim est inhærens ei quod mutatur secundum ipsum, tunc et ipsum mutari dicitur; sicut albedo vel quantitas mutari dicuntur, quando aliquid secundum ipsa mutatur; eo quod ipsamet secundum hanc mutationem succedunt sibi invicem in subjecto: quando autem illud secundum quod aliquid mutari dicitur, est extrinsecum; tunc in illa mutatione non moveri quando aliquid secundum locum movetur. Unde et in IV *Physic.*, com. v et xxxvi, dicitur quod locus est immutabilis terminus continentis; eo quod per localem motum non dicitur esse successio locorum in uno locato, sed magis successio locatorum in uno loco. Sed formarum inhærentium, quæ mutari dicuntur ad mutationem subjecti, duplex est mutationis modus; aliter enim dicuntur mutari formæ generales, et aliter formæ speciales; forma enim specialis post mutationem non remanet eadem nec secundum esse nec secundum rationem; sicut albedo, facta alteratione, nullo modo manet; sed forma generalis facta mutatione remanet eadem secundum rationem, sed non secundum esse; sicut facta mutatione de albo in nigrum, manet idem color secundum communem rationem coloris, sed non eadem coloris species. Dictum est autem superius. art. præc., quod aliquid denominatur verum veritate prima quasi mensura extrinseca, sed veritate inhærente quasi mensura intrinseca. Unde res creatæ variantur quidem in participatione veritatis primæ; ipsa autem veritas prima, secundum quam dicuntur vera, nullo modo mutatur; et hoc est quod Augustinus dicit in lib. *De libero arbit.* II, cap. viii non procul a princip.: « Mentes nostræ aliquando plus, aliquando minus vident de ipsa veritate; sed ipsa in se manens nec proficit nec deficit. » Si autem accipiamus veritatem inhærentem rebus, sic veritas mutari dicitur, secundum quod aliqua secundum veritatem mutantur. Unde, ut prius, art. ii hujus quæst., dictum est, veritas in creaturis invenitur in duobus: in rebus ipsis, et in intellectu: veritas enim actionis sub veritate rei comprehenditur, ut veritas enuntiationis sub veritate intellectus quam significat. Res autem dicitur vera per comparationem ad intellectum divinum et humanum.

Si ergo accipiatur veritas rei secundum ordinem ad intellectum divinum, tunc quidem mutatur veritas rei mutabilis in aliam veritatem, non in falsitatem; veritas enim est forma maxime generalis, cum verum et ens convertantur: unde sicut facta qualibet mutatione res remanet ens, quamvis secundum aliam formam, per quam habet esse; ita semper remanet vera, sed alia veritate; quia quamcumque formam, vel etiam privationem, per mutationem acquirat; secundum eam divino intellectui conformatur, qui eam ita cognoscit ut est secundum quamcumque dispositionem. Si autem consideretur veritas rei in ordine ad intellectum humanum, vel e converso; tunc quandoque fit mutatio de veritate in falsitatem, quandoque autem de una veritate in aliam. Cum enim veritas sit adæquatio rei et intellectus; ab æqualibus autem si æqualia tollantur, adhuc æqualia remanent, quamvis non eadem quantitate: oportet quod quando similiter mutatur intellectus et res, remaneat quidem veritas, sed alia; sicut si Socrate sedente intelligatur Socratem sedere, et eo postmodum non sedente intelligatur non sedere. Sed quia ab uno æqualium si aliquid tollatur, et nihil a reliquo, vel si ab utroque inæqualia tollantur, necesse est inæqualitatem provenire, quæ se habet ad falsitatem sicut æqualitas ad veritatem; inde est quod si intellectu vero existente mutetur res non mutato intellectu, vel e converso, aut utrumque mutetur, sed non similiter; provenit falsitas; et sic erit mutatio de veritate in falsitatem; sicut si Socrate existente albo, intelligatur albus esse, verus est intellectus; si autem postea intelligit eum nigrum, Socrate albo remanente; vel e converso Socrate mutato in nigredinem, adhuc albus intelligatur; vel eo mutato in pallorem, intelligatur esse rubeus; erit falsitas in intellectu. Et sic patet qualiter veritas mutatur, et qualiter non mutatur.

Ad primum ergo dicendum quod Anselmus loquitur de veritate, prout secundum eam omnia dicuntur vera tanquam mensura extrinseca.

Ad secundum dicendum quod quia intellectus inflectitur in se ipsum, et intelligit se sicut et alias res, ut dicitur in III *De anima*, com. xv et xvi; ideo quæ ad intellectum pertinent, secundum quod ad rationem veritatis spectant, possunt dupliciter considerari. Uno modo, secun-

dum quod sunt res quædam ; et sic eodem modo dicitur de eis veritas sicut de aliis rebus ; ut, sicut res dicitur vera, quia implet hoc quod accepit in mente divina retinendo naturam suam , ita enuntiatio vera dicatur retinendo naturam suam quæ est ei dispensata in mente divina ; nec potest ab ea removeri, enuntiatione ipsa manente. Alio modo secundum quod comparantur ad res intellectas ; et sic dicitur enuntiatio vera quando adæquatur rei ; et talis veritas rei mutatur, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum quod veritas quæ remanet destructis rebus veris, est veritas prima, quæ etiam rebus mutatis non mutatur.

Ad quartum dicendum quod manente re, non potest fieri circa eam mutatio quantum ad ea quæ sunt sibi essentialia ; sicut enuntiationi est essentiale ut significet illud ad quod significandum est instituta. Unde non sequitur quod veritas rei nullo modo sit mutabilis; sed quod sit immutabilis quantum ad essentialia rei, manente re. In quibus autem accidit mutatio rei per corruptionem quantum ad accidentia, mutatio accidere potest, etiam manente re ; et ita quantum ad accidentalia potest fieri mutatio veritatis rei.

Ad quintum dicendum quod facta omni mutatione, manet veritas, sed non eadem, ut ex prædictis, in corp. art., patet.

Ad sextum dicendum quod identitas veritatis non tantum dependet ex identitate rei, sed etiam ex identitate intellectus; sicut et identitas effectus dependet ex identitate agentis et patientis. Quamvis autem eadem res quæ significatur illis tribus propositionibus, non tamen est idem intellectus earum ; quia in compositione intellectus adjungitur tempus ; unde secundum variationem temporis sunt diversi intellectus.

ARTICULUS VII.

Utrum veritas in divinis personaliter vel essentialiter dicatur.

Septimo quæritur utrum veritas in divinis dicatur essentialiter, vel personaliter. Et videtur quod dicatur personaliter. Quidquid enim in divinis importat relationem principii, personaliter dicitur. Sed veritas est hujusmodi, ut patet per Augustinum in lib. *De vera religione*, cap. XXXVI : ubi dicit, quod veritas divina est summa similitudo principii sine ulla dissimilitudine, unde falsitas oritur. Ergo veritas in divinis personaliter dicitur.

2. Præterea, sicut nihil est sibi simile, ita nihil est sibi æquale. Sed similitudo in divinis importat distinctionem personarum, secundum Hilarium *De Synod.*, § 72, *Pat. lat.* t. X, col. 527, ex hoc quod nihil est sibi simile [1]. Ergo eadem ratione et æqualitas. Sed veritas est æqualitas quædam. Ergo importat personalem distinctionem in divinis.

3. Præterea, omne quod in divinis importat emanationem, personaliter dicitur. Sed veritas importat quamdam emanationem, quia significat conceptionem intellectus, sicut et verbum. Ergo, sicut verbum personaliter dicitur, ita et veritas.

Sed contra, « trium personarum est una veritas, » ut dicit Augustinus in lib. VIII *De Trin.*, cap. I. Ergo est essentiale, et non personale.

Respondeo dicendum quod veritas in divinis dupliciter accipi potest : uno modo proprie, alio modo quasi metaphorice. Si enim proprie accipiatur veritas, tunc importabit æqualitatem divini intellectus et rei. Et quia intellectus divinus primo intelligit rem quæ est essentia sua, per quam omnia alia intelligit ; ideo et veritas in Deo principaliter importat æqualitatem intellectus divini et rei, quæ est essentia ejus ; et consequenter intellectus divini ad res creatas. Intellectus autem divinus et essentia sua non adæquantur sicut mensurans et mensuratum ; cum unum non sit principium alterius, sed sint omnino idem ; unde veritas ex tali æqualitate resultans nullam principii rationem importat, sive accipiatur ex parte essentiæ, sive ex parte intellectus, quæ una et eadem ibi est ; sicuti enim ibi est idem intelligens et res intellecta, ita est ibi idem veritas rei et intellectus, sine aliqua connotatione principii. Sed si accipiatur veritas intellectus divini secundum quod adæquatur rebus creatis ; sic adhuc remanebit eadem veritas; sicut per idem intelligit Deus se et alia ; sed tamen

[1] « Non est æqualitas in dissimilibus, nec similitudo est intra unum. »

addetur in intellectu veritatis ratio principii ad creaturas, ad quas intellectus divinus comparatur ut mensura et causa. Omne autem nomen quod in divinis rationem principii vel quod est a principio, non importat, vel etiam importat rationem principii ad creaturas, essentialiter dicitur. Unde in divinis si veritas proprie accipiatur, essentialiter dicitur; tamen appropriatur personæ Filii, sicut ars, et cetera quæ ad intellectum pertinent. Metaphorice autem vel similitudinarie accipitur veritas in divinis, quando accipimus eam ibi secundum rationem illam qua invenitur in rebus creatis; in quibus veritas, secundum quod res creata imitatur suum principium, scilicet intellectum. Unde et similiter hoc modo dicitur veritas in divinis summa imitatio principii, quæ Filio convenit; et secundum hanc acceptionem veritatis, veritas proprie dicitur de Filio, et personaliter dicitur : et sic loquitur Augustinus in lib. *De vera religione*, ubi supra.

Et sic patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod æqualitas in divinis quandoque importat rationem quæ designat distinctionem personalem; sicut cum dicimus, quod Pater et Filius sunt æquales; et secundum hoc, in nomine æqualitatis, realis distinctio intelligitur. Quandoque autem in nomine æqualitatis non intelligitur realis distinctio, sed rationis tantum; sicut cum dicimus, sapientiam et bonitatem divinam esse æquales. Unde non oportet quod distinctionem personalem importet; et talis est distinctio importata per nomen veritatis, cum sit æqualitas intellectus et essentiæ.

Ad tertium dicendum quod quamvis veritas sit concepta per intellectum, nomine tamen veritatis non exprimitur ratio conceptionis, sicut nomine verbi; unde non est simile.

ARTICULUS VIII.

Utrum omnis veritas sit a prima veritate.

Octavo quæritur utrum omnis veritas sit a veritate prima. Et videtur quod non. Istum enim fornicari est verum : sed tamen non est a veritate prima Ergo non omnis veritas est a veritate prima.

2. Sed dicebatur quod veritas signi vel intellectus, secundum quam hoc dicitur verum, est a Deo, non autem secundum quam refertur ad rem. — Sed contra, præter veritatem primam non solum est veritas signi, aut intellectus, sed etiam veritas rei. Si ergo hoc verum non sit a Deo secundum quod refertur ad rem, hæc veritas rei non erit a Deo; et sic habetur propositum, quod non omnis alia veritas sit a Deo.

3. Præterea, sequitur : Iste fornicatur; ergo istum fornicari est verum; ut fiat descensus a veritate propositionis ad veritatem dicti, quæ exprimit veritatem rei. Ergo veritas prædicta consistit in hoc quod iste actus componitur isti subjecto. Sed veritas dicti non esset ex compositione talis actus cum subjecto, nisi intelligatur compositio actus sub deformitate existentis. Ergo veritas rei non solum est quantum ad ipsam essentiam actus, sed quantum ad deformitatem. Sed actus sub deformitate consideratus nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas rei est a Deo.

4. Præterea, Anselmus, lib. *De veritate*, cap. VII, *Pat. lat.* t. CLVII, col. 475, dicit[1] quod res dicitur vera secundum quod est ut debet esse; et inter modos quibus potest dici quod debet esse res, ponit unum modum, secundum quem dicitur, quod res esse debet, quia Deo permittente accidit. Sed permissio Dei extendit se etiam ad deformitatem actus. Ergo veritas rei ad deformitatem illam pertingit. Sed deformitas illa nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas est a Deo.

5. Sed dicebatur quod sicut deformitas, vel privatio quælibet, dicitur ens non simpliciter, sed secundum quid; ita et dicitur habere veritatem, non simpliciter, sed secundum quid; et talis veritas secundum quid non est a Deo. — Sed contra, verum addit supra ens ordinem ad intellectum. Sed privatio vel deformitas, quamvis in se non sit simpliciter ens, tamen simpliciter est apprehensa per intellectum. Ergo, quamvis non habeat simpliciter entitatem, habet tamen simpliciter veritatem.

6. Præterea, omne secundum quid ad simpliciter reducitur; sicut hoc, Æthiopem esse album dente, reducitur ad hoc, quod est dentem Æthiopis esse album.

[1] « Quidquid est quod debet esse, recte est. »

Si ergo aliqua veritas secundum quid, non est a Deo; non omnis simpliciter veritas erit a Deo; quod est absurdum.

7. Præterea, quod non est causa causæ, non est causa effectus; sicut Deus non est causa deformitatis peccati, quia non est causa defectus in libero arbitrio, ex quo deformitas peccati accidit. Sed sicut esse est causa veritatis affirmativarum propositionum, ita non esse negativarum. Cum ergo Deus non sit causa ejus quod est non esse, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst., XXI in med., relinquitur quod Deus non sit causa negativarum propositionum; et sic non omnis veritas est a Deo.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. *Solil.* II, cap. V., quod verum est quod ita se habet ut videtur. Sed malum aliquod ita se habet ut videtur. Ergo aliquod malum est verum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo non omne verum est a Deo.

9. Sed dicebatur quod malum non videtur per speciem boni. Sed contra. Species boni nunquam facit apparere nisi bonum. Ergo si malum non videtur nisi per speciem boni, nunquam apparet malum nisi bonum; quod est falsum.

Sed contra, I Cor. XII, super illud : *Nemo potest dicere Dominus Jesus etc.*, Ambrosius : « Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est. »

Præterea, omnis bonitas creata est a prima bonitate increata, quæ Deus est. Ergo eadem ratione omnis veritas est a prima veritate, quæ Deus est.

Præterea, ratio veritatis completur in intellectu. Sed omnis intellectus est a Deo. Ergo omnis veritas est a Deo.

Præterea, Augustinus in lib. *Solil.* II, cap. V, dicit, quod verum est id quod est. Sed omne esse est a Deo. Ergo omnis veritas.

Præterea, sicut unum convertitur cum ente, ita et verum. Sed omnis unitas est a prima unitate. Ergo et omnis veritas est a prima veritate.

Respondeo dicendum quod in rebus creatis invenitur veritas in rebus et in intellectu, ut ex dictis patet : in intellectu quidem secundum quod adæquatur rebus quarum cognitionem habet; in rebus autem secundum quod imitantur intellectum divinum, qui est earum mensura, sicut ars est mensura omnium artificiatorum; et aliquo modo secundum quod natæ sunt facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, qui per res mensuratur, ut dicitur in X *Metaph.*, com. V. Res autem existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus; et per eamdem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquæque res esse habet; unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum, et superaddit habitudinem adæquationis ad intellectum humanum vel divinum. Sed negationes vel privationes existentes extra animam non habent aliquam formam, per quam vel imitentur exemplar divinæ artis, vel ingerant sui notitiam in intellectu humano; sed quod adæquentur intellectui, est ex parte intellectus, qui earum rationes apprehendit. Sic ergo patet quod cum dicitur lapis verus et cæcitas vera, non eodem modo veritas se habet ad utrumque : veritas enim de lapide dicta claudit in sui ratione entitatem lapidis, et superaddit habitudinem ad intellectum, quæ causatur etiam ex parte ipsius rei, cum habeat aliquid secundum quod referri possit; sed veritas dicta de cæcitate non includit in se ipsa privationem quæ est cæcitas, sed solummodo habitudinem cæcitatis ad intellectum; quæ etiam non habet aliquid ex parte ipsius cæcitatis in quo sustentetur, cum cæcitas non adæquetur intellectui ex parte alicujus quod in se habeat [1].

Patet ergo quod veritas in rebus creatis inventa nihil aliud potest comprehendere quam entitatem rei, et adæquationem ad intellectum, vel [2] intellectus ad res vel privationes rerum ; quod totum a Deo est; quia et ipsa forma rei, per quam adæquatur, a Deo est, et ipsum verum sicut bonum intellectus; sicut dicitur in VI *Ethic.*, cap. VI, et lib. X, cap. IV, circa med., quod bonum uniuscujusque rei consistit in perfecta operatione ipsius. Non est autem perfecta operatio intellectus, nisi secundum quod verum cognoscit; unde in hoc consistit ejus bonum, inquantum hujusmodi. Unde, cum omne bonum sit a Deo, et omnis forma; oportet etiam absolute dicere, quod omnis veritas sit a Deo.

Ad primum ergo dicendum quod cum

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « habet. »

[2] Sic A, B, C, D. — : « vel æquationem intellectus. » — Edit. : « et intellectus. »

sic arguitur : Omne verum est a Deo; istum fornicari est verum; incidit fallacia accidentis, ut ex jam dictis, in corp. art., patere potest. Cum enim dicimus, fornicari est verum, non hoc dicimus quasi ipse defectus in actu fornicationis implicatus includatur in ratione veritatis : sed verum prædicat tantum adæquationem hujus ad intellectum. Unde non debet concludi : Istum fornicari est a Deo ; sed quod veritas ejus est a Deo.

Ad secundum dicendum quod deformitates et alii defectus non habent veritatem sicut et aliæ res, ut ex prædictis patet ; et ideo, quamvis veritas defectum sit a Deo, non ex hoc concludi potest, quod defectus [1] sint a Deo.

Ad tertium dicendum quod secundum Philosophum, VI *Metaph.*, com. VIII, veritas non consistit in compositione quæ est in rebus, sed in compositione quam facit anima ; et ideo veritas non consistit in hoc quod iste actus cum deformitate sua subjecto inhæret ; hoc enim pertinet ad rationem boni et mali ; sed in hoc quod actus sit inhærens subjecto apprehensioni animæ adæquatur.

Ad quartum dicendum quod bonum, debitum, rectum, et hujusmodi omnia, alio modo se habent ad permissionem divinam, et alio modo ad alia signa divinæ voluntatis. In aliis enim refertur et ad id quod cadit sub actu voluntatis , et ad ipsum voluntatis actum ; sicut cum Deus præcipit honorem parentum ; et ipse honor parentum bonum quoddam est. Sed in permissione refertur tantum ad actum permittentis, et non ad id quod sub permissione cadit ; unde bonum est quod Deus permittat deformitatem incidere ; non tamen sequitur ex hoc quod ipsa deformitas aliquam [2] rectitudinem habeat.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum quod veritas secundum quod competit negationibus et defectibus, reducitur ad veritatem simpliciter, quæ est in intellectu, quæ a Deo est ; et ideo veritas defectuum a Deo est, quamvis ipsi defectus a Deo non sint.

Ad septimum dicendum quod non esse non est causa veritatis negativarum propositionum quasi faciens eas in intellectu ; sed anima ipsa hoc facit conformans se ipsam non enti, quod est extra animam ; unde non esse extra animam existens, non est causa efficiens veritatis, sed quasi exemplaris. Objectio autem procedebat de causa [3] efficiente.

Ad octavum dicendum quod quamvis malum non sit a Deo, tamen hoc quod malum judicatur tale quale est, est a Deo ; unde veritas qua verum est malum esse, est a Deo.

Ad nonum dicendum quod quamvis malum non agat in animam nisi per speciem boni ; quia tamen est bonum deficiens, anima deprehendit in se rationem defectus, et in hoc concipit rationem mali ; et sic malum videtur malum.

ARTICULUS IX.

Utrum veritas sit in sensu. — II part., quæst., XVI, art. II.

Nono quæritur, utrum veritas sit in sensu ; et videtur quod non. Anselmus enim dicit, lib. *De veritate*, cap. XI, al. XII, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 480, quod « Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. » Sed sensus non est de natura mentis. Ergo veritas non est in sensu.

2. Præterea, Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. V, probat, quod veritas corporis sensibus non cognoscitur ; et rationes ejus supra positæ sunt. Ergo veritas non est in sensu.

Contra, Augustinus, *De vera religione*, cap. XXXVI, dicit quod veritas est qua ostenditur id quod est. Sed id quod est, ostenditur non solum intellectui, sed etiam sensui. Ergo veritas non solum est in intellectu, sed etiam in sensu [4].

Respondeo dicendum quod veritas est in intellectu et in sensu, sed [5] non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum ; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re secundum quod est ; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus

[1] B : « deformitas. »
[2] Sic A, B, C, D. — Edit. : « aliam. »
[3] Sic B, C, D. — A et Edit. addunt : « exemplari. »
[4] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « veritas non solum est in intellectu, sed etiam in sensu. »
[5] Sic A, B, C, D. — Edit. : « licet. »

ad rem : quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quæ cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu sicut consequens actum ejus ; dum scilicet judicium sensus est de re, secundum quod est ; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu : si enim sensus vere judicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere judicat : quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem ejus ad res, et ita nec veritatem ejus. Cujus est ratio, quia illa quæ sunt perfectissima in entibus, ut substantiæ intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa : in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt ; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, jam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias ; unde dicitur in lib. *De causis*, propos. xv, quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sensus autem, qui inter ceteros est propinquior intellectuali substantiæ, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire ; non tamen completur ejus reditio : quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cujus hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile ut organum medium cadet inter potentiam sensitivam et se ipsam. Sed potentiæ naturales insensibiles nullo modo redeunt supra se ipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere.

Ex his ergo patet solutio ad objecta.

ARTICULUS X.

Utrum res aliqua sit falsa. — I part., quæst. XVII, art. I.

Decimo quæritur utrum aliqua res sit falsa ; et videtur quod non. Quia, secundum Augustinum in lib *Soliloq.* II, cap. V, verum est id quod est, Ergo falsum est id quod non est. Sed quod non est, non est res aliqua. Ergo nulla res est falsa.

2. Sed dicebatur quod verum est differentia entis ; et ita sicut verum est id quod est, ita et falsum. — Sed contra, nulla differentia divisiva convertitur cum eo cujus est differentia. Sed verum convertitur cum ente, ut dictum est. Ergo verum non est differentia divisiva entis, ut res aliqua falsa dici possit.

3. Præterea, veritas est adæquatio rei et intellectus. Sed omnis res est adæquata intellectui divino, quia nihil potest esse in se aliter quam intellectus divinus cognoscit. Ergo omnis res est vera ; ergo nulla res est falsa.

4. Præterea, omnis res habet veritatem a forma sua ; ex hoc enim dicitur homo verus, quia habet veram hominis formam. Sed nulla res est quæ non habeat aliquam formam ; quia omne esse est a forma. Ergo quælibet res est vera ; ergo nulla res est falsa.

5. Præterea, sicut se habent bonum et malum ; ita verum et falsum. Sed quia malum invenitur in rebus, malum non substantificatur nisi in bono, ut Dionysius, cap. VI *De divinis nomin.*, *Pat. græc. lat.* col. 786, et Augustinus dicunt. Ergo si falsitas invenitur in rebus, falsitas non substantificatur nisi in vero ; quod non videtur posse esse ; quia sic idem esset verum et falsum, quod est impossibile ; sicut idem est homo et album, propter hoc quod albedo substantificatur in homine.

6. Præterea, Augustinus in lib. *Solil.* II, cap. I, sic objicit : Si aliqua res nominatur falsa ; aut hoc est ex hoc quod est simile, aut ex eo quod est dissimile. Si ex eo quod est dissimile, nihil est quod falsum dici non possit ; nihil enim est quod alicui dissimile non sit. Si ex eo quod est simile ; omnia reclamant, quod ex eo vera sunt quo similia. Ergo nullo modo falsitas in rebus inveniri potest.

1. Sed contra, Augustinus, *Solil.*, lib. II, cap. XV a med., ita definit falsum : Falsum est « quod ad similitudinem alicujus rei accommodatum est, et non pertingit ad id cujus similitudinem gerit. » Sed omnis creatura gerit similitudinem Dei. Cum ergo nulla creatura pertingat ad ipsum Deum per modum identitatis, videtur quod omnis creatura sit falsa.

2. Præterea, dicit Augustinus, *De vera relig.*, cap. XXXIV paulo post princ. « Omne corpus est verum corpus, et falsa unitas. » Sed hoc pro tanto dicitur, quod imitatur unitatem, et tamen non est unitas. Cum ergo quælibet creatura, secundum quamlibet sui perfectionem, divinam perfectionem imitetur et ab ea nihilominus in infinitum distet, videtur quod quælibet creatura sit falsa.

3. Præterea, sicut verum convertitur cum ente, ita et bonum, Sed ex hoc quod bonum convertitur cum ente, non prohibetur quin aliqua res inveniatur mala. Ergo nec ex hoc quod verum convertitur cum ente prohibetur quin aliqua res inveniatur falsa.

4. Item Anselmus, *De veritate*, cap. II, *Pat. lat*, t. XLVIII, col. 470, dicit, quod duplex est propositionis veritas : una quando significat quod accepit significare, sicut hæc propositio : Socrates sedet, significat Socratem sedere, sive Socrates sedeat, sive non sedeat; alia, quando significat illud ad quod facta est ; est enim facta ad hoc quod significet esse, quando est; et secundum hoc proprie dicitur enuntiatio vera. Ergo, eadem ratione dicetur quælibet res vera, quando implet hoc ad quod est ; falsa autem quando non implet. Sed omnis res quæ deficit a fine suo non implet illud propter quod est. Cum ergo multæ res sint tales, videtur quod multæ res sint falsæ.

Respondeo dicendum quod sicut veritas consistit in adæquatione rei et intellectus, ita falsitas consistit in eorum inæqualitate. Res autem comparatur ad intellectum divinum et humanum, ut supra, artic. V et VIII hujus quæst., dictum est ; intellectui autem divino comparatur sicut mensuratum mensuræ, quantum ad ea quæ in rebus positive dicuntur vel inveniuntur ; quia omnia hujusmodi ab arte divini intellectus proveniunt ; alio modo sicut cognitum ad cognoscens et sic etiam negationes et defectus divino intellectui adæquantur ; quia omnia hujusmodi Deus cognoscit, quamvis ea non causet. Patet ergo quod res quantumcumque se habeat sub quacumque forma existens, vel privatione vel defectu, intellectui divino adæquatur. Et sic patet quod res quælibet in comparatione ad intellectum divinum vera est, ut Anselmus dicit in lib. *De verit.*, cap. VII [1], *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 475: « Igitur est veritas in omnibus quæ sunt essentia[2], quia hæc sunt quæ in summa veritate sunt. » Unde per comparationem ad intellectum divinum nulla res potest esse falsa ; sed per comparationem ad intellectum humanum invenitur interdum inæqualitas rei ad intellectum quæ quodammodo ex ipsa re causatur ; res enim notitiam sui facit in anima per ea quæ de ipsa exterius apparent : quia cognitio nostra initium a sensu sumit, cujus per se objectum sunt sensibiles qualitates ; unde et in I *De anima*, com. II, dicitur, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est : et ideo quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam quæ eis non subest, dicitur res illa esse falsa ; unde Philosophus dicit VI *Metaph.*, V, com. XXXIV, et lib. IV, com. XXXVII, quod illa dicuntur falsa quæ nata sunt videri aut qualia non sunt, aut quæ non sunt ; ut aurum falsum, in quo exterius apparet color auri, et alia hujusmodi accidentia, cum tamen interius natura auri non subsit. Nec tamen res est hoc modo causa falsitatis in anima quod necessario falsitatem causet ; quia veritas et falsitas præcipue in judicio animæ existunt, anima vero inquantum de rebus judicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit. Unde res non dicitur falsa quia semper de se falsam facit apprehensionem ; sed quia nata est facere per ea quæ de ipsa apparent. Sed quia, ut dictum est, in isto artic. et V et VIII, comparatio rei ad intellectum divinum est essentialis ; secundum eam per se dicitur vera ; sed comparatio ad intellectum humanum est accidentalis, secundum quam non dicitur absolute vera : ideo simpliciter loquendo omnis res est vera, et nulla res est falsa ; sed secundum quid, scilicet in ordine ad intellectum nostrum, aliquæ res dicuntur falsæ ; et ideo oportet rationibus utriusque partis respondere.

Ad primum ergo dicendum, quod ista definitio, « Verum est id quod est, » non

[1] Hic S. Doctor allegat præcise textum quemdam cap. VII dialogi Anselmi *De veritate*. Unde non bene legitur in Parm. : « cap. VII VIII, XXI, et XII. » Porro en Anselmi textus : « Est igitur veritas in omnium quæ sunt essentia, quia hoc sunt quod etc. »

[2] Sic A, B, C, D. — Edit : « Entia... quia hic sunt. »

perfecte exprimit rationem veritatis, sed quasi materialiter tantum, nisi secundum quod esse significat affirmationem propositionis ; scilicet ut dicatur id esse verum quod sic esse dicitur vel intelligitur ut in re est : et sic etiam falsum dicatur quod non est, idest quod non est ut dicitur vel intelligitur ; et hoc in rebus inveniri potest.

Ad secundum dicendum quod verum, proprie loquendo, non potest esse differentia entis ; ens enim non habet aliquam differentiam, ut probatur in III *Metaph.*, comment. x ; sed aliquod verum se habet ad ens per modum differentiæ, sicut et bonum ; inquantum, videlicet, exprimit aliquid circa ens quod nomine entis non exprimitur ; et secundum hoc intentio entis est indeterminata respectu intentionis veri ; et sic intentio veri comparatur ad intentionem entis quodammodo ut differentia ad genus.

Ad tertium dicendum quod ratio illa concedenda est ; procedit enim de re in ordine ad intellectum divinum.

Ad quartum dicendum quod quamvis quælibet res habeat aliquam formam, tamen non omnis res habet illam formam cujus judicia exterius ostenduntur per sensibiles qualitates ; et secundum hoc falsa dicitur, inquantum de se falsam existimationem facere apta nata est

Ad quintum dicendum quod aliquid existens extra animam pro tanto dicitur falsum, ut ex dictis, in corp. art., patet, quia natum est de se facere falsam existimationem, quando movet virtutem cognitivam ; unde oportet quod illud quod falsum dicitur aliquod ens sit. Unde cum omne ens, inquantum hujusmodi, sit verum ; oportet falsitatem in rebus existentem, supra veritatem fundari ; unde dicit Augustinus in lib. *Solil.*, cap. x paulo a princ., quod tragœdus qui repræsentat veras personas in theatris, non esset falsus, nisi esset verus tragœdus ; similiter equus pictus non esset falsus equus, nisi esset pura pictura. Non tamen sequitur contradictoria esse vera ; quia affirmatio et negatio, secundum quod dicunt verum et falsum, non referuntur ad idem.

Ad sextum dicendum quod falsa res dicitur secundum quod nata est fallere ; cum autem « fallere » dico, significo actionem quamdam defectum inducentem. Nihil autem natum est agere nisi secundum quod est ens ; omnis autem defectus est non ens. Unumquodque autem, secundum quod est ens, habet similitudinem veri ; secundum autem quod non est, recedit ab ejus similitudine. Et ideo hoc quod dico « fallere, » secundum id quod importat de actione, originem habet de similitudine ; sed quantum ad id quod importat defectum, in quo formaliter ratio falsitatis consistit, ex dissimilitudine surgit ; et ideo dicit Augustinus in lib. *De vera religione*, lib. II *Solil.*, cap. xv a med., quod ex dissimilitudine falsitas oritur.

Ad primum ergo eorum quæ contra objiciuntur dicendum quod non ex qualibet similitudine nata est anima decipi, sed ex magna similitudine, in qua dissimilitudo inveniri non potest de facili ; et ideo ex similitudine majori vel minori decipitur anima secundum majorem vel minorem perspicacitatem ad rationem similitudinis, vel dissimilitudinis inveniendum [1]. Nec tamen simpliciter debet enuntiari aliqua res falsa ex eo quod quantumcumque in errorem inducit ; sed ex eo quod nata est plures, vel sapientes, fallere. Creaturæ autem, quamvis aliquam Dei similitudinem gerant in se ipsis, tamen maxima dissimilitudo subest, ut non nisi ex magna insipientia contingat quod ex tali similitudine mens decipitur. Unde ex prædicta similitudine et dissimilitudine creaturarum ad Deum non sequitur quod omnes creaturæ debent [2] dici falsæ.

Ad secundum dicendum quod quidam existimaverunt Deum esse corpus ; et cum Deus sit unitas, qua omnia sunt unum, per consequens existimaverunt corpus esse unitatem ipsam, propter ipsam similitudinem unitatis. Secundum hoc ergo corpus falsa unitas dicitur, inquantum aliquos in errorem induxit vel inducere potuit, ut crederetur unitas.

Ad tertium dicendum quod duplex est perfectio ; scilicet prima, et secunda : prima perfectio est forma uniuscujusque, per quam habet esse ; unde ab ea nulla res destituitur dum manet ; secunda perfectio est operatio, quæ est finis rei, vel id propter quod ad finem devenitur ; et hac perfectione interdum res destituitur.

[1] Sic D. — Edit. : « Ad similitudinem inveniendum. »

[2] A, B, D : « debeant. »

Ex prima autem perfectione resultat ratio veri in rebus ; ex hoc enim quod res formam habet, artem divini intellectus imitatur, et sui notitiam in anima gignit. Sed ex parte secundæ consequitur in ipsa ratio bonitatis, quæ consurgit ex fine ; et ideo malum simpliciter invenitur in rebus, non autem falsum.

Ad quartum dicendum quod secundum Philosophum in III *Ethic.* VI *Metaph.*, com. VIII, primum verum est bonum intellectus; secundum hoc enim intellectus operatio est perfecta, quod sua conceptio est vera ; et quia enuntiatio est signum intellectus, ideo veritas est ejus finis. Non autem est ita in rebus aliis ; et propter hoc non est simile.

ARTICULUS XI.

Utrum falsitas sit in sensu. — I part., quæst. XVII, art. II.

Undecimo quæritur utrum falsitas sit in sensu ; et videtur quod non. Intellectus enim semper est rectus, ut dicitur in III *De anima,* com. XV. Sed intellectus est superior pars in homine. Ergo et aliæ partes hominis rectitudinem sequuntur ; sicut et in mundo majori inferiora disponuntur secundum superiorem motum. Ergo et sensus, qui est inferior pars animæ, semper erit rectus : non ergo in eo erit falsitas.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De vera religione*, cap. XXXVI, declinando ad finem, et cap. XXXIII, circa med. : « Ipsi oculi non fallunt nos ; non enim enuntiare possunt omnino nisi affectionem suam. Quod si omnes corporis sensus ita enuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro. » Ergo in sensibus non est falsitas.

3. Præterea, Anselmus in lib. *De veritate*, cap. VI, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 473, dicit : « Videtur[1] mihi veritas vel falsitas in sensu non esse, sed in opinione ; » et sic habetur propositum.

Sed contra est quod Anselmus in lib. *De veritat.*, cap. VI, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 473, dicit : « Est quidem in sensibus[2] nostris veritas, non simpliciter; nam fallunt res aliquando. »

Præterea, secundum Augustinum in lib. *Soliloq.*, cap. XV, a med., falsum solet dici quod a verisimilitudine longe abest, sed tamen ad verum nonnullam imitationem habet. Sed sensus habet quamdam similitudinem quarumdam rerum, quæ non sunt ita in rerum natura; sicut est quandoque quod unum duo videatur, ut cum oculus comprimitur. Ergo in sensu est falsitas.

Sed dicebatur quod sensus non decipitur in propriis sensibilibus, sed de communibus. — Sed contra, quandocumque aliquid apprehenditur de aliquo aliter quam est, apprehensio est falsa. Sed quando corpus album videtur mediante vitro viridi, sensus apprehendit aliter quam sit, quia apprehendit illud ut viride, et ita judicat; nisi superius judicium adsit, per quod falsitas detegatur. Ergo sensus decipitur etiam in propriis sensibilibus.

Respondeo dicendum quod cognitio nostra quæ a rebus initium sumit, hoc ordine progreditur, ut primo incipiat in sensu, secundo perficiatur in intellectu; ut sic sensus inveniatur quodammodo medius inter intellectum et res : est enim, rebus comparatus, quasi intellectus; et intellectui comparatus, quasi res quædam; et ideo in sensu dicitur esse veritas vel falsitas dupliciter. Uno modo secundum ordinem sensus ad intellectum; et sic dicitur esse sensus falsus vel verus sicut res; inquantum, videlicet, faciunt veram existimationem in intellectu, vel falsam. Alio modo secundum ordinem sensus ad res ; et sic dicitur esse veritas vel falsitas in sensu, sicut et in intellectu ; inquantum judicat scilicet esse quod est, vel non esse quod non est. Si ergo loquamur de sensu secundum primum modum ; sic in sensu quodammodo est falsitas, et quodammodo non est falsitas : sensus enim et est res quædam in se, et est indicativus alterius rei. Si ergo comparetur ad intellectum prout est res quædam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato : quia secundum quod sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat; unde Augustinus dicit in auctoritate inducta (in arg. II hujus quæst.), quod non possunt omnino enuntiare nisi affectionem suam. Si autem comparetur ad intellectum secundum quod est repræsentativum alterius rei; cum quandoque re-

[1] « Non mihi videtur hæc veritas vel falsitas in sensibus esse, sed in opinione. »

[2] « Corporis veritas, sed non semper; nam fallunt nos aliquando. »

præsentet ei aliter rem quam sit, secundum hoc sensus falsus dicitur, inquantum natus est facere falsam existimationem in intellectu, quamvis non necessario faciat, sicut et de rebus dictum est : quia intellectus sicut judicat de rebus, ita et de his quæ a sensibus offeruntur. Sic ergo sensus intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria; sed non de dispositione rerum. Si autem consideretur sensus secundum quod comparatur ad res; tunc in sensu est falsitas et veritas per modum quo est in intellectu. In intellectu autem primo et principaliter inveniuntur falsitas et veritas in judicio componentis et dividentis ; sed in formatione quidditatum non nisi per ordinem ad judicium quod ex formatione prædicta consequitur ; unde et in sensu proprie veritas et falsitas dicitur secundum hoc quod judicat de sensibilibus, sed secundum hoc quod sensibile apprehendit, non est ibi veritas et falsitas proprie, sed solum secundum ordinem ad judicium quod ex formatione prædicta consequitur ; prout scilicet ex apprehensione tali natum est sequi tale judicium. Sensus autem judicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus ; de quibusdam autem quasi per quamdam collationem, quam facit in homine vis cogitativa, quæ est potentia sensitivæ partis, loco cujus in aliis animalibus est existimatio naturalis; et sic judicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens. Naturalis autem actus alicujus rei semper est uno modo, nisi per accidens impediatur, vel propter defectum intrinsecus, vel extrinsecus impedimentum ; unde sensus judicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio ; sed in sensibilibus communibus et per accidens interdum judicium sensus fallitur. Et sic patet qualiter in judicio sensus potest esse falsitas.

Sed circa apprehensionem sensus sciendum est, quod est quædam vis apprehensiva, quæ apprehendit speciem sensibilem sensibili re præsente, sicut sensus proprius ; quædam vero apprehendit eam re absente, sicut imaginatio ; et ideo sensus semper apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio : sed imaginatio apprehendit ut plurimum rem ut non est : quia apprehendit eam ut præsentem, cum sit absens ; et ideo dicit Philosophus in IV *Metaph.*, com. XXXIV, quod sensus non est dominus falsitatis, sed phantasia.

Ad primum ergo dicendum quod in majori mundo superiora nihil accipiunt ab inferioribus, sed e converso ; sed in homine intellectus, qui est superior, aliquid accipit a sensu ; et ideo non est simile.

Ad alia patet de facili solutio ex dictis, in corp. articuli.

ARTICULUS XII.

Utrum in intellectu sit falsitas.
I part., qu. XVII, art. III.

Duodecimo quæritur utrum falsitas sit in intellectu ; et videtur quod non. Quia intellectus habet duas operationes : scilicet unam qua format quidditates, in qua non est falsum, ut Philosophus dicit in III *De anima*, com. XXI ; aliam qua componit et dividit ; et in hac etiam non est falsum, ut patet per Augustinum in lib. *De vera religione*, cap. XXXVI, non procul a fin., qui sic dicit : « Nec quisquam intelligit falsa. » Ergo falsitas non est in intellectu.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. XXXI (quæst. XXII, in princ.) : « Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit. » Ergo intellectus semper est verus ; ergo in intellectu non potest falsitas.

3. Item Algazel dicit : « Aut intelligimus aliquid sicut est, aut non intelligimus. » Sed quicumque intelligit rem sicut est vere intelligit. Ergo intellectus semper est verus ; ergo non est in eo falsitas.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *De anima*, com. XXI, quod ubi est compositio intellectuum, ibi jam verum et falsum est. Ergo falsitas invenitur in intellectu.

Respondeo dicendum quod nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit ; est enim intelligere quasi intus legere : sensus enim et imaginatio sola exteriora accidentia cognoscunt ; solus autem intellectus ad essentiam rei pertingit. Sed ulterius intellectus ex essentiis rerum comprehensis diversimode negotiatur ratiocinando et inquirendo. Nomen ergo intellectus dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod se habet ad hoc tantum a quo primo nomen impositum fuit ; et sic dicimur proprie

intelligere cum apprehendimus quidditatem rerum, vel cum intelligimus illa quæ statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus, sicut sunt prima principia, quæ cognoscimus cum terminos cognoscimus; unde et intellectus habitus principiorum dicitur. Quidditas autem rei est proprie objectum intellectus; unde, sicut sensus sensibilium propriorum semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est, ut dicitur in III *De anima*, com. XXVI. Sed tamen per accidens potest ibi falsitas accidere; inquantum, videlicet, intellectus falso componit et dividit; quod contingit dupliciter: vel inquantum definitionem unius attribuit alteri, ut si animal rationale mortale conciperet quasi definitionem asini; vel inquantum conjungit partes definitionis ad invicem, quæ conjungi non possunt; ut si conciperet quasi definitionem asini animal irrationale immortale : hæc enim est falsa : Aliquod animal irrationale est immortale. Et sic patet quod definitio non potest esse falsa, nisi inquantum implicat affirmationem falsam. Hic autem duplex modus tangitur in V *Metaphys.*, text. XXXIV. Similiter nec in primis principiis intellectus [1] ullo modo decipitur. Unde patet quod si intellectus accipiatur secundum illam actionem a qua nomen intellectus imponitur, non est in intellectu falsitas. Alio modo potest accipi intellectus communiter, secundum quod ad omnes operationes se extendit; et sic comprehendit opinionem et ratiocinationem; et sic intellectu est falsitas; nunquam tamen si recte fiat resolutio in prima principia.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO II [2].

DE SCIENTIA DEI.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum scientia in Deo sit. — I part., quæst. XIII, art. I.

Quæstio est de scientia : et primo quæritur utrum in Deo sit scientia; et videtur quod non. Illud enim quod se habet ex additione ad aliud, in simplicissimo inveniri non potest. Sed Deus est simplicissimus. Cum ergo scientia se habeat ex additione ad essentiam, quia vivere addit supra esse, et scientia [3] supra vivere; videtur quod scientia in Deo non sit.

2. Sed dicebatur quod scientia in Deo supra essentiam non addit; sed nomine scientiæ alia perfectio ostenditur in ipso quam nomine essentiæ. Sed contra, perfectio est nomen rei. Sed omnino una res in Deo est essentia et scientia. Ergo eadem perfectio ostenditur nomine essentiæ et scientiæ.

3. Præterea, nullum nomen potest dici de Deo quod non significat totam perfectionem ipsius : quia si non significat totam, nihil ipsius significat, cum in Deo non inveniatur pars; et sic ei attribui non potest. Sed nomen scientiæ non repræsentat totam perfectionem divinam; quia Deus est supra omne nomen quod nominatur, ut dicitur in lib. *De causis*, propos. XXII. Ergo scientia Deo attribui non potest.

4. Præterea, scientia est habitus conclusionis, intellectus vero habitus principiorum, ut patet per Philosophum in VI *Ethic.*, cap. III, V et VI. Sed Deus non cognoscit aliquid per modum conclusionis : quia sic descenderet a principiis in con-

---

[1] « Sic A, B, C, D. — Edit. mittunt : « Intellectus. »

[2] In quindecim articulos divisa.

« Desiderantur in omnibus codicibus quæ sequuntur : « In primo quæritur, utrum in Deo sit scientia; 2° Utrum Deus cognoscat vel sciat se ipsum; 3° utrum Deus cognoscat alia a se; 4° utrum Deus de rebus propriam habeat cognitionem et determinatam; 5° utrum Deus cognoscat singularia; 6° utrum intellectus humanus singuaria cognoscat; 7° utrum Deus cognoscat singulare nunc esse vel non esse, propter positionem Avicennæ; 8° utrum Deus cognoscat non entia, et quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt; 9° utrum Deus sciat infinita; 10° utrum Deus possit facere infinita; 11° utrum scientia æquivoce prædicetur de Deo et nobis; 12° utrum Deus sciat singularia futura contingentia; 13° utrum scientia Dei sit variabilis; 14° utrum scientia Dei sit causa rerum; 15° utrum Deus malorum scientiam habeat. »

[3] « Sic A, B, C, D. — Edit. addunt : « Similiter. »

clusiones ejus intellectus : quod etiam ab Angelis Dionysius removet cap. vii *De divinis nominibus*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 867. Ergo scientia non est in Deo.

5. Præterea, omne quod scitur, scitur per aliquid magis notum. Sed Deo non est aliquid magis et minus notum. Ergo in Deo scientia esse non potest.

6. Præterea, Algazel dicit quod scientia est sigillatio scibilis in intellectu scientis. Sed sigillatio omnino a Deo removetur; tum quia importat receptionem, tum quia importat compositionem. Ergo Deo scientia attribui non potest.

7. Præterea, nihil quod sonat imperfectionem, Deo potest attribui. Sed scientia sonat imperfectionem : quia significatur ut habitus vel actus primus, et considerare ut secundus, ut dicitur in II *De anima*, com. ii et v. Actus autem primus est imperfectus respectu secundi, cum sit in potentia respectu ejusdem. Ergo scientia inveniri in Deo non potest.

8. Sed dicebatur quod in Deo non est scientia nisi actu. — Sed contra, scientia Dei est causa rerum. Sed scientia, si Deo attribuitur, ab æterno in Deo fuit. Si igitur scientia in Deo non fuit nisi in actu, ab æterno res produxit; quod est falsum.

9. Præterea, in quocumque invenitur aliquid respondens ei quod nos concipimus ex nomine scientiæ in intellectu, scimus de eo non solum quod est, sed quid est; quia scientia aliquid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed quia est tantum, ut Damascenus, lib. I *Orth. fidei*, cap. vi, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 799, dicit. Ergo conceptioni intellectus quam exprimit nomen scientiæ, nihil respondet in Deo; ergo scientia non est in eo.

10. Præterea, Augustinus dicit quod Deus, qui subterfugit omnem formam, intellectui pervius esse non potest. Sed scientia est quædam forma, quam intellectus concipit. Ergo hanc formam Deus subterfugit; non ergo scientia est in Deo.

11. Præterea, intelligere est simplicius quam scire, et dignius. Sed, sicut dicitur in lib. *De causis*, propos. xxii, cum dicimus Deum intelligentem, vel intelligentiam, non nominamus eum nomine proprio, sed nomine causati sui primi. Ergo multo fortius nomen scientiæ Deo competere non potest.

12. Præterea, qualitas majorem compositionem importat quam quantitas; quia qualitas non inhæret substantiæ nisi mediante quantitate. Sed Deo non attribuimus aliquid quod sit in genere quantitatis, propter suam simplicitatem; omne enim quantum habet partes. Ergo, cum scientia sit in genere qualitatis, nullo modo debet ei attribui.

Sed contra est quod dicitur Rom. xi, 33 : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei!*

Præterea, secundum Anselmum in *Monol.*, cap xv, al. xiv, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 163, a med., omne [1] quod simpliciter in omni melius est esse quam non esse, est Deo attribuendum. Sed scientia est hujusmodi; ergo est Deo attribuenda.

Præterea, ad scientiam non requiruntur nisi tria : scilicet potentia activa cognoscentis, qua de rebus judicat; res cognita, et unio utriusque. Sed in Deo est summa potentia activa, et sua essentia est summe cognoscibilis; et per consequens, est ibi unio utriusque. Ergo Deus est summe sciens. Probatio mediæ. Ut dicitur in lib. *De intelligentiis*, prima substantia est lux. Sed lux maxime habet virtutem activam; quod patet ex hoc quod se ipsam diffundit et multiplicat; est etiam maxime cognoscibilis, unde et alia manifestat. Ergo substantia prima, quæ Deus est, et habet potentiam activam ad cognoscendum, et est cognoscibilis.

Respondeo dicendum quod ab omnibus scientia Deo attribuitur; diversimode tamen.

Quidam enim suo intellectu modum creatæ scientiæ transcendere non valentes crediderunt quod scientia sit in Deo quasi aliqua dispositio addita essentiæ ejus, sicut et in nobis est; quod est omnino erroneum et absurdum : hoc enim posito, Deus summe simplex non esset; esset enim in eo compositio substantiæ et accidentis; nec iterum ipse Deus esset suum esse : quia, ut dicit Boetius in lib. *De hebdom.*, inter princ. et med., quod [2]

[1] « Necesse est ut sit quidquid omnino melius est quam non ipsum. »

[2] « Idcirco quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur ; primum enim bonum quoniam est, in eo quod est, bonum est; secundum vero bonum, quoniam ex eo fluxit cujus ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est. « *(Patrol. lat.* t. LXIV, col. 1313.)

est, participare aliquo potest; sed ipsum esse nullo modo aliquo participat vel participare potest. Si ergo Deus participet scientiam quasi dispositionem adjunctam; ipse non esset suum esse, et ita ab alio esse haberet, quod esset sibi causa essendi; et sic non esset Deus.

Et ideo alii dixerunt quod per hoc quod Deo scientiam attribuimus, vel aliquid hujusmodi, nihil in eo ponimus; sed significamus ipsum esse causam scientiæ in rebus creatis : ut ex hoc dicatur Deus sciens, quia scientiam creaturis infundit. Sed quamvis hoc possit esse aliqua ratio veritatis hujus propositionis, qua dicitur : Deus est sciens, quia scientiam causat, ut Origenes et Augustinus, lib. I *De Trin.*, cap. XII, dicere videntur; non tamen potest esse tota ratio veritatis, propter duo. Primo, quia eadem ratione de Deo prædicari posset quidquid in rebus causat, ut diceretur moveri, quia causat motum in rebus; quod tamen non dicitur. Secundo, quia ea quæ dicuntur de causis et causatis, non ex hoc causis inesse dicuntur propter causata; sed potius causatis insunt propter hoc quod inveniuntur in causis; sicut ex hoc quod ignis est calidus, caliditatem influit aeri, et non e converso; et similiter Deus ex hoc quod naturam scientificam habet, scientiam nobis infundit, et non e converso.

Et ideo alii dixerunt quod scientia et alia hujusmodi Deo attribuuntur per quamdam similitudinem proportionis, sicut attribuitur ei ira vel misericordia, aut hujusmodi cæteræ passiones; dicitur enim Deus iratus, inquantum facit effectum similem irato; quia scilicet punit, qui est effectus iræ in nobis; quamvis in Deo passio iræ esse non possit. Similiter dicunt, quod Deus dicitur sciens, quia effectum facit similem effectui scientis : sicut enim opera scientis procedunt ex determinatis principiis ad determinatos fines; ita opera naturæ, quæ divinitus fiunt, ut patet in II *Physic.* Sed secundum hanc opinionem, scientia attribueretur Deo metaphorice, sicut et ira, et cætera hujusmodi; quod dictis Dionysii, cap. VII *De divin. nomin.*, *Pat. græc. lat.* t. III. coll. 866 et seqq. et aliorum Sanctorum repugnat.

Et ideo dicendum est, quod scientia Deo attributa significat aliquid quod in Deo est, et similiter vita, essentia et cætera hujusmodi; nec differunt quantum ad rem significatam, sed solum quantum ad modum intelligendi; eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita, et quidquid hujusmodi de ipso dicitur; sed intellectus noster diversas conceptiones habet intelligens in eo vitam, scientiam, et hujusmodi; nec tamen istæ conceptiones sunt falsæ; conceptio enim nostri intellectus secundum hoc vera est, prout repræsentat per quamdam assimilationem rem intellectam; alias enim falsa esset, si nihil subesset in re. Intellectus autem noster non hoc modo potest repræsentare per assimilationem Deum sicut repræsentat creaturas; cum enim intelligit aliquam creaturam, concipit formam quamdam, quæ est similitudo rei secundum totam perfectionem ipsius, et sic definit res intellectas[1] ; sed quia Deus in infinitum intellectum nostrum excedit, non potest forma per intellectum concepta repræsentare divinam essentiam complete, sed habet aliquam modicam imitationem ejus; sicut etiam videmus in rebus quæ sunt extra animam, quod quælibet res imitatur aliquo modo Deum, sed imperfecte; unde et diversæ res diversimode Deum imitantur, et secundum diversas formas repræsentant unam simplicem Dei formam, quia in illa forma unitur quidquid perfectionis distinctim et multipliciter in creaturis invenitur; sicut etiam omnes proprietates numerorum in unitate quodammodo præexistunt, et omnes potestates ministrorum in regno aliquo uniuntur in potestate regis. Sed si esset aliqua res perfecte repræsentans Deum, non esset in una tantum; quia uno modo repræsentaret, et secundum unam formam; et ideo non est ibi nisi unus Filius, qui est perfecta imago Patris. Similiter etiam intellectus noster secundum diversas conceptiones repræsentat divinam perfectionem, quia unaquæque imperfecta est; si enim perfecta esset, esset una tantum, sicut est unum tantum Verbum intellectus divini. Sunt ergo plures conceptiones in intellectu nostro repræsentantes essentiam divinam; unde essentia divina unicuique illarum respondet sicut res suæ imagini imperfectæ; et sic omnes illæ conceptio-

[1] « Sic A, B, C, D. — Edit. : « Intellectus. »

nes intellectus sunt veræ, quamvis sint plures de re una. Et quia nomina non significant res nisi mediante intellectu, ut dicitur in I *Periher.* in princ.; ideo imponit plura nomina rei secundum diversos modos intelligendi, vel secundum diversas rationes, quod idem est; quibus tamen omnibus respondet aliquid in re.

Ad primum ergo dicendum quod scientia non se habet ex additione ad ens, nisi secundum quod intellectus accipit distinctim [1] scientiam alicujus et essentiam ejus; additio enim distinctionem præsupponit. Unde, cum in Deo secundum rem non distinguantur scientia et essentia, ut ex dictis, in corp. art., patet: nisi secundum modum intelligendi; nec scientia se habet in eo ex additione ad essentiam ejus, nisi secundum modum intelligendi.

Ad secundum dicendum quod non potest vere dici quod scientia in Deo significet aliam perfectionem quam essentiam; sed quod significatur per modum alterius perfectionis; secundum quod intellectus noster ex diversis conceptionibus quas de Deo habet, prædicta nomina imponit.

Ad tertium dicendum quod cum nomina sint signa intellectuum, secundum hoc se habet nomen ad totalitatem alicujus rei significandam, secundum quod se habet intellectus in intelligendo. Intellectus autem noster totum Deum intelligere potest, sed non totaliter totum; quia necessarium est ut de ipso aut totum intelligatur, aut nihil; cum in eo non sit pars et totum; sed dico, non totaliter, quia non perfecte cognoscit ipsum, secundum quod ipse est in sui natura cognoscibilis; sicut ille qui hanc conclusionem: Diameter est assimeter[2] costæ, cognoscit probabiliter, ex hoc scilicet quod ab omnibus dicitur ita, non cognoscit eam totaliter, quia non pervenit ad perfectum modum cognitionis quo cognoscibilis est, quamvis cognoscat totam, nullam partem ejus ignorans. Similiter ergo et nomina quæ de Deo dicuntur, ipsum totum, sed non totaliter significant.

Ad quartum dicendum quod quia illud quod in Deo est absque omni imperfectione, in creaturis cum aliquo defectu invenitur; propter hoc oportet, ut si aliquid in creaturis inventum Deo attribuatur, separemus totum quod ad imperfectionem pertinet, ut solum maneat hoc quod perfectionis est; quia secundum hoc tantum creatura Deum imitatur. Dico igitur quod scientia quæ in nobis invenitur, habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis. Ad perfectionem ejus pertinet certitudo ipsius; quia quod scitur, certitudinaliter cognoscitur; sed ad imperfectionem pertinet discursus intellectus a principiis in conclusiones, quarum est scientia; hic enim discursus non contingit nisi secundum quod intellectus cognoscens principia, cognoscit in potentia tantum conclusiones; si enim actu cognosceret, non esset ibi discursus; cum motus non sit nisi exitus de potentia ad actum. Dicitur ergo in Deo scientia ratione certitudinis de rebus cognitis; non autem ratione discursus prædicti, qui nec etiam in Angelis invenitur, ut Dionysius dicit cap. VII *De divin. nomin. Pat. græc. lat.* t. III, col 867.

Ad quintum dicendum quod quamvis Deo non sit aliquid magis et minus notum si consideretur modus cognoscentis, quia eodem intuitu omnia videt; tamen si consideretur modus rei cognitæ, Deus cognoscit quædam esse magis cognoscibilia in se ipsis et quædam minus; sicut inter omnia maxime est cognoscibilis sua essentia, per quam quidem omnia cognoscit, non aliquo discursu, cum simul videndo essentiam suam omnia videat. Unde et quantum ad istum ordinem qui potest attendi in divina cognitione ex parte cognitorum, etiam salvatur in Deo ratio scientiæ; ipse enim præcipue omnia per causam cognoscit.

Ad sextum dicendum quod verbum illud Algazelis intelligendum est de scientia nostra, quæ in nobis acquiritur per hoc quod res imprimunt similitudines suas in animas nostras; sed in cognitione Dei est e converso; quia ab ejus intellectu effluunt formæ in omnes creaturas; unde sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formæ non sunt nisi quædam sigillatio divinæ scientiæ in rebus.

Ad septimum dicendum quod scientia quæ ponitur in Deo, non est per modum habitus, sed magis per modum actus;

[1] Al.: « distinctam. »

[2] « Sic A, B, C, D. — Edit.: « Asimeter. »

quia ipse semper omnia actu cognoscit.

Ad octavum dicendum quod a causa agente non procedit effectus nisi secundum conditionem causæ; et ideo omnis effectus qui procedit per aliquam scientiam, sequitur determinationem scientiæ, quæ limitat conditiones ejus; et ideo res quarum scientia Dei est causa, non procedunt nisi quando determinatum est ut procedant: et ideo non oportet ut res sint ab æterno in actu.

Ad nonum dicendum quod tunc intellectus dicitur scire de aliquo quid est, quando definit ipsum, idest quando concipit aliquam formam de ipsa re quæ per omnia ipsi rei respondet. Jam autem ex dictis patet quod quidquid intellectus noster de Deo concipit, est deficiens a repræsentatione ejus; et ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet; et hæc est summa cognitio quam de ipso in statu viæ habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo; ut patet per Dionysium in I cap. *De mystica theologia*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 1002.

Ad decimum dicendum quod Deus dicitur omnem intellectus nostri formam subterfugere, non quin aliqua forma nostri intellectus ipsum aliquo modo repræsentet; sed quia nulla eum repræsentat perfecte.

Ad undecimum dicendum quod ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur IV *Metaphys.*, com. XXVIII; et ideo illud est nomen proprie alicujus rei cujus significatum est definitio; et quia, ut dictum est, nulla ratio significata per nomen definit ipsum Deum, nullum nomen a nobis impositum est proprie nomen ejus, sed est proprie nomen creaturæ, quæ definitur ratione significata per nomen; et tamen ista nomina quæ sunt creaturarum nomina, Deo attribuuntur, secundum quod in creaturis aliqua similitudo ejus repræsentatur.

Ad duodecimum dicendum quod scientia quæ attribuitur Deo, non est qualitas; et præterea qualitas quantitati adveniens, est qualitas corporalis, non qualitas spiritualis, sicut est scientia.

ARTICULUS II.

Utrum Deus cognoscat vel sciat seipsum.

Secundo quæritur utrum Deus cognoscat vel sciat se ipsum. Et videtur quod non. Sciens enim refertur ad scitum secundum suam scientiam. Sed sicut dicit Boetius in lib. *De Trinit.*, non procul a fine libri, essentia [1] in divinis continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem, scilicet personarum. Ergo oportet quod in Deo scitum sit distinctum personaliter a sciente. Sed distinctio personarum in divinis non patitur reciprocam locutionem; non enim Pater dicitur se genuisse, quia genuit Filium. Ergo in Deo concedi non debet quod cognoscat se ipsum.

2. Præterea, in lib. *De causis*, proposit. XV, dicitur: « Omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. » Sed Deus non redit ad essentiam suam, cum nunquam ab essentia sua egrediatur, nec possit esse reditus ubi non præcessit discessus. Ergo Deus non cognoscit essentiam suam, et ita nescit se ipsum.

3. Præterea, scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Sed nihil est simile sibi ipsi; quia « Similitudo [2] non sibi ipsi est, » ut dicit Hilarius III *De Trinit.* § 23, *Pat. lat.* t. X, col. 92, non multum rem a fine. Ergo Deus non cognoscit se ipsum.

4. Præterea, scientia non est nisi de universali. Sed Deus non est universale: quia omne universale est per abstractionem; a Deo autem, cum sit simplicissimus, non potest fieri abstractio. Ergo Deus non cognoscit se ipsum.

5. Præterea, si sciret se, intelligeret se; cum intelligere sit simplicius quam scire, et propter hoc est Deo magis attribuendum. Sed Deus non intelligit se. Ergo nec scit se. Probatio mediæ: Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. XVI (quæst. XIII et XIV): omne quod se intelligit, comprehendit se. Nihil autem potest comprehendi nisi finitum, ut patet per Augustinum ex eodem loco, ut sup. Ergo Deus non intelligit se.

6. Præterea, Augustinus sic argumen-

[1] « Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem. » (*Patrol. lat.* t. LXIV. col. 1255.)

[2] « Similitudo non sibi est. »

tatur ibidem. Nec intellectus noster infinitus esse vult quamvis possit; quia notus sibi esse vult. Ex quo habetur, quod illud quod vult se nosse, non vult esse infinitum. Sed Deus vult se esse infinitum, cum sit infinitus; si enim esset aliquid quod se esse non vellet, non esset summe bonus. Ergo non vult sibi esse notus; ergo non cognoscit se.

7. Sed dicebatur quod quamvis Deus sit infinitus simpliciter, et velit se esse infinitum simpliciter; non tamen est infinitus sibi, sed finitus; et sic etiam non vult se esse infinitum. — Sed contra, ut dicitur in III *Physic.*, infinitum dicitur aliquid secundum quod est impertransibile, et finitum secundum quod pertransibile. Sed, sicut probatum est in VI *Physic.*, infinitum non potest pertransiri neque a finito neque ab infinito. Ergo Deus, cum sit infinitus, non potest sibi ipsi esse finitus.

8. Præterea, id quod est Deo bonum, simpliciter est bonum. Ergo et quod est Deo finitum, simpliciter est finitum. Sed Deus non est simpliciter finitus. Ergo nec sibi ipsi finitus.

9. Præterea, Deus non cognoscit se nisi secundum quod ad se ipsum comparatur. Si ergo sibi ipsi est finitus, cognoscet se ipsum finite. Non est autem finitus. Ergo cognoscet se aliter quam sit; et ita de se ipso habebit cognitionem falsam.

10. Præterea, inter eos qui cognoscunt Deum, unus alios magis cognoscit, secundum quod modus cognitionis unius excedit modum cognitionis alterius. Sed Deus in infinitum magis se cognoscit quam aliquis alius eum cognoscat. Ergo modus quo se cognoscit, est infinitus; ergo se ipsum infinite cognoscit; et sic non est sibi ipsi finitus.

11. Præterea, Augustinus, in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. XXXII in fine, probat quod rem aliquam non potest alius alio plus intelligere, hoc modo. Quisquis ullam rem aliter quam est, intelligit, fallitur; et omnis qui fallitur, illud in quo fallitur, non intelligit; quisquis igitur ullam rem aliter quam est, intelligit, non eam intelligit. Non igitur potest quicquam intelligi nisi ut est. Ergo cum res sit uno modo, ab omnibus uno modo intelligitur; et ideo nullam rem alius alio melius intelligit. Si ergo Deus se ipsum intelligeret, non se plus intelligeret quam alii eum intelligant; et sic in aliquo creatura Creatori æquaretur; quod est absurdum.

Sed contra est quod dicit Dionysius, cap. VII *De divin. nomin. Pat. græc. lat.* t. III, col. 870, quod divina sapientia se ipsam cognoscens, omnia alia cognoscit. Ergo Deus præcipue cognoscit se ipsum.

Respondeo dicendum quod cum dicitur aliquid se ipsum cognoscere, dicitur illud esse cognoscens et cognitum. Unde ad considerandum qualiter Deus se ipsum cognoscat, oportet videre per quam naturam aliquid sit cognoscens et cognitum.

Sciendum igitur quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei; ideo in qualibet re creata hujusmodi perfectioni habitæ in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in aliis speciebus invenitur; ut sic [1] cujuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi, quæ consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quæ est propria unius rei, in altera re invenitur; et hæc est perfectio cognoscentis inquantum est cognoscens; quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et ideo in III *De anima*, com. XV et XVII dicitur animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde hæc est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum ejus; quod etiam finem ultimum hominis posuerunt, qui secundum nos, erit in visione Dei, quia [2] secundum Gregorium, *Dialog.* lib. IV, cap. XXXIII, in fin., *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 575, « Quid [3] est quod non videant qui videntem omnia vident? » Perfectio autem unius rei in altera esse

[1] « Ita A, B, C, D. — Edi. omittunt : « Sic. »
[2] Al. : « qui, item ubi. »
[3] « Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt? »

non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque his quæ nata sunt eam determinare. Et quia formæ et perfectiones rerum per materiam determinantur; inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis secundum quod a materia separatur; unde oportet quod etiam id in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum; et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis; scilicet prout, existens perfectio unius, est nata esse in altero. Et ideo erraverunt antiqui philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes, secundum hoc, quod anima, quæ cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constitueretur; ut terra terram cognosceret, aqua aquam, et sic de aliis. Putaverunt enim quod perfectio rei cognitæ in cognoscente habeat esse determinatum, secundum quod habet esse determinatum in propria natura. Non autem ita recipitur forma rei cognitæ in cognoscente; unde et Commentator dicit in III *De anima*, com. III, quod non est idem modus receptionis quo formæ recipiuntur in intellectu possibili et in materia prima; quia oportet in intellectu cognoscente recipi aliquid immaterialiter; et ideo videmus, quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur: plantæ enim, et alia quæ infra plantas sunt, nihil immaterialiter possunt recipere; et ideo omni cognitione privantur, ut patet II *De anima* (III *De anima*, comm. LXVI); sensus autem recipit species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus; intellectus autem etiam a conditionibus materialibus species depuratas recipit. Similiter est etiam ordo in cognoscibilibus: res enim materiales, ut Commentator dicit, non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles: sunt enim intelligibiles in potentia tantum; sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut et colores actu visibiles per lumen solis; sed res immateriales sunt intelligibiles per se ipsas; unde sunt magis notæ secundum naturam, quamvis minus notæ nobis. Quia igitur Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis; relinquitur quod ipse est maxime cognoscitivus, et maxime cognoscibilis; unde ejus natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis. Et quia secundum hoc etiam Deus est secundum quod natura sua est sibi; secundum hoc etiam cognoscit secundum quod natura sua est maxime cognoscitiva; unde Avicenna dicit in VIII suæ *Metaphsic.*, cap. VII a med. et cap. VI, quod ipse intellector et apprehensor sui est, eo quod sua quidditas spoliata, scilicet a materia, est res quæ est ipsemet.

Ad primum ergo dicendum quod trinitas personarum multiplicatur in divinis per relationes quæ realiter sunt in Deo, scilicet relationes originis; sed relatio quæ consignificatur, cum dicitur, Deus scit se ipsum, non est aliqua relatio realis, sed rationis tantum: quandocumque enim idem ad se ipsum refertur, non est talis relatio aliquid in re, sed in ratione tantum, eo quod realis exigit duo extrema.

Ad secundum dicendum quod locutio hæc qua dicitur, quod sciens se, ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica; non enim in intelligendo est motus, ut probatur in VII *Physic.*, com. XX; unde nec, proprie loquendo, est ibi recessus aut reditus; sed pro tanto dicitur esse processus vel motus, inquantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud; et in nobis fit per quemdam discursum, secundum quem est exitus et reditus in animam nostram, dum cognoscit se ipsam. Primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad objectum; et deinde reflectitur super actum; et deinde super potentiam et essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex objectis, et potentiæ per actus. Sed in divina cognitione non est aliquis discursus, ut prius, art. præc. ad I arg., dictum est, quasi per notum in ignotum deveniat, nihilominus tamen ex parte cognoscibilium potest quidam circuitus in ejus cognitione inveniri; dum scilicet cognoscens essentiam suam alias res intuetur, in quibus suæ essentiæ similitudinem videt; et sic quodammodo ad suam essentiam redit, non quasi suam essentiam ex rebus aliis cognoscens, sicut in nostra anima accidebat. Sed tamen sciendum, quod reditio ad essentiam suam in lib. *De causis* nihil aliud dicitur nisi subsistentia rei in seipsa. Formæ enim in se non subsistentes, sunt super aliud effusæ et nullatenus ad se

ipsas collectæ; sed formæ in se subsistentes ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in se ipsis per se manent; et secundum hunc modum Deus maxime ad essentiam suam redit, quia omnibus providens, ac per hoc quodammodo in omnia exiens et procedens, in se ipso fixus et immixtus permanet.

Ad tertium dicendum quod similitudo quæ est relatio realis, distinctionem rerum requirit; sed ei quæ est rationis relatio tantum, sufficit in similibus distinctio rationis.

Ad quartum dicendum quod universale pro tanto est intelligibile, quia est a materia separatum; unde illa quæ non sunt per actum intellectus nostri a materia separata, sed per se ipsa sunt ab omni materia libera, maxime cognoscibilia sunt; et sic Deus maxime intelligibilis est, quamvis non sit universale.

Ad quintum dicendum quod Deus et scit se, et intelligit se, et comprehendit se, quamvis, simpliciter loquendo, infinitus sit; non enim est infinitus privative, sic enim ratio infiniti congruit quantitati; habet enim partem post partem in infinitum. Unde infinitum si debeat cognosci secundum rationem suæ infinitatis, ut scilicet pars post partem cognoscatur, nullo modo poterit comprehendi, quia nunquam poterit veniri ad finem, cum finem non habeat. Sed Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet ejus essentia per aliquid non limitatur Omnis autem forma in aliquo recepta terminatur secundum modum recipientis; unde, cum esse divinum non sit in aliquo receptum, quia ipse est suum esse; secundum hoc esse suum non est finitum; et pro tanto dicitur ejus essentia infinita. Et quia in quolibet intellectu creato vis cognoscitiva finita est, cum sit in aliquo recepta, non potest intellectus noster pervenire ad cognoscendum ipsum ita clare sicut cognoscibilis est; et secundum hoc non potest ipsum comprehendere, quia non pervenit ad finem cognitionis in ipso, quod est comprehendere, ut supra dictum est. Sed quia eodem modo quo essentia divina est infinita, et vis cognoscitiva ipsius est infinita; sua cognitio est tantum efficax quanta est ejus essentia; et ideo pervenit ad perfectam sui cognitionem; et secundum hoc comprehendere dicitur, non quia per comprehensionem talem ipsi cognito finis aliquis statuatur; sed propter perfectionem cognitionis cui nihil deest.

Ad sextum dicendum quod intellectus noster, cum sit finitus secundum suam naturam, non potest aliquid infinitum comprehendere, vel perfecte intelligere; et ideo supposita ista ejus natura, procedit ratio Augustini; sed natura intellectus divini est alia; et propter hoc ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum quod si fiat vis in verbo « Deus, » proprie loquendo, nec aliis nec sibi finitus est; sed pro tanto dicitur finitus, quia hoc modo a seipso cognoscitur sicut aliquid finitum ab intellectu finito; sicut enim intellectus finitus potest pervenire ad finem cognitionis in re finita, ita intellectus ejus pervenit ad finem sui ipsius. Illa tamen ratio infiniti qua dicitur intransibile, est ratio infiniti privative accepti, de quo nihil ad propositum.

Ad octavum dicendum quod in omnibus illis quæ designant quantitatem in his quæ ad perfectionem pertinent, sequitur, si aliquid comparatum Deo sit tale, quod simpliciter sit tale; sicut si, Deo comparatum, est magnum, quod sit simpliciter magnum. Sed in illis quæ pertinent ad imperfectionem, non sequitur : non enim sequitur quod si aliquid, Deo comparatum, sit parvum, simpliciter sit parvum; quia omnia Deo comparata nihil sunt, et tamen simpliciter non nihil sunt. Unde quod est bonum Deo, simpliciter est bonum; sed quod est finitum Deo, non sequitur simpliciter finitum esse; quia finitum ad quamdam imperfectionem pertinet : sed bonum ad perfectionem; in utrisque tamen aliquid simpliciter est tale, quod secundum judicium divinum tale invenitur.

Ad nonum dicendum quod cum dicitur, Deum finite se ipsum cognoscere, hoc dupliciter intelligi potest. Uno modo ut modus referatur ad rem cognitam, ut, scilicet, cognoscat se esse finitum; et secundum hunc intellectum est falsum, quia sic cognitio sua esset falsa. Alio modo ut modus referatur ad cognoscentem; et sic adhuc dupliciter potest intelligi : uno modo ut ly « finite » nihil aliud sit quam perfecte, ut dicatur finite cognoscere, quoniam pervenit ad finem cognitionis; et sic Deus se ipsum finite cognoscit; alio modo ut ly « finite » pertineat ad efficaciam cognitionis; et secundum hoc infinite cognoscit, quia ejus cognitio

est in infinitum efficax. Ex hoc autem quod sibi ipsi est finitus modo prædicto, non potest concludi quod se finite cognoscat, nisi eo modo quo dictum est verum esse.

Ad decimum dicendum quod ratio illa procedit secundum quod ly « finite » pertinet ad efficaciam cognitionis ; et sic patet quod non cognoscit se finite.

Ad undecimum dicendum quod cum aliquem alio plus intelligere dicimus, dupliciter potest intelligi. Uno modo ut ly « plus » pertineat ad modum rei cognitæ : et sic nullus intelligentium plus alio intelligit de re intellecta secundum quod est intellecta; quicumque enim rei intellectæ plus attribuit vel minus quam natura rei habeat, errat, et non intelligit. Alio modo potest referri ad modum cognoscentis; et sic unus alio plus intelligit, sicut Angelus homine, et Deus Angelo, propter potentiorem vim intelligendi. Et similiter est etiam intelligenda illa quæ ad hoc probandum assumitur, scilicet intelligere rem aliter quam sit ; si enim ly « aliter » sit modus rei cognitæ, tunc nullus intelligens intelligit rem aliter quam sit, quia hoc esset intelligere rem esse aliter quam sit ; si autem sit modus cognoscentis, sic quilibet intelligens rem materialem, intelligit aliter quam sit; quia res quæ habet esse materiale, solum immaterialiter intelligitur.

ARTICULUS III.

Utrum Deus alia a se cognoscat. — I part., quæst. XIV, art. V.

Tertio quæritur, utrum Deus cognoscat alia a se ; et videtur quod non. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Sed nihil aliud ab ipso potest esse perfectio ejus, quia sic esset atiquid eo nobilius. Ergo nihil aliud ab ipso potest esse intellectum ab eo.

2. Sed dicendum quod res vel creatura secundum quod cognita a Deo, est unum cum ipso. — Sed contra, creatura non est unum cum Deo nisi secundum quod est in eo. Si ergo Deus non cognoscit creaturam nisi secundum quod est unum cum Deo, non cognoscit creaturam nisi secundum quod est in eo; et ita non cognoscit eam in propria natura.

3. Præterea, si intellectus divinus cognoscit creaturam, aut cognoscit ipsam per essentiam suam, aut per aliquid aliud extrinsecum. Si per aliud extrinsecum medium; cum omne medium quo cognoscitur, sit perfectio cognoscentis, quia est forma ipsius inquantum est cognoscens, ut patet de specie lapidis in pupilla ; sequeretur quod aliquid extrinsecum a Deo esset perfectio ejus ; quod est absurdum. Si autem cognoscat creaturam per essentiam suam ; cum essentia sua sit aliud a creatura, sequeretur quod ex uno cognosceret aliud. Sed omnis intellectus ex uno cognoscens aliud, est intellectus discurrens et ratiocinans. Ergo in intellectu divino est discursus, et sic erit imperfectus ; quod est absurdum.

4. Præterea, medium per quod res cognoscitur, dicitur esse proportionatum ei quod per ipsum cognoscitur. Sed essentia divina non est proportionata ipsi creaturæ, cum in infinitum ipsam excedat; infiniti autem ad finitum nulla est proportio. Ergo cognoscendo essentiam suam, non potest cognoscere creaturam.

5. Præterea, Philosophus in XV *Metaph.* (XII *Metaph.*, comm. LI,) probat, quod Deus tantum se ipsum cognoscit. Sed « tantum » idem est quod non cum alio. Ergo non cognoscit alia a se.

6. Præterea, si cognoscit alia a se cum cognoscit se ipsum ; aut ergo eadem ratione cognoscet se ipsum et alia, aut alia et alia. Si eadem ; cum se ipsum per essentiam suam cognoscat, sequitur quod res alias per essentiam earum cognoscat, quod esse non potest. Si aut alia et alia ratione, cum cognitio cognoscentis sequatur rationem qua cognoscitur, continget quod in divina cognitione inveniețur multiplicitas et diversitas ; quod repugnat divinæ simplicitati. Nullo ergo modo Deus creaturam cognoscit.

7. Præterea, magis distat creatura a Deo quam distat persona Patris a natura Divinitatis. Sed Deus non eodem cognoscit se esse Deum, et se esse Patrem : quia in hoc quod dicitur, cognoscit se Patrem, includitur notio Patris, quæ non includitur cum dicitur : Cognoscit se esse Deum. Ergo, multo fortius, si creaturam cognoscit, alia ratione se ipsum cognoscit, et alia ratione creaturam ; quod est absurdum, ut probatum est [1] in arg. VI.

[1] « Sic A, B, C, D. — Edit. : « ut improbatum est. » — Parm. in notula quadam : « Forte : ut jam probatum est. »

8. Præterea, eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Sed non eodem Pater est Pater et Deus, ut dicit Augustinus, lib. LXXXIII *Qq.*, quæst. XLVI a med. Ergo non eodem cognoscit Pater se esse Patrem, et se esse Deum : et multo fortius non eodem cognoscit Pater se esse et creaturam, si creaturam cognoscit.

9. Præterea, scientia est assimilatio scientis ad scitum. Sed inter Deum et creaturam est minima assimilatio, cum sit ibi maxima distantia. Ergo Deus minimam cognitionem, vel nullam, de creaturis habet.

10. Præterea, quicquid cognoscit Deus, intuetur. Sed Deus, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstionum*, nihil extra se intuetur. Ergo nec quicquam extra se cognoscit.

11. Præterea, eadem est comparatio creaturæ ad Deum, quæ puncti ad lineam; unde Trismegistus dicit : « Deus est sphæra intelligibilis, cujus centrum ubique, circumferentia vero nusquam; » per centrum exprimens [1] creaturam, ut Alanus *De insulis. Theolog. Reg.* Reg. VII, *Pat. lat.* t. CCX, col. 627, exponit [2]. Sed lineæ nihil deperit de ejus quantitate, si punctum ab ea separetur. Ergo et nihil deperit perfectioni divinæ, si cognitio creaturæ ei subtrahatur. Sed quidquid est in eo, ad ejus perfectionem pertinet, cum nihil accidentaliter sit in eo. Ergo ipse de creaturis cognitionem non habet.

12. Præterea, quidquid Deus cognoscit, ab æterno cognoscit, eo quod scientia sua non variatur. Sed quidquid cognoscit, est ens; quia cognitio ejus non est nisi entis. Ergo quidquid cognoscit Deus, ab æterno fuit. Sed nulla creatura fuit ab æterno. Ergo nullam creaturam cognoscit.

13. Præterea, omne quod perficitur aliquo alio, habet in se potentiam passivam respectu illius : quia perfectio est quasi forma perfecti. Sed Deus non habet in se potentiam passivam; hoc enim est principium transmutationis, quæ a Deo est procul. Ergo non perficitur aliquo alio a se. Sed perfectio cognoscentis dependet a cognoscibili; quia perfectio cognoscentis est in hoc quod actu cognoscit; quod non est nisi secundum quod scit aliquid cognoscibile. Ergo Deus non cognoscit aliud a se.

14. Præterea, ut dicitur in IV *Metaphys.*, com. XXV, in fin., motor est prior moto secundum naturam. Sed sicut sensibile est movens sensum, ut ibidem dicitur, intelligibile movet intellectum. Si ergo Deus intelligeret aliquid aliud a se, sequeretur quod aliquid esset prius eo; quod est absurdum.

15. Præterea, omne intellectum facit aliquam delectationem in intelligente; unde dicitur in I *Metaph.*, in princ. : « Omnes homines natura scire desiderant : hujusmodi autem signum est sensuum delectatio, » secundum quod quidam libri habent. Si ergo Deus aliquid aliud a se ipso cognosceret, illud aliud esset causa delectationis in ipso; quod est absurdum.

16. Præterea, nihil cognoscitur nisi per naturam entis. Sed creatura magis habet de non esse quam de esse, ut patet per multa Sanctorum dicta. Ergo creatura magis Deo est incognita quam nota.

17. Præterea, nihil apprehenditur nisi secundum quod habet rationem veri; sicut nihil appetitur nisi secundum quod habet rationem boni. Sed creaturæ visibiles comparantur in Scriptura mendacio, ut patet Eccli. XXXIV, 2 : *Quasi qui comprehendit ventum*, etc. Ergo creaturæ magis sunt incognitæ quam notæ.

18. Sed dicendum quod creatura non dicitur non ens nisi secundum comparationem ad Deum. — Sed contra, creatura non cognoscitur a Deo nisi inquantum ad ipsum comparatur. Si igitur creatura secundum quod comparatur ad Deum est mendacium et non ens, et sic incognoscibilis; nullo modo a Deo cognosci poterit.

19. Præterea, nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu. Sed in Deo non est ponere sensitivam cognitionem, quia materialis est. Ergo ipse non intelligit res creatas, cum non sint prius in ejus sensu.

20. Præterea, res præcipue cognoscuntur per suas causas; et maxime per causas quæ sunt causæ esse rei. Sed inter quatuor causas, efficiens et finalis sunt causæ fieri, non esse rei; forma autem et materia sunt causæ essendi rerum, quia intrant ejus constitutionem. Deus autem non est causa rerum nisi efficiens

[1] Al. : « exponens. »
[2] « Centrum dicitur creatura, quia sicut tempus collatum æternitati reputatur momentum, sic creatura immensitati Dei comparata, punctum, vel centrum. »

et finalis. Ergo minimum est quod de creaturis cognoscit.

Sed contra, Hebr., iv, 13 : *Omnia nuda sunt et aperta oculis ejus.*

Præterea, cognito uno relativorum, cognoscitur aliud. Sed principium et principiatum relative dicuntur. Ergo, cum ipse sit principium rerum per essentiam suam; cognoscendo essentiam suam, cognoscit creaturam.

Præterea, Deus est omnipotens. Ergo eadem ratione debet dici omnisciens; ergo non tantum scit res fruibiles, sed etiam utibiles.

Præterea, Anaxagoras posuit intellectum immixtum, ut omnia cognoscat; et ob hoc a Philosopho commendatur in III *De anima*, comm. iv; et lib. I comm. iii, iv; et VIII *Phys.*, comm. xxxvii. Sed intellectus divinus est maxime immixtus et purus. Ergo maxime omnia cognoscit; et non solum se, sed etiam alia.

Præterea, quanto aliqua formarum est simplicior, tanto est plurium formarum comprehensiva. Sed Deus est substantia simplicissima. Ergo ipse est comprehensivus formarum omnium rerum; ergo cognoscit omnes res, non solum se ipsum.

Præterea, propter quod unumquodque tale, et ipsum magis. Sed Deus est causa cognoscendi creaturas omnibus qui cognoscunt : ipse enim est *lux qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;* Joan. i, 9. Ergo ipse maxime cognoscit creaturas.

Præterea, Augustinus probat in lib. *De Trinit.*, X, cap. i et ii, quod nihil diligitur nisi cognitum. Sed Deus *diligit omnia quæ sunt*, Sapient. xi, 25. Ergo etiam omnia cognoscit.

Præterea, in Psalm. xciii, 9, dicitur : *Qui finxit oculum, non considerat ?* quasi dicat, sic. Ergo ipse Deus, qui fecit omnia, considerat et cognoscit omnia.

Præterea, in Psalm. alibi Ps. xxxii, 15, dicitur : *Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum.* Hic [1] autem est Deus, cordium cognitor vel factor. Ergo cognoscit opera hominum, et sic alia a se.

Præterea, idem habetur ex hoc quod alibi in Psalm. cxxxv, 5, dicitur : *Qui fecit cœlos in intellectu.* Ergo ipse intelligit cœlos quos ipse creavit.

Præterea, cognita causa, præcipue formali, cognoscitur effectus. Sed Deus est causa formalis exemplaris creaturarum. Ergo, cum se ipsum cognoscat, cognoscit etiam creaturas.

Respondeo dicendum quod absque dubio concedendum est quod Deus non solum se cognoscit, sed etiam omnia alia : quod quidem hoc modo probari potest. Omne enim quod naturaliter in alterum tendit, oportet quod hoc habeat ex aliquo dirigente ipsum in finem ; alias casu in illud tenderet. In rebus autem naturalibus invenimus naturalem appetitum, quo unaquæque res in finem suum tendit; unde oportet supra omnes res naturales ponere aliquem intellectum, qui res naturales ad suum finem ordinaverit, et eis naturalem inclinationem sive appetitum indiderit. Sed res non potest ordinari ad finem aliquem, nisi res ipsa cognoscatur simul cum fine ad quem ordinanda est; unde oportet quod in intellectu divino a quo rerum naturæ origo provenit et naturalis ordo in rebus, sit naturalium rerum cognitio; et hanc probationem innuit Ps. xciii, 9, cum dixit : *Qui finxit oculum, non considerat?* ut Rabbi Moyses dicit: quod idem est ac si diceretur : qui oculum fecit sic proportionatum ad suum finem, qui est ejus actus, scilicet visio; nonne considerat oculi naturam? Sed oportet videre ulterius per quem modum creaturas cognoscit.

Sciendum est igitur, quod, cum omne agens agat inquantum est in actu, oportet quod id quod per agentem efficitur, aliquo modo sit in agente; et inde est quod omne agens agit sibi simile. Omne autem quod est in altero, est in eo per modum recipientis; unde, si principium activum sit materiale, effectus ejus est in eo quasi materialiter, quia velut in virtute quadam materiali; si autem sit immateriale activum principium, etiam effectus in eo immaterialiter erit. Dictum autem est supra, quod secundum hoc aliquid cognoscitur ab altero secundum quod in eo immaterialiter recipitur; et inde est quod principia activa materialia non cognoscunt effectus suos, quia non sunt effectus sui in eis secundum quod cognoscibiles sunt ; sed in principiis activis immaterialibus effectus sunt secundum quod cognoscibiles sunt, quia imma-

[1] Al. : « hinc. »

terialiter; unde omne principium activum immateriale cognoscit effectum suum. Inde est quod in lib. *De causis*, proposit. VIII, dicitur quod intelligentia cognoscit id quod est sub se, inquantum est causa ejus. Unde, cum Deus sit rerum immateriale principium activum, sequitur quod apud ipsum sit rerum cognitio.

Ad primum ergo dicendum quod intellectum non est perfectio intelligentis secundum illam rem quæ cognoscitur, res enim illa est extra intelligentem, sed secundum rei similitudinem qua cognoscitur: quia perfectio est in perfecto; lapis autem non est in anima, sed similitudo lapidis. Sed similitudo rei intellectæ est in intellectu dupliciter: quandoque ut aliud ab ipso intelligente; quandoque vero ut ipsa intelligentis essentia; sicut intellectus noster cognoscendo se ipsum cognoscit alios intellectus, inquantum ipse est similitudo aliorum intellectuum; sed similitudo lapidis in ipso existens, non est ipsa essentia intellectus, quia recipitur in eo sicut forma quasi in materia. Hæc autem forma, quæ est aliud ab intellectu, quandoque comparatur ad rem cujus est similitudo, ut causa ejus: ut patet in intellectu practico, cujus forma est causa rei operatæ; quandoque autem est effectus rei, sicut patet de intellectu nostro speculativo accipiente cognitionem a rebus. Quandocumque ergo intellectus cognoscit rem aliquam per similitudinem quæ non est intelligentis essentia, tunc intellectus perficitur aliquo alio a se; sed si illa similitudo sit causa rei, perficetur tantum similitudine, et nullo modo re cujus est similitudo; sicut domus non est perfectio artis, sed magis e converso. Si autem sit effectus rei; tunc res erit etiam quodammodo perfectio intellectus active, sed similitudo ejus formaliter. Cum vero similitudo rei cognitæ est ipsa intelligentis essentia, non perficitur per aliud a se, nisi forte active; utpote si ejus essentia sit ab alio effecta. Et quia intellectus divinus non habet scientiam causatam a rebus; nec similitudo rei, per quam cognoscit res, est aliud quam sua essentia, nec essentia sua est ab alio causata; nullo modo ex hoc quod cognoscit res alias, sequitur quod ejus intellectus sit ab alio perfectus.

Ad secundum dicendum quod Deus non cognoscit alia secundum quod in ipso sunt, si ly « secundum quod » referatur ad cognitionem ex parte cogniti: quia non cognoscit in rebus solum esse quod habent in ipso secundum quod sunt unum cum eo, sed etiam esse quod habent extra ipsum, secundum quod diversificantur ab eo; si autem ly « secundum quod » determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est quod Deus non cognoscit res nisi secundum quod sunt in ipso; quia ex similitudine rei, quæ est idem cum ipso existens.

Ad tertium dicendum quod Deus hoc modo cognoscit creaturas secundum quod sunt in ipso. Effectus autem in quacumque causa efficiente existens non est aliud ab ipsa, si accipiatur illud quod est per se causa; sicut domus in arte, non est aliud quam [1] ars; quia secundum hoc effectus est in principio activo quod principium activum assimilat sibi effectum; hoc autem est ex hoc ipso quo agit; unde si aliquod principium activum agat per suam formam tantum, secundum hoc est effectus ejus in eo quod habet formam illam, nec effectus ejus in eo erit distinctus a forma sua. Similiter nec in Deo, cum agat per suam essentiam, effectus ejus in eo [2] est distinctus ab essentia sua, sed omnino unum; et ideo hoc quo cognoscit creaturam, non est aliud quam essentia sua. Nec tamen sequitur quod cognoscendo effectum per hoc quod essentiam suam cognoscit, sit aliquis discursus in intellectu ejus; tunc enim dicitur solum intellectus de uno in aliud discurrere, quando diversa apprehensione utrumque apprehendit; sicut intellectus noster alio actu apprehendit causam et effectum; et ideo effectum per causas cognoscens dicitur discurrere in effectum: quando vero non alio actu fertur potentia cognoscitiva in medium quo cognoscit, et in rem cognitam, tunc non est aliquis discursus in cognitione; sicut visus cognoscens lapidem per speciem lapidis in ipso existentem vel rem quæ resultat in speculo per speculum, non dicitur discurrere; quia idem est ferri in similitudinem rei, et in rem quæ per talem similitudinem cognoscitur. Hoc modo autem Deus per essentiam suam effectus suos cognoscit, sicut per simi-

[1] « Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « ipsa. »

[2] « Sic A, B, C, D. — Edit. : « Effectus ejus in eo non est distinctus. »

litudinem rei cognoscitur res ipsa; et ideo una cognitione se et alia cognoscit, ut etiam dicit Dionysius cap. VII *De divinis nomin.*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 870, sic dicens : « Non igitur Deus propriam habet sui ipsius cognitionem aliam quam communem existentia omnia comprehendentem; » et ideo nullus discursus est in ejus intellectu.

Ad quartum dicendum quod aliquid dicitur proportionatum alicui dupliciter. Uno modo quia inter ea attenditur proportio; sicut dicimus quatuor proportionari duobus, quia se habet in dupla proportione ad duo. Alio modo per modum proportionalitatis; ut si dicamus sex et octo esse proportionata, quia sicut sex est duplum ad tria, ita et octo ad quatuor; est enim proportionalitas similitudo proportionum. Et quia in omni proportione attenditur habitudo ad invicem eorum quæ proportionari dicuntur secundum aliquem determinatum excessum unius super alterum; ideo impossibile est infinitum aliquod proportionari finito per modum proportionis. Sed in his quæ proportionata dicuntur per modum proportionalitatis, non attenditur habitudo eorum ad invicem, sed similis habitudo aliquorum duorum ad alia duo; et sic nihil prohibet proportionatum esse infinitum infinito : quia sicut quoddam finitum est æquale cuidam finito, ita infinitum est æquale alteri infinito; et secundum hunc modum oportet esse proportionatum medium ei quod per ipsum cognoscitur; ut, scilicet, sicut se habet ad aliquid demonstrandum, ita se habeat quod per ipsum cognoscitur ad hoc quod demonstretur; et sic nihil prohibet essentiam [1] divinam esse medium quo creatura cognoscitur.

Ad quintum dicendum quod aliquid intelligitur dupliciter : uno modo in se ipso, quando scilicet ex ipsa re intellecta vel cognita formatur acies intuentis; alio modo videtur aliquid in altero, quo cognito et illud cognoscitur. Deus ergo [2] se ipsum tantum cognoscit in se ipso, alia vero in se ipsis cognoscit, sed cognoscendo suam essentiam; et secundum hoc Philosophus dixit, quod Deus tantum se ipsum cognoscit; cui etiam consonat dictum Dionysii cap. VII *De divin. nomin.* ubi supra : « Deus, » inquit, « existentia cognoscit, non scientia quæ sit existentium, sed quæ sit sui ipsius. »

Ad sextum dicendum quod si ratio cognitionis accipiatur ex parte cognoscentis, Deus eadem ratione cognoscit se et alia; quia et idem cognoscens, et idem cognitionis actus, et idem medium est cognoscendi. Si autem accipiatur ratio ex parte rei cognitæ, sic non eadem ratione se cognoscit et alia, quia non est eadem habitudo sui et aliorum ad medium quo cognoscit; quia ipse illi medio est idem per essentiam, res autem aliæ per assimilationem; et ideo se ipsum cognoscit per essentiam, alia vero per similitudinem; idem tamen est quod ejus est essentia, et aliorum similitudo.

Ad septimum dicendum quod ex parte cognoscentis, omnino eadem cognitione cognoscit Deus se esse Deum et se esse Patrem; sed non est idem quo cognoscit ex parte cogniti ; cognoscit enim se esse Deum Deitate, et se esse Patrem Paternitate, quæ secundum modum intelligendi non idem est quod Deitas, quamvis realiter unum sit.

Ad octavum dicendum quod illud quod est principium essendi est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognitæ, quia per sua principia res cognoscibilis est; sed illud quo cognoscitur ex parte cognoscentis, est similitudo rei, vel principiorum ejus; quæ non est principium essendi ipsi rei, nisi forte in practica cognitione.

Ad nonum dicendum quod similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi. Uno modo secundum convenientiam in ipsa natura; et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum; immo videmus quandoque quod, quanto talis similitudo est minor, tanto cognitio est perspicacior; sicut minor est similitudo similitudinis quæ est in intellectu ad lapidem, quam illius quæ est in sensu, cum sit a materia magis remota; et tamen intellectus perspicacius cognoscit quam sensus. Alio modo quantum ad repræsentationem; et hæc similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum. Quamvis igitur sit minima similitudo creaturæ ad Deum secundum convenientiam in natura; est tamen maxima similitudo secundum quod expressissime divina essentia repræsentat

[1] Al. : « per essentiam. »

[2] Al. : « non ergo. »

creaturam; et ideo intellectus divinus optime rem cognoscit.

Ad decimum dicendum quod cum dicitur, Deus nihil extra se intuetur; intelligendum est sicut in quo intueatur, non sicut quod intueatur; illud enim in quo omnia intuetur, in ipso est.

Ad undecimum dicendum quod quamvis a linea si diminuatur punctus in actu, nihil depereat de lineæ quantitate; si tamen diminuatur a linea quod non sit ad punctum terminabilis, peribit lineæ substantia. Similiter etiam est de Deo; non enim aliquid Deo deperit, si ejusmodi creatura ponatur non esse; deperit tamen perfectionis ipsius, si auferatur ab eo potestas producendi creaturam. Non autem cognoscit res solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia ejus.

Ad duodecimum dicendum quod quamvis cognitio non sit nisi entis, non tamen oportet quod illud quod cognoscitur, sit tunc ens in sui natura quando cognoscitur; sicut enim cognoscimus distantia loco, ita cognoscimus distantia tempore, ut patet de præteritis; et ita non est inconveniens, si cognitio ponatur de rebus non æternis.

Ad decimumtertium dicendum quod perfectionis nomen, si stricte accipiatur, in Deo non potest poni; quia nihil est perfectum nisi quod est factum; sed in Deo [1] nomen perfectionis accipitur magis negative quam positive : ut dicatur perfectus, quia nihil deest ei ex omnibus; non quod sit in eo aliquid quod sit in potentia ad perfectionem, quod aliquo perficiatur quod sit actus ejus; et ideo non est in eo potentia passiva.

Ad decimumquartum dicendum quod intelligibile et sensibile non movent sensum vel intellectum nisi secundum quod cognitio sensitiva vel intellectiva a rebus accipitur; non est autem talis divina cognitio; et ideo ratio non procedit.

Ad decimumquintum dicendum quod secundum Philosophum, in VIII *Metaphys.*, et X *Ethic.*, cap. IV et V, delectatio intellectus est ex operatione convenienti; unde ibi dicitur quod Deus una et simplici operatione gaudet. Secundum hoc igitur aliquid intelligibile est causa delectationis intellectui secundum quod est causa operationis ipsius; hoc autem est secundum quod facit similitudinem suam in ipso, quo intellectus opere informetur; unde patet quod res quæ intelligitur, non est causa delectationis in intellectu nisi quando cognitio intellectus a rebus accipitur; quod non est in intellectu divino.

Ad decimumsextum dicendum quod « esse » simpliciter et absolute dictum, de solo divino esse intelligitur, sicut et bonum; ratione cujus dicitur Luc. XVIII, 19 : *Nemo bonus nisi solus Deus.* Unde quantum creatura accedit ad Deum, tantum habet de esse; quantum vero ab eo recedit, tantum habet de non esse; et quia non accedit ad Deum nisi secundum quod esse finitum participat, distat autem in infinitum; ideo dicitur quod plus habet de non esse; et tamen illud esse quod habet, cum a Deo sit, a Deo cognoscitur.

Ad decimumseptimum dicendum quod creatura visibilis non habet veritatem nisi secundum quod accedit ad primam veritatem; secundum vero quod ab ea recedit, habet falsitatem, ut et Avicenna dicit, lib. VIII *Metaph.*, cap. VI.

Ad decimumoctavum dicendum quod aliquid comparatur Deo dupliciter : vel secundum commensurationem, et sic creatura Deo comparata invenitur quasi nihil; vel secundum conversionem ad Deum, a quo esse recipit; et sic hoc solum esse habet quo comparatur ad Deum; et sic etiam a Deo cognoscibilis est.

Ad decimumnonum dicendum quod verbum illud est intelligendum de intellectu nostro, qui a rebus scientiam accipit : gradatim enim res a sua materialitate ad immaterialitatem intellectus deducitur, scilicet mediante immaterialitate sensus; et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit; quod in intellectu divino locum non habet.

Ad vigesimum dicendum quod quamvis agens naturale, ut Avicenna dicit, lib. VI *Metaph.*, cap. II, non sit causa nisi fiendi; cujus signum est quod eo destructo non cessat esse rei, sed fieri solum; agens tamen divinum quod est influens esse rebus, est causa essendi, quamvis rerum constitutionem non intret; et tamen est similitudo principiorum essentialium, quæ intrant rei constitutionem; et ideo non solum cognoscit fieri rei, sed esse ejus, et principia essentialia ipsius.

[1] Al. : « ideo. »

ARTICULUS IV.

Utrum Deus de rebus propriam et determinatam cognitionem habeat. — I part., quæst. XIX, art. VI.

Quarto quæritur utrum Deus de rebus propriam habeat cognitionem, et determinatam; et videtur quod non. Quia, sicut dicit Boetius [1] *Super procemium* Porphyrii in *Prædicab.*, non procul a fin. : « universale est dum i ,telligitur, singulare dum sentitur. » Sed in Deo non est cognitio sensitiva, sed intellectiva tantum. Ergo Deus non habet nisi universalem cognitionem de rebus.

2. Præterea, si Deus cognoscit creaturas; aut cognoscit eas pluribus, aut uno. Si pluribus; ergo ejus scientia plurificatur etiam ex parte cognoscentis; quia id quod cognoscitur, in cognoscente est. Si autem uno; cum per unum non possit haberi de multis cognitio propria et distincta, videtur quod Deus non habeat propriam cognitionem de rebus.

3. Præterea, sicut Deus est causa rerum, eo quod eis esse influit; ita ignis est causa calidorum ex hoc quod eis calorem influit. Sed si ignis se ipsum cognosceret, cognoscendo calorem suum non cognosceret alia, nisi inquantum sunt calida. Ergo Deus cognoscendo essentiam suam, non cognoscit alia, nisi inquantum sunt entia. Sed istud non est habere propriam cognitionem de rebus, sed maxime universalem. Ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus.

4. Præterea, propria cognitio de re aliqua haberi non potest nisi per speciem, quæ nihil majus vel minus concipiat quam in re sit : sicut enim viridis color imperfecte cognosceretur per speciem deficientem ab ipso, scilicet nigri; ita imperfecte cognosceretur per speciem superexcedentem, scilicet albi, in quo perfectissime natura coloris invenitur; unde et albedo est mensura omnium colorum, ut dicitur in X *Metaph.*, text. com. III et V. Sed quantum essentia divina superat creaturam, tantum creatura deficit a Deo. Cum ergo divina essentia nullo modo proprie et complete possit cognosci mediante creatura; nec creatura poterit cognosci proprie mediante essentia divina. Sed Deus non cognoscit creaturam nisi per essentiam suam. Ergo non habet propriam cognitionem de creaturis.

5. Præterea, omne medium quod facit propriam cognitionem de re, potest assumi ut medium demonstrationis ad concludendum illud. Sed essentia divina non hoc modo se habet ad creaturam; alias creaturæ essent quandocumque fuit essentia divina. Ergo Deus cognoscens creaturas per essentiam suam, non habet propriam cognitionem de rebus.

6. Præterea, si Deus cognoscit creaturam; aut cognoscit eam in propria natura, aut in idea. Si in propria natura; tunc propria natura creaturæ est medium quo Deus cognoscit creaturam. Sed medium cognoscendi est perfectio cognoscentis. Ergo natura creaturæ erit perfectio divini intellectus; quod est absurdum. Si vero in idea cognoscit creaturam; cum idea sit magis remota a re quam essentialia vel accidentalia rei, minorem cognitionem habebit de re quam illa quæ est per essentialia vel accidentalia rei. Sed omnis propria cognitio de re habetur vel per essentialia vel per accidentalia ejus; quia etiam accidentia maximam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, ut dicitur in I *De anima*, com. XI. Ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus.

7. Præterea, per medium universale non potest haberi propria cognitio de aliquo particulari; sicut per animal non potest haberi propria cognitio de homine. Sed essentia divina est medium maxime universale, quia communiter se habet ad omnia cognoscenda. Ergo Deus per essentiam non potest habere propriam cognitionem de creaturis.

8. Præterea, cognitio disponitur secundum medium cognoscendi. Ergo propria cognitio non habebitur nisi per proprium medium. Sed essentia divina non potest esse proprium medium cognoscendi hanc creaturam; quia si esset proprium medium cognoscendi hanc creaturam, jam alterius non esset proprium medium cognoscendi; quod enim inest huic et alteri, est commune utrique, et non proprium alteri. Ergo Deus per essentiam suam creatura cognoscens, non habet propriam cognitionem de eis.

[1] « Universale est cum cogitatur,... Singulare cum sentitur. » (*Patrol. lat.* t. LXIV, col. 85.)

9. Præterea, dicit Dionysius cap. VII *De div. nomin., Pat. græc. lat.* t. III, col. 870, quod Deus cognoscit materialia immaterialiter, et multa unite, sive distincta indistincte. Sed talis est divina cognitio qua Deus res cognoscit. Ergo Deus habet indistinctam cognitionem de rebus; et ita, non proprie cognoscit hoc aut illud.

Sed contra, nullus potest discernere inter illa de quibus non habet propriam cognitionem. Sed Deus hoc modo creaturas cognoscit, quod inter eas discernit; cognoscit enim hanc non esse illam; alias non daret singulis suam capacitatem, nec redderet unicuique secundum opus suum, juste de actibus hominum judicando. Ergo Deus habet propriam cognitionem de rebus.

Præterea, nihil imperfectum est Deo tribuendum. Sed cognitio qua cognoscitur aliquid in communi et non in speciali, est imperfecta, cum ei aliquid desit. Ergo divina cognitio non est in communi tantum de rebus, sed etiam in speciali.

Præterea, secundum hoc accideret, Deum, qui est felicissimus, esse insipientissimum, si non cognosceret hoc de rebus quod nos cognoscimus; quod pro inconvenienti habet Philosophus in lib. *De anima* I, text. LXXX, et in III *Metaph.*, com. XV.

Respondeo dicendum quod ex hoc ipso quod Deus res ordinat ad suum finem, probari potest quod Deus propriam cognitionem habet de rebus; quia res aliqua non potest in proprium finem ordinari per aliquam cognitionem, nisi cognoscatur propria ejus natura, secundum quam habet determinatam habitudinem ad finem illum. Qualiter hoc autem esse possit, hoc modo considerandum est. Per cognitionem enim causæ cognoscitur effectus, secundum hoc quod effectus ex ea consequitur; unde, si sit aliqua causa universalis, cujus actio ad aliquem effectum non determinetur nisi mediante aliqua causa particulari; per cognitionem illius causæ communis non habebitur propria cognitio de effectu, sed scietur in communi tantum; sicut actio solis determinatur ad productionem hujus plantæ mediante vi seminativa, quæ est in terra vel in semine; unde si sol cognosceret se ipsum, non haberet cognitionem propriam de hac planta, sed communem tantum, nisi cum hoc cognosceret propriam causam ejus. Et ideo ad hoc quod habeatur propria et perfecta cognitio de aliquo effectu, oportet quod in cognoscente congregentur omnes cognitiones causarum propriarum et communium; et hoc est quod Philosophus dicit I *Physic.*, text. com. II : « Tunc cognoscere dicimur unumquodque, cum causas cognoscimus primas, et principia prima usque ad elementa, » id est causas proximas, ut Commentator exponit. Secundum hoc autem aliquid in cognitione divina ponimus, secundum quod ipse per essentiam suam est causa ejus; sic enim in ipso est ut [1] cognosci possit; unde, cum ipse sit causa omnium causarum propriarum et communium, ipse per essentiam suam cognoscit omnes causas proprias et communes; quia nihil est in re per quod determinetur ejus natura communis, cujus Deus non sit causa; et ideo per quam rationem potest cognoscere communem rerum naturam, per eamdem ponetur cognoscere propriam naturam uniuscujusque, et proprias causas. Et hanc rationem assignat Dionysius, cap. VII *De divin. nomin.*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 870, sic dicens : « Si secundum unam causam Deus omnibus existentibus esse tradidit, secundum eamdem causam sciet omnia; » et infra : « Ipsa enim omnium causa se ipsam cognoscens vacat alicubi, si ea quæ sunt ab ipsa, et quorum est causa, ignoraverit. » Vacare dicit deficere a causalitate alicujus quod in re invenitur; quod sequeretur, si aliquid eorum quæ sunt in re, ignoraret.

Et sic patet ex dictis quod omnia similia quæ inducuntur ad manifestandum quod Deus per se omnia cognoscit, sunt deficientiora : sicut quod inducitur de puncto, qui si se cognosceret, diceretur, quod lineas cognosceret; et de luce, quod cognoscendo se, cognosceret colores; non enim quicquid est in linea, potest reduci in punctum sicut in causam; nec quicquid est in colore, ad lucem; unde punctus cognoscens se ipsum, non cognosceret lineas nisi in universali, similiter nec lux colorem; secus autem est de cognitione divina, ut ex dictis, art. præc., patet.

Ad primum ergo dicendum quod ver-

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « Sic enim in ipso est, et cognosci potest. »

bum illud Boetii intelligendum est de intellectu nostro, non autem de intellectu divino, qui[1] singularia cognoscere potest, ut infra dicetur; et tamen intellectus noster singularia non cognoscens, propriam habet cognitionem de rebus, cognoscens eas secundum proprias rationes speciei; unde etsi etiam intellectus divinus singularia non cognosceret, nihilominus posset de rebus propriam cognitionem habere.

Ad secundum dicendum quod Deus cognoscit omnia uno, quod est ratio plurium, scilicet essentia sua, quæ est similitudo rerum omnium; et quia essentia sua est propria ratio uniuscujusque rei, ideo de unoquoque propriam cognitionem habet. Qualiter autem unum possit esse multorum ratio propria et communis, sic considerari potest. Essentia enim divina secundum hoc est ratio alicujus rei, quod res illa divinam essentiam imitatur. Nulla autem res imitatur divinam essentiam ad plenum; sic enim non posset esse nisi una imitatio ipsius; nec sua essentia esset per modum istum nisi unius propria ratio, sicut una sola est imago Patris perfecte eum imitans, scilicet Filius. Sed quia res creata imperfecte imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimode imitantes; in quarum nulla est aliquid quod non deducatur a similitudine divinæ essentiæ; et ideo illud quod est proprium unicuique rei, habet in divina essentia quod imitetur : et secundum hoc divina essentia est similitudo rei quantum ad proprium ipsius rei, et sic est propria ipsius ratio : et eadem ratione est propria alterius, et omnium aliorum. Est igitur communis omnium ratio, inquantum est res ipsa una, quam omnia imitantur : sed est propria hujus ratio vel illius, secundum quod res eam diversimode imitantur : et sic propriam cognitionem divina essentia facit de unaquaque re, inquantum est propria ratio uniuscujusque.

Ad tertium dicendum quod ignis non est causa calidorum quantum ad omne id quod in eis invenitur, sicut dictum est de essentia divina; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum quod albedo superabundat a viridi colore quantum ad alterum eorum quod est de natura coloris, scilicet quantum ad lucem, quæ est quasi formale in compositione coloris, et secundum hoc est mensura aliorum colorum; sed in coloribus invenitur aliquid aliud quod est quasi materiale in ipsis, scilicet terminatio diaphani; et secundum hoc albedo non est mensura colorum : et sic patet quod in specie albedinis non est totum quod in aliis coloribus invenitur; et ideo per speciem albedinis non potest haberi propria cognitio de quolibet aliorum colorum; secus autem est de essentia divina. Et præterea in essentia divina sunt res aliæ sicut in causa; alii autem colores non sunt in albedine sicut in causa; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum quod demonstratio est species argumentationis, quæ quodam discursu intellectus perficitur : unde intellectus divinus, qui sine discursu est, non cognoscit per essentiam suam effectus quasi demonstrando, etsi certiorem cognitionem habeat de rebus per essentiam suam quam demonstrator per demonstrationem. Si quis etiam ejus essentiam comprehenderet, certius per eam singulorum naturam cognosceret quam per medium demonstrationis conclusio cognoscatur. Nec tamen sequitur quod effectus Dei sint ab æterno, propter hoc quod essentia ejus est æterna; quia effectus non sunt hoc modo in ejus essentia ut semper in se ipsis sint, sed ut quandoque sint; quando, scilicet, divina sapientia determinavit.

Ad sextum dicendum quod Deus cognoscit res in propria natura, si ista determinatio referatur ad cognitionem ex parte cogniti; si autem loquamur de cognitione cognoscentis, sic cognoscit res in idea, idest per ideam, quæ est similitudo omnium quæ sunt in re, et accidentalium, et essentialium, quamvis ipsa non sit accidens rei neque essentia ejus; sicut et similitudo rei in intellectu nostro non est essentialis vel accidentalis ipsi rei, sed similitudo vel essentiæ vel accidentis.

Ad septimum dicendum quod essentia divina non est universale medium quasi universalis forma, sed quasi universalis causa. Alio autem modo se habet ad faciendam cognitionem rerum causa universalis, et forma universalis : in forma enim universali est effectus in potentia

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « Quia. »

quasi materiali; sicut differentiæ sunt in genere secundum proportionem qua formæ sunt in materia, ut Porphyrius dicit: sed effectus sunt in causa in potentia activa; sicut domus est in mente artificis ut in potentia activa. Et quia unumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia; ideo hoc quod differentiæ specificantes genus sunt in genere in potentia, non sufficit ad hoc quod per formam generis habeatur propria cognitio de specie; sed ex hoc quod propria alicujus rei sunt in aliqua causa activa, sufficit ut per causam illam habeatur cognitio de illa re: unde per ligna et lapides non cognoscitur domus, sicut cognoscitur per formam suam, quæ est in artifice. Et quia in Deo sunt propriæ cognitiones uniuscujusque sicut in causa activa; ideo, quamvis sit universale medium, potest propriam cognitionem facere de unaquaque re.

Ad octavum dicendum quod essentia divina est et commune medium et proprium, sed non secundum idem, ut dictum est, in corp. artic.

Ad nonum dicendum quod cum dicitur, « Deus scit distincta indistincte, » si ly « indistincte » determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est; et sic intelligit Dionysius, quod ipse una cognitione omnia distincta cognoscit. Si autem determinet cognitionem ex parte cogniti, sic falsa est: Deus enim cognoscit distinctionem unius rei ab alia, et cognoscit id per quod unum ab alio distinguitur: unde propriam cognitionem habet de unoquoque.

ARTICULUS V.

Utrum Deus singularia cognoscat. — I part., quæst. XIV, art. II.

Quinto quæritur utrum Deus cognoscat singularia: et videtur quod non. Intellectus enim noster singularia non cognoscit, quia est a materia separatus. Sed intellectus divinus est multo magis separatus a materia quam noster. Ergo singularia non cognoscit.

2. Sed dicendum quod intellectus noster non habet hoc solum quod singularia non cognoscat, quia est immaterialis; sed quia abstrahit a rebus cognitionem. Sed contra, intellectus noster non accipit a rebus nisi mediante sensu vel imaginatione: per prius ergo a rebus accipiunt sensus et imaginatio quam intellectus; et tamen per sensum et imaginationem singularia cognoscuntur. Ergo illa non est ratio quod intellectus singularia non cognoscat, quia cognitionem a rebus accipit.

3. Sed dicendum quod intellectus accipit a rebus formam penitus depuratam, non autem sensus et imaginatio. — Sed contra, depuratio formæ in intellectu receptæ non est ratio quare intellectus singularia non cognoscat ratione termini a quo; immo secundum hoc magis deberet cognoscere, quia secundum hoc totam assimilationem suam trahit, quod a re recipit. Relinquitur ergo quod depuratio formæ non impedit cognitionem singularis nisi secundum terminum ad quem, qui est puritas quam in intellectu habet. Sed ista puritas formæ est tantum propter immunitatem intellectus a materia. Ergo ista est sola ratio quare intellectus noster singularia non cognoscit, quia est a materia separatus; et sic habetur propositum, quod Deus singularia non cognoscat.

4. Præterea, si Deus cognoscit singularia, oportet quod omnia cognoscat: quia eadem est ratio de uno et de omnibus. Sed non cognoscit omnia. Ergo nulla. Probatio mediæ. Sicut dicit Augustinus in *Enchir.*, cap. XVII, « melius est multa nescire quam scire, » scilicet vilia. Sed inter singularia multa sunt vilia. Cum ergo quod melius est, sit in Deo reponendum, videtur quod non omnia singularia cognoscat.

5. Præterea, omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed nulla est assimilatio singularium ad Deum: quia singularia sunt mutabilia et materialia, et multa alia hujusmodi habent, quorum contraria penitus sunt in Deo. Ergo Deus singularia non cognoscit.

6. Præterea, quicquid Deus cognoscit, perfecte cognoscit. Sed perfecta cognitio non habetur de re nisi quando cognoscitur eo modo quo est. Cum ergo Deus non cognoscat singulare eo modo quo est (quia singulare materialiter est, Deus autem immaterialiter cognoscit); videtur quod Deus non possit perfecte singularia cognoscere; et ita nullo modo cognoscit.

7. Sed dicendum quod perfecta cognitio requirit ut cognoscens cognoscat rem eo modo quo est, ut modus acci-

piatur ex parte cogniti; non autem si accipiatur ex parte cognoscentis. — Sed contra, cognitio fit per applicationem cogniti ad cognoscentem. Ergo oportet quod idem sit modus cogniti et cognoscentis; et sic prædicta distinctio nulla videtur.

8. Præterea, secundum Philosophum, si aliquis vult invenire rem aliquam, oportet quod aliquam cognitionem de ea præhabeat; nec sufficit quod per formam communem habeat, nisi forma illa per aliquid contrahatur: sicut aliquis servum amissum quærere non posset convenienter, nisi aliquam notitiam de ipso præhabuisset; quia non cognosceret quando etiam inveniret eum: nec sufficeret quod sciret eum esse hominem, quia sic eum a ceteris non discerneret; sed oportet quod habeat aliam notitiam per ea quæ sunt ei propria. Si igitur Deus debet cognoscere aliquid singulare, oportet quod forma communis per quam cognoscit, scilicet essentia sua, per aliquid contrahatur. Cum ergo non sit aliquid in ipso per quod contrahi possit, videtur quod ipse singularia non cognoscat.

9. Sed dicendum quod illa species per quam Deus cognoscit, ita est communis, quod tamen est propria unicuique. — Sed contra, proprium et commune ad invicem opponuntur. Ergo non potest esse ut idem sit forma communis et propria.

10. Præterea, cognitio visus non determinatur ad aliquid determinatum per lucem, quæ est medium in visu; sed determinatur per objectum, quod est res ipsa colorata. Sed in divina cognitione essentia est medium quod res cognoscit: quia essentia ejus se habet sicut medium cognitionis, et sicut lux quædam per quam omnia cognoscuntur, ut etiam dicit Dionysius VII cap. *De divin. nominib.* Ergo ejus cognitio nullo modo determinatur ad aliquod singulare; et sic singularia non cognoscit.

11. Præterea, scientia, cum sit qualitas, est talis forma, per cujus variationem scitorum mutatur scientia: quia, si te sedente sciam te sedere, te surgente scientiam amisi. Ergo ad variationem scitorum mutatur sciens. Sed Deus nullo modo mutari potest. Ergo singularia, quæ sunt variabilia, ab eo scita esse non possunt.

12. Præterea, nullus potest scire singulare, nisi sciat illud per quod singulare completur. Sed id per quod completur singulare inquantum hujusmodi, est materia; Deus autem materiam non cognoscit. Ergo nec singularia. Probatio mediæ. Quædam sunt, ut dicit Boetius, et Commentator in II *Metaphys.*, quæ sunt nobis difficillima ad cognoscendum propter defectum nostrum, sicut ea quæ sunt manifestissima in natura, ut substantiæ immateriales; quædam vero quæ non cognoscuntur propter sui defectum, sicut illa quæ habent minimum de esse, ut motus, et tempus, et vacuum, et hujusmodi. Sed materia prima habet minimum de esse. Ergo Deus materiam non cognoscit, cum de se sit incognoscibilis.

13. Sed dicendum quod quamvis sit incognoscibilis intellectui nostro, est tamen cognoscibilis intellectui divino. — Sed contra, intellectus noster cognoscit rem per similitudinem acceptam a re; sed intellectus divinus per similitudinem quæ est causa rei. Sed major convenientia requiritur inter similitudinem quæ est causa, et rem ipsam, quam inter ipsum et aliam similitudinem. Cum ergo defectus materiæ sit in causa ut non possit esse in intellectu nostro tanta similitudo quæ sufficiat ad ejus cognitionem; multo fortius erit in causa ut non sit in intellectu divino similitudo materiæ ad ipsam cognoscendam.

14. Præterea, secundum Algazel, hæc est ratio quare Deus cognoscat se ipsum, quia tria quæ ad intelligendum requiruntur (scilicet substantia intelligens quæ sit a materia separata, et intelligibile separatum a materia, et unio utriusque) in Deo inveniuntur; ex quo habetur quod nihil intelligitur nisi inquantum est a materia separatum. Sed singulare, inquantum hujusmodi non est a materia separatum. Ergo singulare non potest intelligi.

15. Præterea, cognitio media est inter cognoscentem et objectum; et quanto cognitio magis a cognoscente desilit, tanto imperfectior est. Quandocumque autem in aliquid cognitio fertur quod est extra cognoscentem, in aliud desilit. Cum ergo cognitio divina sit perfectissima, non videtur quod cognitio ejus sit de singularibus, quæ sunt extra ipsum.

16. Præterea, cognitionis actus sicut dependet a potentia cognoscitiva, ita essentialiter dependet ab objecto cognoscibili. Sed inconveniens est ponere quod actus divinæ cognitionis, qui est sua essentia, ab aliquo extra se essentialiter de-

pendeat. Ergo inconveniens est dicere, quod cognoscit singularia, quæ sunt extra ipsum.

17. Præterea, nihil cognoscitur nisi secundum modum quo est in cognoscente, ut Boetius [1] dicit in V *De consolatione*, prosa IV a med. illius. Sed res sunt in Deo immaterialiter; et ita, absque concretione materiæ et conditionum ipsius. Ergo non cognoscit ea quæ a materia dependent, sicut sunt singularia.

Sed contra, dicitur I Corinth. XIII, 12 : *Tunc cognoscam sicut et cognitus sum*. Ipse autem Apostolus qui loquebatur, quoddam singulare erat. Ergo singularia a Deo sunt cognita.

Præterea, res cognoscuntur a Deo inquantum ipse est causa earum, ut ex prædictis, art. præc., patet. Sed ipse est causa singularium. Ergo singularia cognoscit.

Præterea, impossibile est cognoscere naturam instrumenti, nisi cognoscatur id ad quod instrumentum est ordinatum. Sed sensus sunt quædam potentiæ instrumentaliter ordinatæ ad cognitionem. Si ergo Deus singularia non cognosceret; etiam naturam sensus ignoraret; et, per consequens, etiam naturam intellectus humani, cujus formæ in imaginatione existentes sunt objectum; quod est absurdum.

Præterea, potentia Dei et sapientia adæquantur. Ergo quidquid subest potentiæ, subest ejus scientiæ. Sed potentia ejus se extendit ad productionem singularium. Ergo et scientia ejus se extendit ad cognitionem eorumdem.

Præterea, sicut supra dictum est, Deus habet cognitionem de rebus propriam et distinctam. Sed hoc non esset, nisi sciret ea quibus res ad invicem distinguuntur. Ergo cognoscit singulares conditiones cujuslibet rei secundum quas una res ab alia distinguitur; ergo cognoscit singularia in sua singularitate.

Respondeo dicendum quod circa hoc multipliciter erratum fuit [2].

Quidam enim, ut Commentator in XI [3] *Metaphysic.*, comm. III et XV, dicit, negaverunt Deum singularia cognoscere, nisi forte in universali; volentes naturam intellectus divini ad mensuram nostri intellectus coarctare. Sed hic error per rationem Philosophi destrui potest, qua contra Empedoclem invehitur in I *De anima*, text. LXXX, et in III *Metaph.*, text. XV : si enim (ut ex dictis Empedoclis sequebatur) Deus aliquid ignoraret quod alii cognoscebant, sequeretur Deum esse insipientissimum, cum tamen ipse sit felicissimus, ac per hoc sapientissimus; similiter etiam si ponatur Deus singularia ignorare, quæ nos omnes cognoscimus.

Et ideo alii dixerunt, ut Avicenna, lib. VIII *Metaph.*, cap. VI a med., et sequaces ejus, quod Deus unumquodque singularium cognoscit quasi in universali, dum cognoscit omnes causas universales, ex quibus singulare producitur; sicut si qui astrologus cognosceret omnes motus cœli et distantias cælestium corporum, cognosceret unamquamque eclipsim quæ futura est usque ad centum annos; non tamen cognosceret eam inquantum est singulare quoddam, ut sciret eam nunc esse vel non esse, sicut rusticus cognoscit dum eam videt; et hoc modo ponunt Deum singularia cognoscere; non quasi singularem naturam eorum inspiciat, sed per positionem causarum universalium. Sed etiam hæc positio stare non potest; quia ex causis universalibus non consequuntur nisi formæ universales, si non sit aliquid per quod formæ individuentur. Ex formis autem universalibus congregatis, quotcumque fuerint, non constituitur aliquid singulare; quia adhuc collectio illarum formarum potest intelligi in pluribus esse : et ideo, si aliquis modo supradicto per causas universales eclipsim cognosceret, nihil singulare, sed universale cognosceret tantum. Universalis enim effectus proportionatur causæ universali, particularis autem particulari; et sic remanet prædictum inconveniens [4], quod Deus singularia ignoraret.

Et ideo simpliciter concedendum est, quod Deus singularia cognoscat non solum in universalibus causis, sed etiam unumquodque secundum propriam et singularem sui naturam. Ad cujus evidentiam sciendum quod scientia divina, quam de rebus habet, comparatur scien-

[1] « Omne enim quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem. » (*Patrol. lat.* (t. LXIII, col. 848.)

[2] Sic A, B, C, D. — Edit. : « est erratum. »

[3] Parm. : « in II *Metaphysic.* »

[4] Hic quædam omittuntur in B.

tiæ artificis; eo quod est causa omnium rerum, sicut ars artificiatorum. Artifex autem secundum hoc cognoscit artificiatum per formam artis quam habet apud se, secundum quod ipsam producit : artifex autem non producit artificiatum nisi secundum formam, quia materiam natura præparavit; et ideo artifex per artem suam non cognoscit artificiata nisi ratione formæ. Omnis autem forma de se universalis est; et ideo ædificator per artem suam cognoscit quidem domum in universali, non autem hanc vel illam, nisi secundum quod per sensum ejus notitiam habuit. Sed si forma artis esset productiva materiæ, sicut est formæ; per eam cognosceret artificiatum et ratione materiæ. Et ideo, cum individuationis principium sit materia, non solum cognosceret ipsam secundum naturam universalem, sed etiam inquantum est singulare quoddam. Unde, cum ars divina sit productiva non solum formæ, sed materiæ; in arte sua non solum existit ratio formæ, sed etiam materiæ; et ideo res cognoscit et quantum ad materiam et quantum ad formam; unde non solum universalia, sed etiam singularia cognoscit.

Sed tunc restat dubium: cum omne quod est in aliquo, sit in eo per modum ejus in quo est, et ita similitudo rei non sit in Deo nisi immaterialiter; unde est quod intellectus noster, ex hoc ipso quod immaterialiter recipit formas rerum, singularia non cognoscit, Deus autem cognoscit? Cujus ratio manifeste apparet, si consideretur diversa habitudo quam habet ad rem similitudo rei quæ est in intellectu nostro, et similitudo rei quæ est in intellectu divino. Illa enim quæ est in intellectu nostro est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensu; materia autem, propter debilitatem sui esse, quia est in potentia ens tantum, non potest esse principium agendi; et ideo res quæ agit in animam nostram, agit solum per formam; unde similitudo rei quæ imprimitur in sensum, et per quosdam gradus depurata usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formæ : sed similitudo rei quæ est in intellectu divino, est factiva rei; res autem, sive forte sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo; et secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse participat : unde similitudo immaterialis quæ est in Deo, non solum est similitudo formæ, sed materiæ. Et quia ad hoc quod aliquid cognoscatur, requiritur quod similitudo ejus sit in cognoscente, non autem quod sit per modum quo est in re : inde est quod intellectus noster non cognoscit singularia, quorum cognitio ex materia dependet, quia non est in eo similitudo materiæ; non autem ex hoc quod similitudo sit in eo immaterialiter : sed intellectus divinus, qui habet similitudinem materiæ, quamvis immaterialiter, potest singularia cognoscere.

Ad primum dicendum quod intellectus noster cum hoc quod est separatus a materia, habet cognitionem acceptam a rebus; ideo nec naturaliter recipit, nec similitudo materiæ esse potest; et propter hoc singularia non cognoscit; secus autem est de intellectu divino, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum quod sensus et imaginatio sunt vires organis affixæ corporalibus; et ideo similitudines rerum recipiuntur in eis materialiter, idest cum materialibus conditionibus, quamvis absque materia, ratione cujus singularia cognoscunt; secus autem est de intellectu divino; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod ex termino depurationis contingit, quod immaterialiter recipiatur forma, quod non sufficit ad hoc quod singulare non cognoscatur; sed ex principio hujus actionis contingit quod similitudo materiæ in intellectu non recipiatur, sed formæ tantum; et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum quod omnis notitia secundum se de genere bonorum est; sed per accidens contingit quod notitia quorumdam vilium mala sit, vel ex eo quod est actio turpis actus alicujus, et secundum hoc quædam scientiæ sunt prohibitæ; vel ex hoc quod per quasdam scientias aliquis a melioribus retrahitur; et sic quod in se est bonum, efficitur alicui malum; quod in Deo contingere non potest.

Ad quintum dicendum quod ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repræsentationis tantum, sicut per statuam auream ducimur in memoriam alicujus hominis. Ratio autem procedit ac si similitudo conformitatis naturæ ad cognitionem requireretur.

Ad sextum dicendum quod perfectio cognitionis consistit in hoc ut cognosca-

tur res esse eo modo quo est; non ut modus rei cognitæ sit in cognoscente; sicut sæpe supra dictum est.

Ad septimum dicendum quod applicatio cogniti ad cognoscentem, quæ cognitionem facit, non est intelligenda per modum identitatis, sed per modum cujusdam repræsentationis; unde non oportet quod sit idem modus cognoscentis et cogniti.

Ad octavum dicendum quod ratio illa procederet, si similitudo qua Deus cognoscit, esset ita communis, quod non esset singulis propria; cujus contrarium supra, art. præced., ostensum est.

Ad nonum dicendum quod idem secundum idem non potest esse commune et proprium. Qualiter autem essentia divina, per quam Deus cognoscit omnia, sit similitudo communis omnium, et tamen propria singulis, supra, art. præced., expositum est.

Ad decimum dicendum quod in visu corporali est duplex medium; scilicet sub quo cognoscit, quod est lumen; et hoc medio non determinatur visus ad aliquod determinatum objectum : est et aliud medium quo cognoscit, scilicet similitudo rei cognitæ; et hoc medio determinatur visus ad speciale objectum. Essentia autem divina in cognitione divina, qua cognoscit res, tenet locum utriusque; et ideo propriam cognitionem de singulis rebus facere potest.

Ad undecimum dicendum quod scientia Dei nullo modo variatur secundum variationem scibilium; ex hoc enim contingit quod nostra scientia ex rerum variatione variatur, quia alia et alia conceptione cognoscit res præsentes, præteritas vel futuras; et inde est [1] quod Socrate non sedente, illa cognitio quæ habebatur de eo quod sederet, efficitur falsa. Sed Deus eodem intuitu cognoscit res ut præsentes, præteritas vel futuras; unde eadem veritas in intellectu ejus remanet, qualitercumque res varietur.

Ad duodecimum dicendum quod illa quæ habent deficiens esse, secundum hoc deficiunt a cognoscibilitate intellectus nostri, quod deficiunt a ratione agendi ; non autem ita est de intellectu divino, qui non accipit scientiam a rebus, ut ex dictis in corp. art. patet.

Ad decimumtertium dicendum quod in intellectu divino, quod est causa materiæ, potest esse similitudo materiæ, quasi in ipsam imprimens; non autem in intellectu nostro potest esse similitudo quæ sufficiat ad materiæ cognitionem, ut ex dictis ibid. patet.

Ad decimumquartum dicendum quod quamvis singulare, inquantum hujusmodi, non possit a materia separari: tamen potest cognosci per similitudinem a materia separatam, quæ est materiæ similitudo; sic enim, etsi sit separata a materia secundum esse, non tamen est separata secundum repræsentationem.

Ad decimumquintum dicendum quod actus divinæ cognitionis non est aliquid diversum ab ejus essentia, cum in eo sit idem intellectus et intelligere, quia sua actio est sua essentia : unde per hoc quod cognoscit aliquid extra se, ejus cognitio non potest dici dissiliens vel defluens. Et præterea, nulla actio cognitivæ virtutis potest dici fluens vel dissiliens sicut sunt actus virtutum naturalium, qui procedunt ab agente in patiens; quia cognitio non dicit effluxum a cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicit existentiam cogniti in cognoscente.

Ad decimumsextum dicendum quod actus cognitionis divinæ nullam dependentiam habet ad cognitum; relatio enim quæ importatur in divina cognitione, non importat dependentiam ipsius cognitionis ad cognitum, sed magis e converso ipsius cogniti ad cognitionem; sicut e converso relatio quæ importatur nomine scientiæ, designat dependentiam nostræ scientiæ a scibili. Nec hoc modo se habet actus ad potentiam cognoscitivam; substantificatur enim in esse suo per potentiam cognoscitivam, non autem per objectum; quia actus est in ipsa potentia, sed non in objecto.

Ad decimumseptimum dicendum quod hoc modo aliquid cognoscitur, secundum quod est in cognoscente repræsentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens; similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva, sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam; et inde est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente, res cognoscitur, sed [2] per modum quo similitudo in intellectu existens est re-

[1] Al. : « et idem est. »

[2] Al. deest : « sed. »

præsentativa rei; et ideo, quamvis similitudo divini intellectus habeat esse immateriale ; quia tamen est similitudo materiæ, est principium cognoscendi materialia, et ita singularia.

ARTICULUS VI.

Utrum intellectus humanus singularia cognoscat. — I part., quæst. LXXXVI, art. I.

Sexto quæritur utrum intellectus humanus singularia cognoscat; et videtur quod sic. Intellectus enim humanus cognoscit abstrahendo formam a materia. Sed abstractio formæ a materia non aufert ei particularitatem; quia etiam in mathematicis, quæ sunt a materia abstracta, est considerare particulares lineas. Ergo intellectus noster per hoc quod immaterialis est, non impeditur quin singularia cognoscat.

2. Præterea, singularia non distinguuntur secundum quod conveniunt in natura communi; quia participatione speciei plures homines sunt unus homo. Si ergo intellectus noster non cognoscit nisi universalia, tunc intellectus noster non cognoscit distinctionem unius singularium ab alio ; et sic intellectus noster non dirigetur in operabilibus, in quibus per electionem dirigimur, quæ distinctionem unius ab altero præsupponit.

3. Sed dicendum quod intellectus noster singularia cognoscit, inquantum applicat formam universalem ad aliquod particulare. Sed contra, intellectus noster non potest applicare unum ad aliud nisi utrumque præcognoscat. Ergo cognitio universalis et singularis præcedit applicationem universalis ad singulare; non ergo applicatio prædicta potest esse causa quare intellectus noster singulare cognoscat.

4. Præterea, secundum Boetium[1] in V *De consolat. philosophiæ*, prosa IV a med. *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 849, quidquid[2] potest virtus inferior, potest superior. Sed, ut ipse ibidem dicit, intellectus est supra imaginationem, et imaginatio supra sensum. Ergo, cum sensus singulare cognoscat, et intellectus noster singulare cognoscere poterit.

Sed contra est quod Boetius dicit, super prologum Porphyrii in *Prædicabilia*, non multum procul a fin. : « Singulare[3] est dum sentitur, universale dum intelligitur.

Respondeo dicendum quod quælibet actio sequitur conditionem formæ agentis, quæ est principium actionis ; sicut calefactio mensuratur secundum modum caloris. Similitudo autem cogniti, qua informatur potentia cognoscitiva, est principium cognitionis secundum actum, sicut calor calefactionis ; et ideo oportet ut quælibet cognitio sit per modum formæ quæ est in cognoscente. Unde, cum similitudo rei quæ est in intellectu nostro, accipiatur ut separata a materia, et ab omnibus materialibus conditionibus, quæ sunt individuationis principia ; relinquitur quod intellectus noster, per se loquendo, singularia non cognoscat, sed universalia tantum; omnis enim forma, inquantum hujusmodi, universalis est; nisi forte sit forma subsistens, quæ, ex hoc ipso quod subsistit, incommunicabilis[4] est. Sed per accidens contingit quod intellectus noster singulare cognoscit; ut enim Philosophus dicit in III *De anima*, com. XXXIX, phantasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores, qui sunt extra animam, ad visum ; unde, sicut species quæ est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles ; ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus, et per eam cognitio ejus quodammodo ad phantasmata continuatur. Sed tamen tantum interest ; quod similitudo quæ est in sensu, abstrahitur a re ut ab objecto cognoscibili, et ideo res ipsa per illam similitudinem directe[5] cognoscitur; similitudo autem quæ est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab objecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis ; per modum quo sensus[6] noster accipit similitudinem rei

[1] « Superior comprehendendi vis amplectitur inferiorem ; inferior vero ad superiorem nullo modo consurgit... Imaginatio, sensu absente, sensibilia quæque collustrat.... Ratio nec imaginatione, nec sensibus utens, imaginabilia vel sensibilia comprehendit... Intelligentia quasi desuper spectans, eo modo quo formam ipsam, quæ nulli alii nota esse poterat, comprehendit. » (*Patrol. lat.* t. LXIII, coll. 849, 850.)

[2] « Superior vis amplectitur inferiorem. »

[3] « Universale est cum cogitatur, singulare cum sentitur. » (*Patrol. lat.* t. LXIV, col. 85.)

[4] B : « immutabilis. »

[5] Al. : « recte. »

[6] Al. : « cognitionis per medium, quo sensus etc. »

quæ est in speculo, dum fertur in eam non ut in rem quamdam, sed ut in similitudinem rei. Unde intellectus noster non directe ex specie quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cujus est phantasma; sed tamen per quamdam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui, et speciei per quam intuetur, et ejus a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis : sicut per similitudinem quæ est in visu a speculo accepta, directe fertur visus in cognitionem rei speculatæ; sed per quamdam reversionem fertur per eamdem in ipsam similitudinem quæ est in speculo. Inquantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma, a quo speciem abstrahit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem.

Ad primum ergo dicendum quod duplex est materia a qua fit abstractio; scilicet materia intelligibilis et sensibilis, ut patet in VII *Metaph.*, com. XXXIX; et dico intelligibilem, ut quæ consideratur in natura continui; sensibilem autem sicut materia naturalis. Utraque autem dupliciter accipitur; scilicet ut signata, et ut non signata : et dicitur signata secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum harum scilicet vel illarum; non signata autem quæ sine determinatione dimensionum consideratur. Secundum hoc igitur est sciendum, quod materia signata est individuationis principium, a qua abstrahit omnis intellectus secundum quod dicitur abstrahere ab hic et nunc. Intellectus autem naturalis non abstrahit a materia sensibili non signata : considerat enim hominem et carnem et os, in quorum definitione cadit sensibilis materia non signata; sed a materia sensibili totaliter abstrahit intellectus mathematicus, non autem a materia intelligibili non signata. Unde patet quod abstractio, quæ est communis omnium intellectuum, facit formam universalem.

Ad secundum dicendum quod secundum Philosophum in III *De anima*, com. XXXIX, non solum intellectus est movens in nobis; sed etiam phantasma, per quod universalis cognitio intellectus ad particulare operabile applicatur; unde intellectus est quasi movens remotum; sed ratio particularis et phantasmata sunt movens proximum.

Ad tertium dicendum quod homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum; et ideo potest applicare universalem cognitionem quæ est in intellectu, ad particulare : non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo utrumque, ut patet in I *De anima*, com. LXI.

Ad quartum dicendum quod illud quod potest virtus inferior, potest etiam superior; non tamen eodem modo, sed nobiliori; unde eamdem rem quam cognoscit sensus, cognoscit et intellectus, nobilius tamen, quia immaterialius [1]; et sic non sequitur, quod si [2] sensus singulare cognoscit, quod intellectus cognoscat.

ARTICULUS VII.

Utrum intellectus divinus quæcumque cognoscit; præcipue singularia, cognoscat nunc esse vel non esse [3], *ita quod attingat enuntiabilia* — I part., quæst. XIV, art. XIV.

Septimo quæritur utrum Deus cognoscat singulare nunc esse vel non esse, propter positionem Avicennæ superius tactam [4]; et hoc est quærere, utrum cognoscat enuntiabilia, et præcipue circa singularia; et videtur quod non. Quia intellectus divinus semper se habet secundum eamdem dispositionem; et singulare, secundum quod tunc est et nunc non est, habet diversam dispositionem. Ergo intellectus divinus non cognoscit singulare nunc esse et nunc non esse.

2. Præterea, inter potentias animæ, illæ quæ æqualiter se habent ad rem præsentem et absentem, ut imaginatio, non cognoscunt an res nunc sit vel non sit; sed hoc cognoscunt illæ potentiæ quæ non sunt rerum absentium sicut præsentium, sicut sensus. Sed intellectus divi-

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « nobiliori modo tamen, quia immaterialiter. »

[2] Sic D. — Edit. : « non sequitur, sicut sensus singulare cognoscit, quod intellectus cognoscat. » A : « non sequitur quod intellectus singulare quod cognoscat. » B, C : « Non sequitur quod sensus singulare cognoscat. »

[3] Al. : « non esse, vel nunc esse. »

[4] Sic A, B, C, D. — Edit. : « factam. »

nus eodem modo se habet ad res præsentes et absentes. Ergo non cognoscit res nunc esse vel non esse, sed cognoscit earum naturam simpliciter.

3. Præterea, secundum Philosophum in VI *Physic.*, (VI *Metaphys.*, com. vii), compositio quæ significatur cum dicitur aliquid esse vel non esse, non est in rebus, sed in intellectu nostro tantum. Sed in intellectu divino non potest esse aliqua compositio. Ergo non cognoscit rem esse vel non esse.

4. Præterea, Joan. i, 3 et 4, dicitur : *Quod factum est, in ipso vita erat :* quod exponens Augustinus dicit, tract. II *In Joannem*, inter medium et fin., quod res creatæ, sunt in Deo sicut arca in mente artificis. Sed artifex per similitudinem arcæ, quam habet in mente sua, non cognoscit an arca sit vel non sit. Ergo nec Deus cognoscit singulare esse vel non esse.

5. Præterea, quanto aliqua cognitio est nobilior, tanto divinæ est cognitioni similior. Sed cognitio intellectus comprehendentis definitiones rerum est nobilior quam sensitiva cognitio : quia intellectus definiens ad interiora rei progreditur, sed sensus circa exteriora versatur. Cum igitur intellectus definiens non cognoscat an res sit vel non sit, sed naturam rei simpliciter; sensus autem cognoscat; videtur quod iste modus cognitionis sit Deo maxime attribuendus qua cognoscitur rei natura simpliciter, sine hoc quod sciatur res esse vel non esse. Ergo nec Deus cognoscit singulare nunc esse vel non esse.

6. Præterea, Deus cognoscit rem unamquamque per ideam rei quæ est apud ipsum. Sed illa idea æqualiter se habet ad rem, sive sit sive non sit ; alias per eam futura non cognoscerentur ab eo. Ergo Deus non cognoscit an res sit vel non sit.

Sed contra, quanto aliqua cognitio est perfectior, tanto plures conditiones in re cognita comprehendit. Sed divina cognitio est perfectissima. Ergo cognoscit rem secundum omnem conditionem ejus; et ita cognoscit eam esse vel non esse.

Præterea, ut ex prædictis, art. iv hujus quæst., et art. v ad ix argum., patet, Deus habet propriam et distinctam cognitionem de rebus. Sed non distincte cognosceret res, nisi distingueret rem quæ est, ab ea quæ non est. Ergo scit rem esse vel non esse.

Respondeo dicendum quod sicut essentia universalis alicujus speciei se habet ad omnia per se accidentia illius speciei, ita se habet essentia singularis ad omnia accidentia propria illius singularis, cujusmodi sunt omnia accidentia in eo inventa : quia per hoc quod in ipso individuantur, efficiuntur ei propria. Intellectus autem cognoscens essentiam speciei, per eam comprehendit omnia per se accidentia illius speciei : quia, secundum Philosophum, omnis demonstrationis, per quam accidentia propria de subjecto concluduntur, principium est quod quid est; unde et cognita propria essentia alicujus singularis, cognoscuntur omnia accidentia singularis [1] illius : quod intellectus noster non potest : quia de essentia singularis est materia signata, a qua intellectus noster abstrahit; et poneretur in ejus definitione, si singulare definitionem haberet. Sed intellectus divinus, qui est apprehensor materiæ, comprehendit non solum essentiam universalem speciei, sed etiam essentiam singularem uniuscujusque individui; et ideo cognoscit omnia accidentia, et communia toti speciei et generi, et propria unicuique singulari; inter quæ unum est tempus, in quo invenitur unumquodque singulare in rerum natura, secundum cujus determinationem dicitur nunc esse vel non esse. Et ideo Deus cognoscit de unoquoque singulari quod nunc est vel non est; et cognoscit omnia alia enuntiabilia quæ formari possunt vel de universalibus, vel de individuis. Sed tamen differenter se habet circa hoc intellectus divinus ab intellectu nostro. Quia intellectus noster diversas conceptiones format ad cognoscendum subjectum et accidens, et ad cognoscendum diversa accidentia ; et ideo discurrit de cognitione substantiæ ad cognitionem accidentis ; et iterum ad hoc quod inhærentiam unius ad alterum cognoscat, componit alteram speciem cum altera, et unit eas quodammodo ; et sic in se ipso enuntiabilia format. Sed intellectus divinus per unum, scilicet essentiam suam, cognoscit omnes substantias, et omnia accidentia; et ideo nec discurrit de substantia in accidens,

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « singularia. »

neque componit unum cum altero; sed loco ejus quod in intellectu nostro est compositio specierum, in intellectu divino est omnimoda unitas; et secundum hoc complexa incomplexe cognoscit, sicut multa simpliciter et unite, et materialia immaterialiter.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus divinus secundum unum et idem cognoscit omnes dispositiones quæ possunt variari in re; et ideo, semper in una dispositione manens, ipse cognoscit omnes dispositiones rerum qualitercumque variatarum.

Ad secundum dicendum quod similitudo quæ est in imaginatione est simitudo ipsius rei tantum, non autem est similitudo ad cognoscendum tempus in quo res invenitur : secus autem est de intellectu divino: et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum quod loco compositionis quæ est in intellectu nostro, est unitas in intellectu divino; compositio autem est quædam imitatio unitatis; unde et unio dicitur; et sic patet quod Deus, non componendo, verius essentialia cognoscit quam ipse intellectus componens et dividens.

Ad quartum dicendum quod arca quæ est in mente artificis non est similitudo omnium quæ possunt areæ convenire; et ideo non est simile de cognitione artificis, et de cognitione divina.

Ad quintum dicendum quod qui cognoscit definitionem, cognoscit enuntiabilia in potentia, quæ per definitionem demonstrantur; in intellectu autem divino non differt esse in actu et posse; unde ex quo cognoscit essentias rerum, statim comprehendit omnia accidentia quæ consequuntur.

Ad sextum dicendum quod illa idea quæ est in mente divina, pro tanto se habet simpliciter ad rem in quacumque dispositione sit, quia est similitudo rei secundum omnem ejus dispositionem; et ideo cognoscit de re in quacumque sit [1] dispositione.

ARTICULUS VIII.

Utrum Deus non entia cognoscat.
I part., quæst. XIV, art. IX.

Octavo quæritur utrum Deus cognoscat non entia, et quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt; et videtur quod non. Quia sicut dicit Dionysius in cap. I *De divinis nominibus*, § IV circa fin. *Pat. græc. lat.* t. III, col. 594, cognitiones non sunt nisi existentium. Sed illud quod nec est nec fuit, non est aliquo modo existens. Ergo de eo cognitio Dei esse non potest.

2. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem, cognoscentis ad cognitum. Sed intellectus divinus non potest cognoscere non ens.

3. Præterea, cognitio Dei est de rebus per ideas. Sed entis non est idea. Ergo Deus non cognoscit non ens.

4. Præterea, quidquid Deus cognoscit, est in verbo ejus. Sed, sicut dicit Anselmus in *Monol.*, cap. XXX, al. XXX, ante med., *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 186, « Ejus [2] quod nec est nec fuit nec erit, non est aliquod verbum. » Ergo talia Deus non cognoscit.

5. Præterea, Deus non cognoscit nisi verum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo ea quæ non sunt Deus non cognoscit.

Sed contra, Roman. IV, 17 : *Vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt.* Sed non vocaret non entia, nisi cognosceret. Ergo cognoscit non entia.

Respondeo dicendum quod Deus habet cognitionem de rebus creatis per modum quo artifex cognoscit artificiata, qui est artificiatorum causa; unde in contraria habitudine habet se illa cognitio ad res cognitas, et nostra cognitio; nostra enim cognitio, quia est a rebus accepta, naturaliter est posterior rebus ; cognitio autem Creatoris de creaturis, et artificis de artificiatis naturaliter præcedit res cognitas. Remoto autem priori removetur posterius, sed non e converso; et inde est quod scientia nostra de rebus naturalibus esse non potest nisi res ipsæ præexistant : sed apud intellectum divinum, vel artificis, indifferenter est cognitio rei, sive sit, sive non sit.

Sed sciendum quod artifex de operabili habet duplicem cognitionem; scilicet speculativam, et practicam. Speculativam quidem, sive theoricam cognitionem habet, cum rationes operis cognoscit sine hoc quod ad operandum per intentionem applicet; sed tunc proprie habet practicam cognitionem quando extendit per intentionem rationes operis ad operationis

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « sit. »

[2] « Ejus quod non fuit, nec est, nec futurum est, nullum verbum esse potest. »

finem ; et secundum hoc Medicina dividitur in theoricam et practicam, ut Avicenna dicit. Ex quo patet quod cognitio artificis practica sequitur cognitionem ejus speculativam, cum practica efficiatur per extensionem speculativæ ad opus. Remoto autem posteriori remanet prius. Patet igitur quod apud artificem potest esse cognitio alicujus artificiati quandoque quidem quod facere disponit, quandoque vero quod facere nunquam disponit ; ut cum confingit aliquam formam artificii, quod facere non intendit ; hoc autem artificiatum quod facere nunquam disponit, non semper intuetur ut in potentia sua existens ; quia quandoque excogitat tale artificium ad quod faciendum vires ei non suppetunt ; sed considerat ipsum in fine suo, prout scilicet videt quod posset ad talem finem per tale artificium devenire ; quia, secundum Philosophum VI *Ethic.*, cap. XII, et VII, cap. VIII, fines in operabilibus sunt sicut principia in speculativis ; unde, sicut conclusiones cognoscuntur in principiis, ita artificiata in finibus. Patet ergo quod Deus potest cognitionem habere aliquorum non entium ; et horum quidem quorumdam habet quasi practicam cognitionem, scilicet quæ sunt vel fuerunt vel erunt, quæ ex ejus scientia secundum ejus dispositionem prodeunt ; quorumdam vero quæ nec fuerunt nec sunt nec erunt, quæ scilicet nunquam facere disposuit, habet quidem speculativam cognitionem ; et quamvis possit dici quod intueatur ea in sua potentia, quia nihil est quod ipse non possit : tamen accommodatius dicitur quod intuetur ea in sua bonitate, quæ est finis omnium quæ ab eo fiunt : secundum, scilicet, quod intuetur multos alios modos esse communicationis propriæ bonitatis, quam sit communicata rebus existentibus, præteritis, præsentibus, vel futuris; quia omnes res creatæ ejus bonitatem æquare non possunt, quantoque de ea participare videantur.

Ad primum ergo dicendum quod illa quæ nec fuerunt nec sunt nec erunt, sunt aliquo modo existentia in potentia Dei sicut in principio activo, vel in bonitate ejus sicut in causa finali.

Ad secundum dicendum quod cognitio quæ accipitur a rebus cognitis consistit in assimilatione passiva, per quam cognoscens assimilatur rebus cognitis prius existentibus ; sed cognitio quæ est causa rerum cognitarum consistit in assimilatione activa, per quam cognoscens assimilat sibi cognitum ; et quia Deus potest sibi asssimilare illud quod nondum est sibi assimilatum, ideo potest etiam non entis cognitionem habere.

Ad tertium dicendum quod si idea sit forma cognitionis practicæ, sicut magis est in communi usu loquentium, sic non est idea nisi eorum quæ vel fuerunt vel sunt vel erunt ; si autem sit forma etiam speculativæ cognitionis, sic nihil prohibet etiam aliorum quæ non sunt nec fuerunt nec erunt, esse ideam.

Ad quartum dicendum quod Verbum nominat potentiam operativam Patris, per quam scilicet omnia operatur ; et ideo ad ea tantum se extendit Verbum ad quæ se extendit divina operatio ; unde et in Psal. XXXII, 9, dicitur : *Dixit et facta sunt ;* quamvis enim Verbum alia cognoscat, non tamen est aliorum Verbum.

Ad quintum dicendum quod illa quæ nec fuerunt nec sunt nec erunt, secundum hoc habent veritatem secundum quod habent esse ; prout scilicet in suo principio activo vel finali sunt ; et sic etiam cognoscuntur a Deo.

ARTICULUS IX.

Utrum Deus infinita cognoscat.
I part., qu. XIV, art. XII.

Nono quæritur utrum Deus sciat infinita ; et videtur quod non. Quia, ut dicit Augustinus XII *De civitate Dei*, XVIII, cap. X a med., « Quidquid scientis comprehensione finitur.» Sed infinitum, secundum quod infinitum finiri non potest. Ergo infinitum a Deo nescitur.

2. Sed dicendum quod Deus scit infinita scientia simplicis notitiæ, non autem scientia visionis. — Sed contra, omnis scientia perfecta comprehendit, et per consequens finit, id quod scit. Sed sicut scientia visionis in Deo, est perfecta, ita scientia simplicis notitiæ. Ergo sicut scientia visionis non potest esse infinitorum, ita nec scientia simplicis notitiæ.

3. Præterea, quidquid Deus cognoscit, per intellectum cognoscit. Sed cognitio intellectus visio dicitur. Ergo quicquid Deus cognoscit, scit per scientiam visionis : ergo per scientiam visionis nescit infinita ; ergo nullo modo scit infinita.

4. Præterea, omnia quæ sunt cognita

a Deo, rationes in Deo sunt, et sunt actu in eo. Si ergo infinita sunt scita a Deo, infinitæ rationes erunt actu in ipso; quod videtur impossibile.

5. Præterea, quidquid Deus scit, perfecte cognoscit. Sed nihil perfecte cognoscitur nisi cognitio cognoscentis pertranseat usque ad ultima rei. Ergo quidquid Deus cognoscit, quodammodo pertransit illud. Sed infinitum nullo modo potest pertransiri neque a finito neque ab infinito. Ergo Deus infinita nullo modo cognoscit.

6. Præterea, quicumque intuetur aliqua, suo intuitu finit illa. Sed quicquid Deus cognoscit, intuetur. Ergo quod est infinitum, ab eo cognosci non potest.

7. Præterea, si scientia Dei est infinitorum, ipsa etiam erit infinita. Sed hoc esse non potest, cum omne infinitum sit imperfectum, ut probatur III *Physic.*, com. LXIV. Ergo scientia Dei nullo modo est infinitorum.

8. Præterea, quod repugnat definitioni infiniti, nullo modo potest infinito attribui. Sed cognosci repugnat definitioni infiniti; quia infinitum est cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid ultra accipere, ut dicitur in III *Physic.*, com. LXIII; illud autem quod cognoscitur, oportet a cognoscente accipi; nec plene cognoscitur cujus aliquid est extra cognoscentem; et sic patet quod definitioni infiniti repugnat quod plene ab aliquo cognoscatur. Cum ergo quicquid Deus cognoscit, plene cognoscat; Deus infinita non cognoscet.

9. Præterea, scientia Dei est mensura rei scitæ. Sed infiniti non potest esse aliqua mensura. Ergo infinitum non cadit sub scientia Dei.

10. Præterea, nihil aliud est mensuratio, quam certificatio de mensurati quantitate. Si ergo Deus cognosceret infinitum, sic sciret quantitatem ejus, et mensuraret ipsum; quod est impossibile: quia infinitum, inquantum infinitum, est immensum. Ergo Deus non cognoscit infinitum.

Sed contra, sicut dicit Augustinus, XI *De civitate Dei*, com. XVIII, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei cujus scientiæ non est numerus [1].

Præterea, cum Deus nihil faciat incognitum; quicquid potest facere, sciet. Sed Deus potest facere infinita. Ergo potest scire infinita.

Præterea, ad intelligendum aliquid, requiritur immaterialitas ex parte intelligentis et ex parte intellecti, et conjunctio utriusque. Sed intellectus divinus in infinitum est immaterialior quam aliquis intellectus creatus. Ergo in infinitum est magis intellectivus. Sed intellectus creatus potest in potentia infinita cognoscere. Ergo divinus poterit cognoscere infinita in actu.

Præterea, Deus scit quæcumque sunt, erunt vel fuerunt. Sed si mundus in infinitum duraret, nunquam generatio finiretur: et sic erunt singularia infinita. Hoc autem esset Deo possibile. Ergo non est impossibile ipsum cognoscere infinita.

Præterea, sicut dicit Commentator in XI *Metaphys.*, com. XVIII, omnes proportiones et formæ quæ sunt in potentia in prima materia, sunt in actu in primo motore: cui etiam consonat quod Augustinus dicit, quod rationes seminales sunt in prima materia, sed rationes causales sunt in Deo. Sed in prima materia sunt infinitæ formæ in potentia, eo quod ejus potentia passiva est infinita. Ergo et in primo motore, scilicet Deo, sunt infinita in actu. Sed quicquid est in actu in eo, ipse cognoscit. Ergo Deus cognoscit infinita.

Præterea, Augustinus, XIII *De civitate Dei*, contra Academicos eos disputans, qui negabant aliquid esse verum, ostendit, quod non solum est numerosa multitudo verorum; sed etiam infinita per reduplicationem intellectus supra se ipsum, vel etiam dictionis: ut si [2] dicam verum, verum est me dicere verum, et verum est me dicere verum, et sic in infinitum. Sed omnia vera Deus cognoscit. Ergo Deus cognoscit infinita.

Præterea, quicquid est in Deo, Deus est. Ergo scientia Dei est ipse Deus. Sed Deus, quia infinitus est, nullo modo comprehenditur. Ergo et scientia ejus est infinita; ergo ipse infinitorum scientiam habet.

Respondeo dicendum quod sicut dicit Augustinus *De civitate Dei*, cap. XVIII, quidam volentes judicare de intellectu divino per modum intellectus nostri, dixerunt quod non potest cognoscere

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. addunt. « Ergo Deus potest scire infinita. »

[2] Sic A, B, C, D. — Edit.: « Ut si ergo dicam verum est me dicere verum. »

infinita, sicut nec nos; et ideo, cum ponerent eum cognoscere singularia, etiam cum hoc ponerent mundum æternum, sequebatur quod esset revolutio eorumdem secundum numerum in diversis sæculis; quod penitus est absurdum. Unde dicendum quod Deus infinita cognoscit, ut potest ostendi ex his quæ sunt supra determinata. Cum enim ipse sciat non solum quæ fuerunt vel sunt vel erunt, sed etiam omnia quæ nata sunt ejus bonitatem participare, cum hujusmodi sint infinita, eo quod sua bonitas est infinita, relinquitur quod ipse infinita cognoscit; quod qualiter sit, considerandum est.

Sciendum est igitur quod secundum virtutem medii cognoscendi, cognitio ad multa vel pauca se extendit; sicut similitudo quæ recipitur in visu, est determinata secundum particulares conditiones rei, unde est ductiva in cognitionem unius rei; sed similitudo rei accepta in intellectu est absoluta a particularibus conditionibus; unde cum sic elevatur, est ductiva in plura. Et quia una forma universalis nata est ab infinitis singularibus participari, inde est quod intellectus noster quodammodo infinita cognoscit. Sed quia illa similitudo quæ est in intellectu non ducit in cognitionem singularium, quantum ad ea quibus singularia ad invicem distinguuntur, sed solum quantum ad naturam communem; inde est quod intelliguntur per speciem quam habet apud se. Non ergo est cognoscitivus infinitorum nisi in potentia; sed medium illud quod Deus cognoscit, scilicet essentia sua, est infinitorum similitudo, quæ ipsam imitari possunt; nec tantum quantum ad id quod commune est eis, sed etiam quantum ad ea quibus ad invicem distinguuntur, ut ex præcedentibus patet; unde divina scientia efficaciam habet ad infinita cognoscendum.

Quomodo autem actu infinita cognoscit, hoc modo considerandum est. Nihil enim prohibet infinitum esse aliquid uno modo, et alio modo finitum; ut si aliquod corpus esset quidem longitudine infinitum, sed latitudine finitum; et similiter potest esse in formis; ut si aliquod corpus infinitum ponamus esse album, quantitas albedinis extensiva, secundum quam dicitur quanta per accidens, erit infinita: quantitas autem per se, scilicet intensiva, nihilominus esset finita; et similiter est de quacumque alia forma corporis infiniti: quia omnis forma recepta in aliqua materia finitur ad modum recipientis, et ita non habet intensionem infinitam. Infinitum autem, sicut repugnat cognitioni, ita et repugnat transitioni: infinitum enim nec cognosci nec transiri potest: nihilominus tamen, si aliquid moveatur super infinitum non per viam infinitatis suæ, transiri poterit; sic quod est infinitum longitudine, et latitudine finitum, pertransiri potest latitudine, sed non longitudine: ita etiam si aliquod infinitum cognoscatur per viam per quam est infinitum, nullo modo perfecte cognosci potest; si autem cognoscatur per viam finiti, sic perfecte cognosci poterit: quia enim infiniti ratio congruit quantitati, secundum Philosophum in I *Phys.*, comment. XV, omnis autem quantitas de sui ratione habet ordinem partium; sequitur quod tunc infinitum per modum infiniti cognoscitur, quando apprehenditur pars post partem. Unde si sic intellectus noster debeat cognoscere corpus album, nullo modo cognoscere poterit ipsum perfecte, nec albedinem ejus; si autem cognoscat naturam albedinis vel corporeitatis, quæ invenitur in corpore infinito, sic cognoscet infinitum perfecte quantum ad omnes partes ejus, non tamen per viam infiniti; et sic possibile est ut intellectus noster quodammodo infinitum continuum perfecte cognoscat; sed infinita discrete nullo modo, eo quod non potest per unam speciem multa cognoscere; et inde est quod si multa debet considerare, oportet quod unum post alterum cognoscat, et ita quantitatem discretam per viam quantitatis continuæ cognoscat. Unde si cognosceret infinitam multitudinem in actu, sequeretur quod cognosceret infinitum per viam infiniti; quod est impossibile. Sed divinus intellectus per unam speciem cognoscit omnia; unde simul et uno intuitu est ejus cognitio de omnibus; et sic non cognoscit multitudinem secundum ordinem partium multitudinis, et sic potest infinitam multitudinem cognoscere non per viam infiniti: si enim per viam infiniti cognosceret, ut acciperet partem multitudinis post partem, nunquam veniret ad finem, unde non perfecte cognosceret. Unde concedo simpliciter, quod Deus cognoscit actu infinita absolute, nec ipsa infinita adæquantur intellectui ejus, sicut ipse a se cognitus suum intellectum adæquat: quia essentia in infinitis creatis est finita, qua si intensive, sicut albedo in corpore

infinito; essentia autem Dei est infinita omnibus modis; et secundum hoc omnia infinita sunt Deo finita, et sunt comprehensibilia ab ipso.

Ad primum ergo dicendum quod secundum hoc dicitur finiri a sciente quod [1] scitur, quod intellectum scientis non excedit, ut aliquid ejus sit extra intellectum scientis : sic enim habet se ad intellectum scientis per modum finiti : nec est inconveniens hoc accidere de infinito quod non per viam infiniti scitur.

Ad secundum dicendum quod scientia simplicis notitiæ et visionis nullam differentiam important ex parte scientis, sed solum ex parte rei scitæ : dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur; unde per scientiam visionis Deus scire non dicitur nisi quæ sunt extra ipsum, quæ sunt vel præsentia, vel præterita, vel futura : sed scientia simplicis notitiæ, ut supra, art. præced., probatum est, etiam est eorum quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt : nec alio modo scit Deus ista et illa : unde non est ex parte scientiæ quod Deus infinita non videat; sed ex parte ipsorum visibilium quæ non sunt : si vero esse ponerentur infinita vel actu vel successive, procul dubio ea Deus cognosceret scientia visionis.

Ad tertium dicendum quod visus proprie est quidam corporalis sensus; unde si nomen visionis ad immaterialem cognitionem transferatur, hoc non erit nisi metaphorice. In talibus autem locutionibus secundum diversas similitudines in rebus repertas diversa est veritatis ratio; unde nihil prohibet aliquando omnem scientiam divinam visionem dici, aliquando vero solam illam quæ est præsentium, præteritorum, et futurorum.

Ad quartum dicendum quod ipse Deus per suam essentiam est similitudo rerum omnium, et propria uniuscujusque : unde in Deo non dicuntur esse plures rationes rerum nisi secundum diversos respectus ejus ad diversas creaturas; qui quidem respectus sunt relationes rationis tantum. Non autem est inconveniens relationes rationis multiplicari in infinitum, ut Avicenna dicit in *Metaphysica* sua, lib. III parum ante finem.

Ad quintum dicendum quod pertransitio importat motum de uno in aliud; et quia Deus non discurrendo cognoscit omnes partes infiniti, sive continui sive discreti, sed uno simplici intuitu; perfecte infinitum cognoscit, nec tamen infinitum intelligendo pertransit.

Ad sextum dicendum sicut ad primum.

Ad septimum dicendum quod ratio illa procedit de infinito privative dicto, quod solum in quantitatibus invenitur; omne enim privative dictum est imperfectum; non autem procedit de infinito negative dicto, quomodo Deus infinitus dicitur : hoc enim perfectius est ut aliquid per nihil terminetur.

Ad octavum dicendum quod ratio illa probat quod infinitum cognosci non potest per viam infiniti : quia quamcumque partem quantitatis ejus acceperis, cujuscumque mensuræ, semper erit aliquid accipere de ipso. Sed Deus non hoc modo cognoscit infinitum ut transeat de parte in partem.

Ad nonum dicendum quod illud quod est infinitum quantitate, habet esse finitum, ut dictum est, in corp. art.; et secundum hoc divina scientia potest esse infiniti mensura.

Ad decimum dicendum quod ratio mensurationis consistit in hoc quod fiat certitudo de quantitate alicujus determinata : sic autem Deus infinitum non cognoscit, ut sciat aliquam ejus quantitatem determinatam, quia eam non habet; unde non repugnat rationi infiniti quod a Deo sciatur.

ARTICULUS X.

Utrum infinita Deus efficere possit.

Decimo quæritur, et fuit quæsitum incidenter, utrum Deus possit facere infinita; et videtur quod sic. Rationes enim in mente divina existentes, sunt factivæ rerum, nec una impedit aliam a sua actione. Cum ergo sint infinitæ rationes in mente divina, possunt ex eis consequi infiniti effectus, divina potentia exequente.

2. Præterea, potentia Creatoris in infinitum excedit potentiam creaturæ. Sed de potentia creaturæ est ut producantur infinita successive. Ergo simul Deus potest producere infinita.

3. Præterea, frustra est potentia quæ

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « Dicitur aliquid finiri a sciente, quia ita scitur. »

non reducitur ad actum; et maxime si ad actum reduci non possit. Sed potentia Dei infinitorum est. Ergo frustra esset talis potentia, nisi actu posset facere infinita.

1. Sed contra est quod Seneca dicit, lib. VIII *Epistolarum*, epist. LVI parum ante med. : « Idea est exemplar rerum quæ naturaliter fiunt. » Sed non possunt naturaliter esse infinita, et ita nec fieri, ut videtur; quia quod non potest esse, nec fieri. Ergo in Deo infinitorum non erit idea. Sed Deus nihil potest operari nisi per ideam; ergo Deus non potest operari infinita.

2. Præterea, cum dicitur Deus creare res, nihil novum ex parte creantis ponitur, sed ex parte creaturæ tantum; unde hoc idem videtur esse dictu Deum creare res, quod res exire in esse a Deo. Ergo, eadem ratione, Deum posse creare res, idem est quod res posse exire in esse a Deo. Sed res infinitæ non possunt fieri, quia non est in creatura potentia ad actum infinitum. Ergo nec Deus potest infinita actu facere.

Respondeo dicendum quod dupliciter invenitur infiniti distinctio. Uno modo distinguitur per potentiam et actum ; et dicitur infinitum potentia quod semper in successione consistit, ut in generatione corporum et in divisione continui, in quibus omnibus est potentia ad infinitum, semper uno post aliud accepto ; actu autem infinitum, sicut si poneremus lineam terminis carentem. Alio modo distinguitur infinitum in per se, et per accidens : cujus distinctionis intellectus hoc modo patet. Infiniti enim ratio, ut dictum est, art. præced., quantitati congruit ; quantitas autem per prius dicitur de discreta quantitate quam de continua ; et ideo ad videndum qualiter sit per se et per accidens infinitum, considerandum est quod multitudo quandoque requiritur per se, quandoque vero per accidens tantum. Per se quidem multitudo requiritur, ut patet in causis ordinatis, et effectibus, quorum unum habet dependentiam essentialem ad aliud ; sicut anima movet calorem naturalem, quo moventur nervi et musculi, quibus moventur manus, quæ movent baculum, quo movetur lapis; in his enim quodlibet posteriorum per se dependet a quolibet præcedentium. Sed per accidens multitudo invenitur, quando omnia quæ in multitudine continentur, quasi loco unius ponuntur, et indifferenter se habent, sive sit unum, sive multa, sive pauciora; sicut si ædificator facit domum, in cujus factione plures serræ consumuntur successive, multitudo serrarum non requiritur ad factionem domus nisi per accidens ex hoc quod una non potest semper durare; nec differt aliquid ad domum, quotcumque ponantur; unde nec una earum habet dependentiam ad aliam, sicut erat quando multitudo requirebatur per se. Secundum hoc ergo de infinito variæ opiniones processerunt.

Quidam enim antiqui philosophi posuerunt infinitum in actu non solum per accidens, sed per se; volentes quod infinitum esset de necessitate ejus quod ponebant principium; unde etiam processum causarum in infinitum ponebant. Sed hanc opinionem Philosophus reprobat in II *Metaphys.*, a comment. v usque ad XIII, et in III *Phys.*, VIII, comment. XXXIV.

Alii vero Aristotelem sequentes concesserunt quod infinitum per se inveniri non potest neque in actu neque in potentia; quia non est possibile quod aliquid essentialiter dependeat ab infinitis : sic enim ejus esse nunquam compleretur. Sed infinitum per accidens posuerunt non solum esse in potentia, sed in actu ; unde Algazel in sua *Metaphysica* ponit animas humanas a corporibus separatas esse infinitas, quia hoc, secundum ipsum, sequitur ex hoc quod mundus, secundum ipsum, est æternus : nec hoc inconveniens reputat, eo quod animarum ad invicem non est aliqua dependentia ; unde in multitudine illarum animarum non invenitur infinitum nisi per accidens.

Quidam vero posuerunt quod infinitum actu nec per se nec per accidens esse potest ; sed solum infinitum in potentia, quod in successione consistit, ut dicitur in III *Phys.*; et hæc est positio Commentatoris in II *Metaphys.*, comment. II.

Sed hoc quod infinitum esse actu non possit, potest contingere ex duobus; vel quia actu repugnat infinito ex hoc ipso quod infinitum est, vel propter aliquid aliud; sicut moveri repugnat triangulo plumbeo, non quia triangulus, sed quia plumbeus. Si ergo infinitum actu esse possit secundum rei naturam, secundum eam opinionem; vel si etiam esse non possit impediente aliquo alio quam ipsa ratione infiniti; dico quod Deus potest facere infinitum actu esse. Si autem actu esse repugnet infinito secundum rationem suam, tunc Deus hoc facere non po-

test; sicut non potest facere hominem esse animal irrationale: quia hoc esset contradictoria simul esse. Utrum autem esse actu repugnet infinito secundum rationem suam, vel non, quia incidenter hic motum est, discutiendum alias relinquatur ad præsens,

Ad argumenta autem utriusque partis respondendum.

Ad primum ergo dicendum quod rationes quæ sunt in mente divina non producunt se in creatura secundum modum quo sunt in Deo, sed secundum modum quem patitur ratio creaturæ; unde, quamvis sint immateriales, tamen ex eis res in esse materiali producuntur. Si ergo de ratione infiniti sit quod non sit simul in actu, sed in successione, ut Philosophus dicit, tunc rationes infinitæ quæ sunt in mente divina, non possunt se in creaturis conficere omnes simul, sed secundum successionem; et sic non sequitur esse infinita actu.

Ad secundum dicendum quod virtus creaturæ dicitur aliquid non posse dupliciter. Uno modo ex virtutis defectu; et tunc de eo quod creatura non potest, recte arguitur quod Deus possit. Alio modo ex eo quod illud quod creaturæ impossibile dicitur, in se ipso quamdam repugnantiam continet; et hoc, sicut nec creaturæ, sic nec Deo est possibile, ut contradictoria esse simul; et de talibus erit impossibile infinitum esse actu, si esse actu rationi infiniti repugnet.

Ad tertium dicendum quod frustra est quod non pertingit ad finem ad quem est, ut dicitur II *Physic.*, comment. XXVI: unde ex hoc quod potentia non reducitur ad actum, non dicitur esse frustra, nisi inquantum effectus ejus, vel ipse actus, diversus ab ea existens, est potentiæ finis. Nullus autem divinæ potentiæ effectus est finis ipsius, nec actus ejus est diversus ab eo: et ideo ratio non procedit.

Ad primum vero quod objicitur in contrarium, dicendum quod quamvis secundum naturam non possint esse infinita simul, possunt tamen fieri; quia esse infiniti non consistit in simul essendo, sed est sicut ea quæ sunt in fieri, ut dies, et agon, ut in III *Physic.* dicitur. Nec tamen sequitur quod Deus sola illa potest facere quæ naturaliter fiunt: idea enim secundum prædictam assignationem accipitur secundum practicam cognitionem, quia est ex hoc quod determinatur a divina voluntate ad actum; potest autem Deus voluntate sua multa alia facere quam quæ ab ipso determinata sunt.

Ad secundum dicendum quod quamvis in creatione nihil sit novum nisi quod est ex parte creaturæ, tamen creationis nomen non solum hoc importat; sed etiam quod est ex parte Dei: significat enim divinam actionem, quæ est sua essentia, et connotat effectum qui est in creatura, qui est accipere esse a Deo; unde non sequitur quod Deum creare posse aliquid, idem sit quod aliquid posse creari ab ipso: alias, antequam creatura esset, nihil creare potuisset, nisi creaturæ potentia præexisteret; quod est ponere materiam æternam. Unde, quamvis potentia creaturæ non sit ad hoc quod sint infinita actu, non ex hoc removetur quin Deus possit infinita actu facere.

ARTICULUS XI.

Utrum scientia æquivoce de Deo et nobis dicatur. — I part., quæst. XIII, art. V.

Undecimo quæritur utrum scientia æquivoce prædicetur de Deo et nobis; et videtur quod sic. Ubicumque enim est communitas univocationis vel analogiæ, ibi est aliqua similitudo. Sed inter creaturam et Deum nulla potest esse similitudo. Ergo non potest esse aliquid commune utrique secundum univocationem vel secundum analogiam. Si ergo nomen scientiæ de Deo et nobis dicitur, hoc erit æquivoce tantum. Probatio mediæ. Isa. XL, 10, dicitur: *Cui similem fecistis Deum?* quasi dicat: Nullus ei similis esse potest.

2. Præterea, ubicumque est similitudo, ibi est aliqua comparatio. Sed Dei ad creaturam nulla potest esse comparatio; cum creatura sit finita, et Deus infinitus. Ergo nulla potest esse similitudo eorum; et sic idem quod prius.

3. Præterea, ubicumque est aliqua comparatio, ibi oportet esse aliquam formam quæ secundum magis vel minus vel æqualiter a pluribus habeatur. Sed hoc non potest dici de Deo, et creatura, eo quod sic esset aliquid Deo simplicius. Ergo inter ipsum et creaturam non est aliqua comparatio; et ita nec similitudo nec communitas, nisi æquivocationis tantum.

4. Præterea, major est distantia eorum quorum nulla est similitudo, quam quo-

rum est similitudo aliqua. Sed inter Deum et creaturam est infinita distantia, qua nulla major esse potest; et sic idem quod prius.

5. Præterea, major distantia est creaturæ ad Deum quam entis creati ad non ens; cum ens creatum non excedat non ens nisi secundum quantitatem suæ entitatis, quæ non est infinita. Sed enti et non enti nihil potest esse commune nisi secundum æquivocationem tantum, ut dicitur in III *Metaphys.*; utputa si id quod vocamus hominem, alii vocent non hominem. Ergo nec Deo et creaturæ potest aliquid esse commune nisi secundum æquivocationem puram.

6. Præterea, in omnibus analogis ita est, quod vel unum ponitur in definitione alterius, sicut ponitur substantia in definitione accidentis, et actus in definitione potentiæ; vel aliquid idem ponitur in definitione utriusque; sicut sanitas animalis ponitur in definitione sani, quod dicitur de urina et cibo, quorum alterum est conservativum, alterum significativum sanitatis. Sed creatura et Deus non hoc modo se habent, neque quod unum ponatur in definitione alterius, neque quod aliquid idem ponatur in definitione utriusque, eo quod sic Deus definitionem haberet. Ergo videtur quod nihil secundum analogiam dici possit de Deo et creaturis; et ita restat quod pure æquivoce dicatur quidquid de eis communiter dicitur.

7. Præterea, magis differt substantia et accidens quam duæ species substantiæ. Sed idem nomen impositum ad significandum duas species substantiæ secundum propriam utriusque rationem, pure æquivoce de his dicitur; sicut hoc nomen « canis » de cælesti, latrabili, et marino. Ergo multo fortius, si unum nomen imponatur substantiæ et accidenti. Sed nostra scientia est accidens; divina autem, substantia. Ergo nomen scientiæ de utraque pure dicitur æquivoce.

8. Præterea, scientia nostra non est nisi quædam imago divinæ scientiæ. Sed nomen rei non convenit imagini nisi æquivoce. Ergo scientia æquivoce dicitur de scientia Dei et nostra.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V *Metaph.*, comment. XXIV, quod id est perfectum simpliciter in quo omnium generum perfectiones inveniuntur; et hoc est Deus, ut Commentator ibi dicit. Sed perfectiones aliorum generum non dicerentur inveniri in ipso, nisi aliqua similitudo esset perfectionis ipsius ad aliorum generum perfectiones. Ergo creaturæ ad eum est aliqua similitudo; non ergo pure æquivoce dicitur scientia, vel quidquid aliud dicitur, de creatura et de Deo.

Præterea, Genes. I, 26 dicitur: *Faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram.* Ergo est aliqua similitudo creaturæ ad Deum.

Respondeo dicendum quod impossibile est aliquid univoce prædicari de creatura et Deo; in omnibus enim univocis communis est ratio nominis utrique eorum de quibus nomen univoce prædicatur; et sic quantum ad illius nominis rationem univocata [1] in aliquo æqualia sunt, quamvis secundum esse unum altero possit esse prius vel posterius; sicut in ratione numeri omnes numeri sunt æquales, quamvis secundum nomen rei unus altero prior sit. Creatura autem quantumcumque imitetur Deum, non potest pertingere ad hoc ut eadem ratione aliquid sibi conveniat et Deo; illa enim quæ secundum eamdem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiæ sive quidditatis, sed sunt distincta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse; sicut enim essentia in eo est idem quod esse, ita scientia idem est quod scientem esse in eo; unde, cum esse quod est proprium unius rei non possit alteri communicari, impossibile est quod creatura pertingat ad eamdem rationem habendi aliquid quod habet Deus; sicut impossibile est quod ad idem esse perveniat. Similiter etiam in nobis esset; si enim in Petro non differret homo et hominem esse, impossibile esset quod homo univoce diceretur de Petro et Paulo, quibus est esse diversum; nec tamen potest dici quod omnino æquivoce prædicetur quidquid de Deo et creatura dicitur; quia si non esset aliqua convenientia creaturæ ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo; et ita cognoscendo essentiam suam non cognosceret creaturas. Similiter etiam nec nos ex rebus creatis in cognitionem Dei pervenire possemus; nec nominum quæ crea-

[1] Sic A, B, D. — C: « æquivocata. » — Edit.: « Univoca. »

turis aptantur, unum magis de eo dicendum esset quam aliud; quia ex æquivocis non differt quodcumque nomen imponatur, ex quo nulla rei convenientia attenditur.

Unde dicendum est quod nec omnino univoce, nec pure æquivoce, nomen scientiæ de scientia Dei et nostra prædicatur; sed secundum analogiam; quod nihil est aliud dictu quam secundum proportionem. Convenientia enim secundum proportionem potest esse duplex; et secundum hoc duplex attenditur analogiæ communitas. Est enim quædam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam, vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est ejus duplum; convenientia etiam quandoque attenditur duorum ad invicem inter quæ non sit proportio, sed similitudo duarum ad invicem proportionum; sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis; unde et secundum modum primæ convenientiæ invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam substantia et accidens habent; et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina habet aliquam similitudinem ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiæ; sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus est in mente. Quia ergo in his quæ primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogiæ dici de Deo et creatura: quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari. Sed in alio modo analogiæ nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura. Sed tamen hoc dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significatione, in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo prædicto; sicut est in omnibus quæ symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur leo, vel sol, vel aliquid [1] hujusmodi; quia in horum definitione cadit materia, quæ Deo attribui non potest: quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur, nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi prædictus convenientiæ modus inter creaturam et Deum; sicut sunt omnia in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod sicut Dionysius dicit, cap. IX *De divinis nominibus*, § VII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 915, Deus nullo modo similis creaturis dicendus est; sed creaturæ similes possunt dici Deo aliquo modo; quod enim ad imitationem alicujus fit, si perfecte id imitetur, simpliciter potest ei simile dici, sed non e converso; quia homo non dicitur suæ imagini similis, sed e converso: si autem imperfecte imitetur, tunc potest dici simile et dissimile id quod imitatur ei ad cujus imitationem fit: simile, secundum quod repræsentat; sed non simile, inquantum a perfecta repræsentatione deficit; et ideo Sacra Scriptura Deum creaturis esse similem omnibus modis negat; sed creaturam esse simile Deo quandoque quidem concedit, quandoque autem negat; concedit, cum dicit hominem ad similitudinem Dei factum; sed negat, cum dicit, Psalm. LXX, 19: *Deus, quis similis erit tibi?*

Ad secundum dicendum quod Philosophus, in II *Topic.*, ponit duplicem modum similitudinis. Unum quod invenitur in diversis generibus; et hic attenditur secundum proportionem vel proportionalitatem, ut quando alterum se habet ad alterum sicut aliud ad aliud, ut ipse ibidem dicit. Alium modum in his quæ sunt ejusdem generis, ut quando idem diversis inest. Similitudo autem non requirit comparationem secundum determinatam habitudinem quæ primo modo dicitur, sed solum quæ secundo modo; unde non oportet quod primus modus similitudinis a Deo removeatur respectu creaturæ.

Ad tertium dicendum quod objectio

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt: « aliquid. »

illa procedit de similitudide secundi modi, quam concedimus creaturæ ad Deum non esse.

Ad quartum dicendum quod similitudo quæ attenditur ex eo quod aliqua duo participant unum, vel ex eo quod unum habet aptitudinem determinatam ad aliud, ex qua scilicet ex uno alterum comprehendi possit per intellectum, diminuit distantiam; non autem similitudo quæ est secundum convenientiam proportionum : talis enim similitudo similiter invenitur in multum vel parum distantibus; non enim est major similitudo proportionalitatis inter duo et unum, et sex et tria, quam inter duo et unum, et centum et quinquaginta. Et ideo infinita distantia creaturæ ad Deum similitudinem prædictam non tollit.

Ad quintum dicendum quod enti et non enti aliquid secundum analogiam convenit; quia ipsum non ens, ens dicitur analogice, ut patet in IV *Metaph.*, com. XI, unde naturæ distantia quæ est inter creaturam et Deum communitatem analogiæ impedire non potest.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de communitate analogiæ quæ accipitur secundum determinatam habitudinem unius ad alterum : tunc enim oportet quod unum in definitione alterius ponatur, sicut substantia in definitione accidentis ; vel aliquid unum in definitione duorum, ex eo quod utraque dicuntur per habitudinem ad unum ; sicut substantia in definitione quantitatis et qualitatis.

Ad septimum dicendum quod quamvis inter duas species substantiæ sit major convenientia quam inter accidens et substantiam, tamen possibile est ut nomen non imponatur illis speciebus diversis secundum considerationem alicujus convenientiæ quæ sit inter ea ; et tunc erit nomen pure æquivocum : nomen vero quod convenit substantiæ et accidenti, potest esse impositum secundum considerationem alicujus convenientiæ inter ea, unde non erit æquivocum, sed analogum.

Ad octavum dicendum quod hoc nomen « animal » imponitur non ad significandum figuram exteriorem, in qua pictura imitatur animal verum, sed ad significandum naturam, in qua pictura non imitatur ; et ideo nomen animalis de vero et picto æquivoce dicitur ; sed nomen scientiæ convenit creaturæ et Creatori secundum id in quo creatura Creatorem imitatur ; et ideo non omnino æquivoce prædicatur de utroque.

ARTICULUS XII.

Utrum Deus singularia futura contingentia cognoscat. — I part., qu. XIV, art. XIII.

Duodecimo quæritur utrum Deus sciat singularia futura contingentia ; et videtur quod non. Nihil enim potest sciri nisi verum, ut dicitur in I *Poster.* Sed in contingentibus singularibus et futuris non est veritas determinata, ut dicitur lib. I *Periher.*, cap. ult. Ergo Deus non habet scientiam de futuris singularibus contingentibus.

2. Præterea, illud ad quod sequitur impossibile, est impossibile. Sed ad hoc quod Deus sciat singulare contingens et futurum, sequitur impossibile, scilicet quod scientia Dei fallitur. Ergo impossibile est quod sciat singulare contingens futurum. Probatio mediæ. Detur quod Deus sciat aliquod futurum contingens singulare, ut Petrum sedere. Aut ergo possibile est Petrum non sedere, aut non est possibile. Si non est possibile ; ergo impossibile est Petrum non sedere : ergo Petrum sedere est necessarium. Datum autem fuerat quod esset contingens. Si autem sit possibile non sedere, hoc posito non deberet sequi aliquod inconveniens. Sequitur autem quod scientia Dei fallitur. Ergo non erit impossibile scientiam Dei falli.

3. Sed dicendum quod id quod contingens est in se, in Deo est necessarium. — Sed contra, quod in se est contingens, non est necessarium quoad Deum, nisi secundum quod est in ipso. Sed secundum quod est in ipso, non est distinctum ab eo. Si igitur non est scitum a Deo nisi secundum quod est necessarium, non est scitum ab eo secundum quod est ab eo distinctum.

4. Præterea, secundum Philosophum in I *Prior.*, cap. X, XI, XII, ex majori de necessario et minori de inesse non sequitur conclusio de necessario. Sed hæc est vera : Omne scitum a Deo necesse est esse. Sed nullum contingens necesse est esse. Ergo nullum contingens scitur a Deo.

5. Sed dicendum quod cum dicitur : Omne scitum a Deo necesse est esse, non importatur necessitas ex parte creaturæ, sed ex parte Dei scientis solum. —

Sed contra : cum dicitur : Omne scitum a Deo necesse est esse, necessitas attribuitur supposito dicti. Sed suppositum dicti est illud quod est scitum a Deo, non ipse sciens Deus. Ergo non importatur per hoc necessitas nisi ex parte rei scitæ.

6. Præterea, quanto aliqua cognitio est certior in nobis, tanto minus potest esse de contingentibus ; scientia enim non est nisi de necessariis; quia certior est opinione, quæ potest esse de contingentibus. Sed scientia Dei est certissima. Ergo non potest esse nisi de necessariis.

7. Præterea, in omni vera conditionali, si antecedens est necessarium absolute, et consequens est necessarium absolute. Sed ista conditionalis est vera : Si aliquid est scitum a Deo, illud erit. Cum ergo hoc antecedens, scilicet : Hoc est scitum a Deo, sit absolute necessarium, et consequens erit absolute necessarium : ergo omne quod est scitum a Deo, necesse est absolute esse. Quod autem hoc sit necessarium absolute, scilicet : Hoc est scitum a Deo, sic probatur : Hoc est quoddam dictum de præterito, si est verum, est necessarium ; quia quod fuit, non potest non fuisse. Ergo est absolute necessarium.

8. Præterea, omne æternum necessarium est. Sed omne quod Deus scivit, ab æterno scivit. Ergo eum scivisse, est necessarium absolute.

9. Præterea, unumquodque sicut se habet ad esse, sic se habet ad verum. Sed futura contingentia non habent esse. Ergo nec veritatem ; ergo non potest de eis esse scientia.

10. Præterea, secundum Philosophum in IV *Metaph.*, com. x, in fine, qui non intelligit unum determinatum, nihil intelligit. Sed futurum contingens, quia est maxime ad utrumlibet, nullo modo est determinatum, nec in se nec in sua causa. Ergo nullo modo potest de eo esse scientia.

11. Præterea, Hugo de sancto Victore in lib. *De sacramentis*, cap. xv, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 212, dicit, quod « Deus [1] nihil cognoscit extra se, qui habet omnia apud se. » Sed nihil est contingens nisi extra ipsum ; in eo enim nihil est potentialitatis. Ergo nullo modo ipse futurum contingens cognoscit.

12. Præterea, per medium necessarium non potest cognosci aliquod contingens : quia si medium est necessarium, et conclusio erit necessaria. Sed Deus cognoscit omnia per medium quod est sua essentia. Ergo, cum hoc medium sit necessarium, videtur quod non possit aliquod contingens cognoscere.

Sed contra est quod in Psal. xxxii, 15, dicitur : *Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum.* Sed opera hominum sunt contingentia, cum dependeant a libero arbitrio. Ergo futura contingentia cognoscit Deus.

Præterea, omne necessarium scitur a Deo. Sed omne contingens est necessarium, secundum quod refertur ad divinam cognitionem, ut dicit [2] Boetius in V *De consolat.* prosa ult. a med. Ergo omne contingens est scitum a Deo.

Præterea, Augustinus dicit, lib. LXXXIII *Quæst.*, quæst. xxvi, quod scit mutabilia immutabiliter. Sed ex hoc est aliquod contingens, quod est mutabile ; quia contingens dicitur quod potest esse et non esse. Ergo Deus scit contingentia immutabiliter.

Præterea, Deus cognoscit res inquantum est causa earum. Sed Deus non tantum est causa necessariorum, sed etiam contingentium. Ergo tam necessaria quam contingentia cognoscit.

Præterea, secundum hoc cognoscit Deus res, secundum quod ipse est exemplar omnium rerum. Sed exemplar divinum quod est contingentium et mutabilium, potest esse immutabile, sicut et materialium est immateriale, et compositorum simplex. Ergo videtur quod sicut Deus cognoscit composita et materialia, quamvis ipse sit immaterialis et simplex, ita cognoscit contingentia, licet contingentia in eo locum non habeat.

Præterea, scire est causam rei cognoscere. Sed Deus scit omnium contingentium causas ; scit enim se ipsum, qui est causa omnium. Ergo ipse scit contengentia.

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem diversimode est erratum.

Quidam enim de divina scientia judicare volentes ad modum scientiæ nostræ, dixerunt quod Deus futura contingentia non cognoscit. Sed hoc non potest esse :

[1] « Non cognovit aliquid extra se Deus, qui omnia habebat in se. »

[2] « Deus ea futura, quæ ex arbitrii libertate proveniunt, præsentia contuetur. Hæc igitur, ad intuitum relata divinum, necessaria fiunt per conditionem divinæ notionis : per se vero considerata, ab absoluta naturæ suæ libertate non desinunt. » *Patrol. lat.* tom. LXIII, col. 861.

quia secundum hoc non haberet providentiam de rebus humanis, quæ contingenter eveniunt.

Et ideo alii dixerunt, quod Deus omnium futurorum scientiam habet ; sed cuncta ex necessitate eveniunt, alias scientia Dei falleretur de eis. Sed hoc esse etiam non potest ; quia secundum hoc periret liberum arbitrium ; nec esset necessarium consilium quærere; injustum esset etiam pœnas vel præmia pro meritis reddere, ex quo cuncta ex necessitate aguntur.

Et ideo dicendum est quod Deus omnia futura cognoscit : nec tamen propter hoc impeditur quin aliqua contingenter eveniant. Ad hujusmodi autem evidendentiam, sciendum est quod in nobis sunt quædam potentiæ et habitus cognoscitivi in quibus nunquam falsitas esse potest, sicut sensus, et scientia, et intellectus principiorum ; quidam vero in quibus potest esse falsitas ; sicut imaginatio, et opinio, et æstimatio. Ex hoc autem falsitas accidit in aliqua cognitione, quod non est ita in re sicut apprehenditur ; unde si aliqua vis cognoscitiva est talis quod nunquam in ea sit falsitas, oportet quod suum cognoscibile nunquam deficiat ab eo quod de eo cognoscens apprehendit. Necessarium autem non potest impediri quin sit, antequam fiat ; eo quod causæ ejus sunt immutabiliter ordinatæ ad ejus productionem. Unde per hujusmodi habitus, qui semper sunt veri, possunt necessaria cognosci, etiam quando sunt futura ; sicut cognoscimus futuram eclipsim vel ortum solis per veram[1] scientiam. Sed contingens impediri potest antequam sit in esse productum : quia tunc non est nisi in causis suis, quibus potest accidere impedimentum ne perveniant ad effectum ; sed postquam jam contingens in esse productum est, jam non potest impediri. Et ideo de contingenti, secundum quod est in præsenti, potest esse judicium illius potentiæ vel habitus in quo nunquam falsitas invenitur ; sicut sensus judicat Socratem sedere quando sedet. Ex quo patet, contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem sciri, cui falsitas subesse non possit ; unde, cum divinæ scientiæ non subsit falsitas nec subesse possit, impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea ut futura sunt. Tunc autem aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo præteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quamcumque rem contingentem ; sed semper ordo divinæ cognitionis ad rem quamcumque est sicut ordo præsentis ad præsens. Quod quidem hoc modo intelligi potest. Si aliquis videret multos transeuntes per unam viam successive, et hoc per aliquod tempus ; in singulis partibus temporis videret præsentialiter aliquos transeuntes, ita quod in toto tempore suæ visionis omnes transeuntes præsentialiter videret ; nec tamen simul omnes præsentialiter, quia tempus suæ visionis non est totum simul. Si autem sua visio tota simul potest existere, simul præsentialiter omnes videret, quamvis non omnes simul præsentialiter transirent ; unde, cum visio divinæ scientiæ æternitate mensuretur, quæ est tota simul, et tamen totum tempus includit, nec alicui parti tempori deest ; sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut præsens videat : hoc enim quod a Deo visum est, futurum est rei alteri, cui succedit in tempore ; sed ipsi divinæ visioni, quæ non in tempore, sed extra tempus est, non est futurum, sed præsens. Ita ergo nos videmus futurum ut futurum, quia visioni nostræ futurum est, cum ipsa tempore mensuretur ; sed divinæ visioni, quæ est extra tempus, futurum non est : sicut et aliter videt transeuntes ille qui est in ordine transeuntium, qui non videt nisi illos qui ante ipsum sunt ; et aliter ille qui extra ordinem transeuntium esset, qui omnes transeuntes simul inspiceret. Sicut ergo noster visus non fallitur unquam videns contingentia ut sunt præsentia, et tamen ex hoc non removetur quin illa contingenter eveniant ; ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quæ nobis sunt præsentia, sive præterita, sive quæ futura, quia sibi non sunt futura, sed ea inspicit esse tunc quando sunt : unde ex hoc non removetur quin contingenter eveniant.

Difficultas autem in hoc accidit, eo quod divinam cognitionem significare non possumus nisi per modum nos-

[1] Sic A, D. — C : « Viarum. » — In B vox vacat. — Edit. : « Per scientiam. »

træ cognitionis consignificando differentias [1] : si enim significaretur ut est Dei scientia, magis deberet dici quod Deus scit hoc esse, quam quod sciat futura, quia sibi nunquam sunt futura, sed semper præsentia ; unde etiam ut [2] Boetius dicit in lib. V *De consolatione*, prosa ult. parum ante med., ejus cognitio de futuris magis proprie dicitur providentia quam prævidentia : quia ea porro, quasi longe positus, in æternitatis speculo intuetur : quamvis etiam prævidentia dici possit propter ordinem ejus quod ab eo scitur ad alia quibus futurum est.

Ad primum ergo dicendum quod licet contingens non sit determinatum quamdiu futurum est, tamen ex quo productum est in rerum natura, veritatem determinatam habet ; et hoc modo super illud fertur intuitus divinæ cognitionis.

Ad secundum dicendum quod sicut dictum est, in corp. art., contingens refertur ad divinam cognitionem secundum quod ponitur esse in rerum natura : ex quo autem est, non potest non esse tunc quando est : quia quod est, necesse est esse quando est, ut in I *Periherm.*, cap. VI, declinando ad fin., dicitur : non tamen sequitur quod simpliciter dicatur necessarium, nec quod scientia Dei fallatur : sicut et visus meus non fallitur dum video Petrum sedere, quamvis hoc sit contingens.

Ad tertium dicendum quod contingens pro tanto dicitur necessarium esse, secundum quod est scitum a Deo, quia scitur ab eo secundum quod est jam præsens, non secundum quod futurum est ; nec ex hoc aliquam necessitatem sortitur, ut possit dici quod necessario eveniet : eventus enim non est nisi ejus quod futurum est ; quia id quod jam est, non potest ulterius evenire ; sed verum est id evenisse ; et hoc est necessar[ium].

Ad quartum dicendum qu[od] cum dicitur : Omne scitum a Deo e[st] necessarium : hæc est duplex : quia [po]test esse vel de dicto vel de re. Si sit de dicto, tunc est composita et vera, [et] est sensus : Omne scitum a Deo est necessarium ; quia non potest esse quod Deus sciat aliquid esse et id non sit. Si sit de re, sic est divisa et falsa, et est sensus : Id quod est scitum a Deo, necessarium est esse : res enim quæ a Deo sunt scitæ, non propter hoc necessario eveniunt, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Et si objiciatur quod ista distinctio non habet locum nisi in formis quæ sibi invicem succedere possunt in subjecto, ut albedo et nigredo ; non autem potest esse ut aliquid sit scitum a Deo, et postea nescitum ; et sic prædicta distinctio hic locum non habet : dicendum quod quamvis scientia Dei invariabilis sit, et semper eodem modo ; tamen dispositio secundum quam res refertur ad Dei cognitionem invariabilem, non semper eodem modo se habet ad ipsam : refertur enim res ad Dei cognitionem secundum quod est in sua præsentialitate : præsentialitas autem rei non semper ei convenit ; unde res potest accipi cum tali dispositione, vel sine ea ; et sic per consequens potest accipi illo modo quo refertur ad Dei cognitionem, vel alio modo ; et secundum hoc prædicta distinctio procedit.

Ad quintum dicendum quod si sit de re prædicta propositio, verum est quod necessitas ponitur circa ipsum quod est scitum a Deo ; quod si sit de dicto, necessitas non ponitur circa ipsam rem, sed circa ordinem scientiæ ad scitum.

Ad sextum dicendum quod sicut scientia nostra non potest esse de futuris contingentibus, ita nec scientia Dei ; et adhuc multo minus, si ea ut futura cognosceret ; cognoscit autem ea ut præsentia sibi, aliis autem futura ; et ideo objectio non procedit.

Ad septimum dicendum quod circa hoc est diversa opinio.

Quidam enim dixerunt, quod hoc antecedens est contingens : Hoc est scitum a Deo ; eo quod, quamvis sit præteritum, tamen importat ordinem ad futurum, et ideo non est necessarium ; sicut cum dicitur : Hoc fuit futurum ; illud præteritum non est necessarium ; quia quod fuit futurum, potest non esse futurum, ut in II *De gener. et corruptio.*, com. XXVI, dicitur : « Futurus quis incedere non incedet. » Sed hoc nihil est : quia cum dicitur : Hoc est futurum, vel fuit futurum, designatur ordo qui est in causis illius rei ad productionem ejus. Quamvis autem causæ quæ sunt ordinatæ ad aliquem

[1] « Unde non prævidentia, sed providentia potius dicitur, quod porro ab rebus infimis constituta, quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat. » (*Patrol. lat.* t. LXIII, col. 860.

[2] Al. : « magnificando differentias. »

effectum possint impediri, quod non sequatur effectus, tamen non potest impediri quin fuerint aliquando ad hoc ordinatæ; unde, licet quod est futurum, possit non esse futurum; nunquam tamen potest non fuisse futurum.

Et ideo alii dicunt quod hoc antecedens est contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti: scientia enim Dei est necessaria, sed scitum ab eo est contingens: quorum utrumque in prædicto antecedente includitur; sicut et hoc est contingens: Petrus est homo albus, vel: Petrus est animal et currit. Sed hoc iterum nihil est: quia veritas propositionis non variatur per necessitatem et contingentiam, ex eo quod materialiter in locutione ponitur; sed solum ex principali compositione in qua fundatur veritas propositionis; unde eadem ratio necessitatis et contingentiæ est in utraque istarum: Ego cogito hominem esse animal, et: Ego cogito Petrum currere. Et ideo, cum actus principalis qui significatur in hoc antecedente: Deus scit Petrum legere, sit necessarius; quantumcumque illud quod materialiter ponitur sit contingens, ex hoc non impeditur quin antecedens prædictum sit necessarium.

Et ideo alii concedunt simpliciter quod sit necessarium, sed dicunt quod ex antecedente necessario absolute non oportet quod sequatur consequens necessarium absolute, nisi quando antecedens prædictum est causa proxima consequentis: si enim sit causa remota, potest necessitas effectus impediri per contingentiam causæ proximæ; sicut quamvis sol sit causa necessaria, tamen floritio arboris, quæ est ejus effectus, est contingens, quia causa ejus proxima est variabilis, scilicet vis generativa plantæ. Sed etiam hoc non videtur sufficiens; quia hoc non est per naturam causæ et causati quod ex antecedente necessario sequatur consequens necessarium, sed magis propter ordinem consequentis ad antecedens: quia contrarium antecedentis nullo modo potest stare cum consequente; quod contingeret, si ex antecedente necessario sequeretur consequens contingens; unde hoc accidere necesse est in qualibet conditionali, si vera sit, sive antecedens sit effectus, sive causa proxima, sive remota; et si hoc non inveniatur in conditionali, nullo erit vera; unde et hæc conditionalis est falsa: Si sol movetur, arbor floret.

Et ideo aliter dicendum est quod hoc antecedens est simpliciter necessarium, et consequens est necessarium absolute, eo modo quo ad antecedens sequitur: aliter enim est de his quæ attribuuntur rei secundum se, aliter de his quæ attribuuntur rei secundum quod est cognita: illa enim quæ attribuuntur rei secundum se, conveniunt ei secundum suum modum; sed illa quæ attribuuntur rei vel quæ consequuntur ad ipsam inquantum est cognita, sunt secundum modum cognoscentis, et non secundum modum rei cognitæ: ut si dicam: Si ego intelligo aliquid, illud est immateriale: non enim oportet ut quod intelligitur sit immateriale, nisi secundum quod est in intellectu: et similiter cum dico: Si Deus scit aliquid, illud erit; consequens est sumendum, non secundum dispositionem rei in se ipsa, sed secundum modum cognoscentis. Quamvis autem res in ipsa sit futura, tamen secundum modum cognoscentis est præsens; et ideo magis esset dicendum: Si Deus scit aliquid, illud est, quam: Hoc erit; unde idem est judicium de ista: Si Deus scit aliquid, hoc erit; et de hac: Si ego video Socratem currere, Socrates currit: quorum utrumque est necessarium dum est.

Et per hoc patet solutio ad octavum.

Ad nonum dicendum quod quamvis contingens, dum est futurum, non habeat esse; tamen ex quo est præsens, esse habet et veritatem; et sic divinæ visioni substat; quamvis etiam Deus cognoscat ordinem unius ad alterum, et sic cognoscat aliquid esse futurum respectu alterius. Sed sic non est inconveniens quod ponatur, quod Deus scit aliquid futurum esse quod non erit; inquantum, scilicet, scit aliquas causas ad aliquem effectum inclinatas, qui non producetur; sic enim non loquimur nunc de cognitione futuri, prout scilicet Deo in suis causis videtur; sed inquantum cognoscitur in se ipso; sic enim cognoscitur ut præsens.

Ad decimum dicendum, quod futurum Deo est præsens, et ita est determinatum ad unam partem quamcumque; sed dum est futurum, sic est ad utrumlibet.

Ad undecimum dicendum, quod Deus nihil cognoscit extra se, si ly « extra » referatur ad id quo cognoscit; cognoscit autem aliquid extra se, si referatur ad id quod cognoscit; et de hoc supra, art. III hujus quæst., dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod du-

plex est cognitionis medium. Unum, quod est medium demonstrationis; et hoc oportet esse proportionatum conclusioni, ut eo posito conclusio ponatur; et tale medium cognoscendi non est Deus respectu contingentium. Aliud medium cognitionis est, quod est similitudo rei cognitæ; et tale medium cognitionis est divina essentia; non tamen est adæquatum nec proportionatum alicui, etsi sit proprium singulorum; ut supra, art. IV hujus quæst., et art. V, ad IX arg., dictum est.

ARTICULUS XIII.

Utrum divina scientia sit variabilis.
I part., quæst. XIV, art. XV.

Tertiodecimo quæritur utrum scientia Dei sit variabilis; et videtur quod sic. Quia scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Sed scientia Dei est perfecta. Ergo perfecte assimilabitur rebus scitis. Sed scita a Deo, sunt variabilia. Ergo et scientia Dei variabilis.

2 [1]. Præterea, omnis scientia quæ potest falli, est variabilis. Sed scientia Dei potest falli; est enim de contingenti, quod potest non esse. Sed si non sit, scientia Dei fallitur. Ergo est variabilis.

3. Præterea, scientia nostra, quæ est per receptionem a rebus, est per modum scientis. Ergo scientia Dei, quæ est per hoc quod confert aliquid rebus, est per modum rei scitæ. Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo et scientia ejus variabilis.

4. Præterea, ablato uno relativorum, aufertur aliud. Ergo variato uno variatur reliquum. Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo scientia ejus variabilis.

5. Præterea, omnis scientia quæ potest augeri vel minui, potest variari. Sed scientia Dei potest augeri et minui. Ergo etc. Probatio mediæ. Omnis sciens qui quandoque scit plura, quandoque pauciora, ejus scientia variatur. Ergo sciens qui potest plura scire quam sciat, vel pauciora, habet scientiam variabilem. Sed Deus potest plura scire quam sciat; scit enim aliqua esse, vel futura esse, vel fuisse, quæ facturus est; posset autem plura facere, quæ nunquam est facturus; ita posset scire plura quam sciat; eadem ratione posset pauciora scire quam sciat, quia potest dimittere aliquid eorum quæ facturus est. Ergo scientia ejus potest augeri et minui.

6. Sed dicebatur quod quamvis plura vel pauciora essent subjecta divinæ scientiæ, non tamen ejus scientia variatur. — Sed contra, sicut possibilia sunt subjecta divinæ potentiæ, ita scibilia sunt subjecta divinæ scientiæ. Sed si Deus posset plura facere quam potuit, ejus potentia augeretur; minueretur autem, si posset in pauciora. Ergo, eadem ratione, si plura sciret quam prius scivisset, augeretur ejus scientia.

7. Præterea, quandoque scivit Christum nasciturum, nunc autem nescit eum nasciturum, sed jam natum. Ergo Deus aliquid scit quod prius nescivit, et aliquid scivit quod nunc nescit; et sic ejus scientia variatur.

8. Præterea, sicut ad scientiam requiritur scibile, ita requiritur modus sciendi. Sed si modus sciendi variaretur, scientia esset variabilis. Ergo, eadem ratione, cum scibilia ab ipso varientur, ejus scientia variabilis erit.

9. Præterea, in Deo dicitur esse quædam scientia approbationis, secundum quam solos bonos cognoscit. Sed potest approbare quos non approbavit. Ergo potest scire quod prius nescivit; et sic videtur scientia ejus esse variabilis.

10. Præterea, sicut scientia Dei est ipse Deus, ita potentia Dei est ipse Deus. Sed a potentia Dei dicuntur res mutabiliter in esse productæ. Ergo, eadem ratione, a scientia Dei res mutabiliter cognoscuntur sine aliquo detrimento perfectionis divinæ.

11. Præterea, omnis scientia quæ transit ab uno in alterum, est variabilis. Sed scientia Dei est hujusmodi: quia per essentiam suam cognoscit res. Ergo est variabilis.

Sed contra est quod dicitur Jacob. I, 17: *Apud quem non est transmutatio.*

Præterea, omnia mota reducuntur ad unum primum immobile. Sed causa prima omnium variabilium est divina scientia, sicut causa artificiatorum est ars. Ergo scientia Dei est invariabilis.

Præterea [2], motus est actus imperfecti, ut dicitur in III *De anima*, comment. XXVIII. Sed in divina scientia nulla est imperfectio. Ergo non est variabilis.

[1] B omittit argumenta 2um et 3um.

[2] Sic A, B, C, D. — Edit. ordinem mutant.

Respondeo dicendum quod, cum scientia sit medium inter cognoscentem et cognitum, duplex potest accidere variatio in ipsa; uno modo ex parte cognoscentis; alio modo ex parte rei cognitæ. Ex parte autem cognoscentis tria in scientia considerare possumus; scilicet ipsam scientiam, actum ejus et modum ipsius : et secundum hæc tria potest variatio accidere in scientia ex parte scientis.

Accidit enim variatio in ea ex parte ipsius scientiæ, quando de novo acquiritur scientia alicujus quod prius nesciebatur; et secundum hoc attenditur generatio vel corruptio, aut augmentum et diminutio ipsius scientiæ. Talis autem variatio in divina scientia accidere non potest; quia scientia divina, ut supra, art. VIII hujus quæst., ostensum est, non solum est entium, sed etiam non entium; non autem potest esse aliquid præter ens vel non ens; quia inter affirmationem et negationem nihil est medium. Quamvis autem secundum quemdam modum scientia Dei sit tantum existentium in præsenti, præterito vel futuro, scilicet secundum quod scientia ordinatur ad opus quod facit voluntas; si tamen per hunc modum sciendi sciret aliquid quod prius nesciret, nulla variatio ex hoc accideret in scientia ejus, cum ipsa sit æqualiter entium et non entium, quantum ex parte ejus est; sed si esset ex hoc aliqua variatio in Deo, hoc esset ex parte voluntatis, quæ determinat scientiam ad aliquid ad quod prius non determinabat. Sed nec in voluntate ipsius aliqua variatio ex hoc accidere potest; cum enim hoc sit de ratione voluntatis ut libere actum suum producat; quantum est ex ipsa ratione voluntatis, æqualiter potest in utrumque oppositorum exire; ut scilicet, velit vel non velit facere vel non facere; sed tamen non potest facere ut simul dum vult non velit; sic in voluntate divina, quæ immutabilis est, non potest accidere ut prius voluerit aliquid et postea nolit idem secundum idem tempus; quia sic voluntas ejus esset temporalis, et non tota simul. Unde, si loquamur de necessitate absoluta, non est necesse eum velle hoc quod vult, quia absolute loquendo possibile est eum non velle; sed si loquamur de necessitate quæ est ex suppositione, sic necessarium est eum velle, si voluit; et sic ex suppositione prædicta loquendo, non est possibile eum non velle si vult vel si voluit. Mutatio autem cum requirat duos terminos, semper respicit ultimum in ordine ad primum; unde hoc solummodo sequeretur, quod scilicet ejus voluntas esset mutabilis, si esset possibile eum non velle quod vult vel quod prius voluisset. Et sic patet quod per hoc quod possunt plura esse scita a Deo per hunc modum scientiæ vel pauciora, nulla variatio ponitur in scientia ejus vel in voluntate; hoc enim est cum posse plura scire quam posse per voluntatem suam determinare scientiam suam ad plura facienda.

Sed ex parte actus accidit variatio in scientia tripliciter. Uno modo ex eo quod actu considerat quod prius non considerabat; sicut dicimus illum variari, quando exit ab habitu in actum. Iste autem variationis modus in scientia Dei esse non potest; quia ipse non est sciens secundum habitum, sed solum secundum actum, quia non est in eo aliqua potentialitas sicut in habitu. Alio modo accidit variatio in actu sciendi ex hoc quod modo considerat unum, modo aliud. Sed istud etiam non potest esse in divina cognitione; quia ipse per unam speciem suæ essentiæ omnia videt, et ideo omnia simul intuetur. Tertio modo ex hoc quod aliquis in considerando discurrit de uno in aliud; quod etiam in Deo accidere non potest; quia cum discursus requirat duo inter quæ sit, non potest dici discursus in scientia ex hoc quod duo videat, si illa videt uno intuitu; quod accidit in divina cognitione vel scientia, per hoc quod omnia uno intuitu videt.

Sed ex parte modi cognoscendi accidit variatio in scientia ex hoc quod aliquid limpidius vel perfectius cognoscit nunc quam prius; quod quidem potest contingere ex duobus. Uno modo ex diversitate medii per quod fit cognitio; sicut accidit in eo qui prius scivit aliquid per medium probabile, et postea scit idem per medium necessarium; quod etiam in Deo accidere non potest, quia essentia sua, quæ est in eo medium cognoscendi, est invariabilis. Alio modo ex virtute intellectiva, secundum quod unus homo melioris ingenii acutius aliquid cognoscit, etiam per idem medium; quod etiam in Deo accidere non valet, quia virtus qua cognoscit, sua essentia est, quæ invariabilis est. Ergo relinquitur scientiam Dei omnino invariabilem esse.

Ex parte autem rei cognitæ scientia variatur secundum veritatem et falsita-

tem ; quia eadem existimatione remanente, si res mutetur, erit existimatio falsa quæ fuit prius vera ; quod etiam in Deo non potest esse, quia intuitus divinæ cognitionis fertur ad rem secundum quod est in sua præsentialitate, prout est jam determinata ad unum ; et ulterius quantum ad hoc non potest variari. Si autem res ipsa aliam dispositionem accipiat, illa iterum erit eodem modo divinæ visioni subjecta ; et sic scientia Dei nullo modo variabilis est.

Ad primum ergo dicendum quod assimilatio scientis ad scitum non est secundum conformitatem naturæ, sed secundum repræsentationem ; unde non oportet quod rerum variabilium sit scientia variabilis.

Ad secundum dicendum quod quamvis scitum a Deo secundum se consideratum sit possibile aliter esse ; tamen hoc modo divinæ cognitioni substat, secundum quod non potest aliter se habere, ut ex dictis, art. præc. ad VII argum., patet.

Ad tertium dicendum quod omnis scientia, sive per receptionem a rebus, sive per impressionem in res, est per modum scientis ; quia utraque est secundum hoc quod similitudo rei cognitæ est in cognoscente ; quod autem est in aliquo est in eo per modum ejus in quo est.

Ad quartum dicendum quod illud ad quod refertur divina scientia, secundum quod substat divinæ scientiæ, est invariabile, unde et scientia invariabilis est quantum ad veritatem, quæ variari potest per mutationem relationis prædictæ.

Ad quintum dicendum quod cum dicitur : Deus potest scire quod nescit ; loquendo etiam de scientia visionis, potest dupliciter intelligi. Uno modo in sensu composito ; scilicet ex suppositione quod Deus non scivit quod dicitur posse scire : et sic falsum est ; non enim potest utrumque horum esse simul, ut scilicet Deus nesciverit aliquid, et postea sciat illud. Alio modo in sensu diviso ; et sic non includitur aliqua suppositio vel conditio sub potestate ; unde in hoc sensu est verum, ut ex dictis, in corp. art., patet. Quamvis autem in aliquo sensu concedatur quod Deus potest scire quod prius nescivit ; non tamen concedi potest quod potest scire plura quam sciat ; quia cum per hoc quod dicitur « plura », importetur comparatio ad præexistentia, semper intelligitur in sensu composito. Et eadem ratione nullo modo est concedendum, quod scientia Dei possit augeri vel minui.

Sextum concedimus.

Ad septimum dicendum quod Deus scit enuntiabilia, non componendo et dividendo, ut prius, in corp. art., dictum est ; et ideo, sicut cognoscit diversas res eodem modo, et quando non sunt, et quando sunt : ita cognoscit diversa enuntiabilia quando sunt vera, et quando sunt falsa ; quia unumquodque cognoscit esse verum illo tempore quo verum est. Scit enim hoc enuntiabile esse verum, scilicet Petrum currere, illo tempore quo verum est ; et similiter hoc enuntiabile, Petrum esse cursurum, et sic de aliis ; et ideo, quamvis non sit modo verum, Petrum currere, sed cucurrisse ; nihilominus tamen Deus utrumque scit ; quia simul intuetur utrumque tempus quo utrumque enuntiabile est verum. Si autem sciret enuntiabile formando enuntiabile in se ipso, tunc non [1] sciret aliquod enuntiabile nisi quando est verum, sicut et in nobis accidit ; et sic ejus scientia variaretur.

Ad octavum dicendum quod modus sciendi est in ipso sciente ; non autem ipsa res scita secundum suam naturam est in ipso sciente ; et ideo modi sciendi varietas facit scientiam variabilem, non autem variatio rerum scitarum.

Ad nonum patet responsio.

Ad decimum dicendum quod actus potentiæ terminatur extra agentem, ad rem in propria natura, in qua res habet esse variabile ; et ideo conceditur ex parte rei productæ, quod res producitur in esse mutabiliter. Sed scientia est de rebus secundum quod res aliquo modo sunt in cognoscente ; unde cum cognoscens sit invariabilis, invariabiliter res ab eo cognoscuntur.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis Deus per essentiam suam alia cognoscat, non tamen est ibi aliquis transitus ; quia eodem intuitu essentiam suam et alia videt.

Et sic patet responsio ad omnia [2].

[1] Al. : « nesciret. »

[2] B addit : « objecta. «

ARTICULUS XIV.

Utrum scientia Dei sit causa rerum. — I part., quæst. XIV, art. VIII.

Quartodecimo quæritur utrum scientia Dei sit causa rerum ; et videtur quod non. Origenes enim *Super epistolam ad Romanos*, lib. VII, *Pat. græc. lat.* t. XIV col. 1120, ad illa verba : *Quos vocavit, hos justificavit*, ait : « Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum ; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat. » Ergo magis videtur quod res sint causa scientiæ Dei quam e converso.

2. Præterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei fuit ab æterno. Si ergo ipsa est causa rerum, videtur quod res ab æterno fuerunt ; quod est hæreticum.

3. Præterea, ad causam necessariam sequitur effectus necessarius ; unde etiam demonstrationes quæ sunt per causam necessariam, habent conclusiones necessarias. Sed scientia Dei est necessaria, cum sit æterna. Ergo et res, cum sint scitæ a Deo, omnes essent necessariæ ;

4. Præterea, si scientiam Dei est causa rerum, tunc hoc modo se habet scientia Dei ad res sicut res se habent ad scientiam nostram. Sed res ponit modum in scientia nostra ; quia de rebus necessariis habemus scientiam necessariam. Si ergo scientia esset causa rerum, modum necessitatis imponeret omnibus rebus scitis ; quod falsum est.

5. Præterea, causa prima vehementius influit in causatum quam secunda . Sed scientia Dei, si est causa rerum, erit causa prima. Cum ergo ex causis secundis necessariis sequatur necessitas in effectibus ; multo magis a scientia Dei sequeretur necessitas in rebus ; et sic idem quod prius.

6. Præterea, essentialiorem comparationem habet scientia ad res ad quas comparatur ut causa, quam ad res ad quas comparatur ut effectus ; quia causa imprimit in effectum, licet non e converso. Sed scientia nostra, quæ comparatur ad res ut effectus earum, requirit necessitatem in rebus scitis ad hoc quod sit necessaria. Ergo si scientia Dei esset causa rerum, multo amplius necessitatem requireret in scitis : et ita contingentia non cognosceret ; quod est contra prædicta.

Contra, Augustinus XV *De Trinit.*, cap. XIII in medio, dicit : « Universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus ; sed ideo sunt quia novit. » Ergo scientia Dei est rerum causa.

Præterea, scientia Dei est quædam ars rerum creandarum ; ut dicit Augustinus in VI *De Trin.*, cap. x, quod Verbum est ars plena omnium rationum viventium. Sed ars est causa artificiatorum. Ergo scientia Dei est causa rerum creatarum.

Præterea, ad hoc videtur facere opinio Anaxagoræ, quam commendat Philosophus, lib. VIII *Physic.*, com. XXXVII ; et III *De anima*, com. IV, qui ponebat primum principium rerum esse intellectum, qui omnia movet et distinguit. Ergo etc.

Respondeo dicendum quod effectus non potest esse simplicior quam causa ; unde oportet quod in quibus invenitur una natura, sit reducere in unum primum illius naturæ ; sicut omnia calida reducuntur ad unum primum illius naturæ, scilicet ad ignem, qui est causa caloris in aliis. ut dicitur in II *Metaph.*, com. IV. Et ideo, cum omnis similitudo attendatur secundum aliquam convenientiam alicujus formæ, oportet quod quæcumque sunt similia, ita se habeant, quod vel unum sit causa alterius, vel ambo ex una causa causentur. In omni autem scientia est assimilatio scientis ad scitum : unde oportet quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiæ, vel utrumque ab una causa causetur. Non potest autem dici quod res scitæ a Deo sint causa scientiæ in eo ; cum res sint temporales, et scientia Dei sit æterna ; temporale autem non potest esse causa æterni. Similiter non potest dici quod utrumque ab una causa causetur ; quia in Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit quidquid habet. Unde relinquitur quod scientia ejus sit causa rerum. Sed e converso scientia nostra causata est a rebus, inquantum, scilicet, eam a rebus accipimus. Sed scientia Angelorum non est causata a rebus, neque causa rerum ; sed utrumque est ab una causa ; sicut enim Deus formas universales influit rebus, ut subsistant ; ita similitudines earum influit mentibus Angelorum ad cognoscendum res.

Sciendum tamen quod scientia inquantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma inquantum est forma ; actio enim est ut in exeundo ali-

quid ab agente; sed forma inquantum hujusmodi, habet esse in perficiendo illud in quo est, et quiescendo in ipso; et ideo forma non est principium agendi nisi mediante virtute; et in quibusdam quidem ipsa forma est virtus, sed non secundum rationem formæ; in quibusdam autem virtus est aliud a forma substantiali rei; sicut videmus in omnibus corporalibus, a quibus non progrediuntur actiones nisi mediantibus aliquibus suis qualitatibus. Similiter etiam scientia significatur per hoc quod est aliquid in sciente, non ex hoc quod aliquid sit a sciente; et ideo a scientia nunquam procedit effectus nisi mediante voluntate, quæ de sui ratione importat influxum quemdam in volita; sicut a substantia nunquam exit actio nisi mediante virtute, quamvis in quibusdam sit idem voluntas et scientia, ut in Deo; in quibusdam autem non, ut in aliis. Similiter etiam a Deo, cum sit causa omnium prima, procedunt effectus mediantibus causis secundis; unde inter scientiam Dei, quæ est causa rei, et ipsam rem causatam invenitur duplex medium : unum ex parte Dei, scilicet divina voluntas; aliud ex parte ipsarum rerum quantum ad quosdam effectus, scilicet causæ secundæ, quibus mediantibus proveniunt res a scientia Dei. Omnis autem effectus non solum sequitur conditionem causæ primæ, sed etiam mediæ; et ideo res scitæ a Deo procedunt ab ejus scientia per modum voluntatis, et per modum causarum secundarum; nec oportet quod in omnibus modum scientiæ sequantur.

Ad primum ergo dicendum quod intentio Origenis est dicere quod scientia Dei non est causa quæ inducit necessitatem in scito, ut ex hoc cogatur aliquid evenire, quia Deus illud scit. Quod autem dicit, « Quia futurum est, ideo scitur a Deo, » non importatur causa essendi, sed causa inferendi tantum.

Ad secundum dicendum quod quia res procedunt a scientia, mediante voluntate, non oportet quod in esse prodeant quandocumque est scientia, sed quandocumque voluntas determinat.

Ad tertium dicendum quod effectus sequitur necessitatem causæ proximæ, quæ etiam potest esse medium ad demonstrandum effectum : non autem oportet quod sequatur necessitatem causæ primæ; quia potest impediri effectus ex causa secunda si sit contingens; sicut patet in effectibus qui producuntur in generabilibus et corruptibilibus per motum corporum cœlestium, mediantibus virtutibus inferioribus : sunt enim effectus contingentes propter defectibilitatem virtutum naturalium, quamvis motus cœli sit semper eodem modo se habens.

Ad quartum dicendum quod res proxima causa est scientiæ nostræ, et ideo modum suum ponit in ea; sed Deus est causa prima; unde non est simile. Vel aliter dicendum quod non propterea scientia nostra est necessaria de rebus necessariis, quia res scitæ causant scientiam; sed magis propter adæquationem virtutis intellectivæ ad res scitas, quæ requiritur in scientia.

Ad quintum dicendum quod quamvis causa prima vehementius influat quam secunda, tamen effectus non completur nisi adveniente operatione secundæ; et ideo, si sit possibilitas ad deficiendum in causa secunda, est etiam eadem possibilitas deficiendi in effectu, quamvis causa prima deficere non possit : sed multo amplius si causa prima posset deficere, et effectus deficere possit. Quia ergo ad esse effectus requiritur utraque causa, utriusque defectus inducit defectum in effectu; et ideo quæcumque causarum ponatur contingens, sequitur effectum esse contingentem : non autem si altera tantum ponatur necessaria, effectus erit necessarius, propter hoc quod ad esse effectus utraque causa requiritur. Sed quia causa secunda non potest esse necessaria ubi prima sit contingens, inde est quod ad necessitatem causæ sequitur necessitas in effectu quantum ad necessitatem causæ secundæ.

Ad sextum dicendum sicut dictum est ad quartum.

ARTICULUS XV.

Utrum Deus malorum scientiam habeat.
I part., quæst. XIV art. X.

Quintodecimo et ultimo quæritur utrum Deus sciat mala : et videtur quod non. Omnis enim scientia vel est causa sciti, vel causata ab eo, vel saltem ab una causa procedens. Sed [1] scientia Dei non est causa malorum, nec mala sunt causa

[1] Al. : « si. »

ejus, nec aliquid aliud est causa utriusque; ergo scientia Dei non est de malis.

2. Præterea, sicut dicitur in II *Metaphys.*, com. IV, unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad verum. Sed malum non est [1] aliquod ens, ut Dionysius et Augustinus dicunt; ergo malum non est verum. Sed nihil scitur nisi verum. Ergo malum non potest sciri a Deo.

3. Præterea, Commentator dicit in II *De anima*, com. XXIII, quod intellectus qui est semper in actu, non cognoscit privationem omnino. Sed intellectus Dei maxime semper est in actu. Non ergo privationem cognoscit. Sed malum est privatio boni, ut Augustinus dicit, *Enchirid.*, cap. XI. Ergo Deus non cognoscit malum.

4. Præterea, quidquid cognoscitur cognoscitur vel per simile, vel per contrarium. Sed essentiæ Dei, per quam Deus omnia cognoscit, malum non est simile: neque est ei contrarium, quia ei nocere non potest: malum autem dicitur quia nocet. Ergo Deus non cognoscit mala.

5. Præterea, illud quod non est addiscibile, non est scibile. Sed, sicut dicit Augustinus in libro *De libero arbitrio*, in princip., malum non est addiscibile: per disciplinam enim non nisi bona addiscuntur. Ergo malum non est scibile; ergo non est cognitum a Deo.

6. Præterea, qui scit grammaticam, grammaticus est. Ergo qui scit malum, malus est. Sed Deus non est malus; ergo nec scit mala.

Sed contra, nullus potest ulcisci quæ ignorat. Deus est ultor malorum. Ergo cognoscit mala.

Præterea, nullum bonum deest Deo. Sed scientia malorum bona est, quia per eam mala vitantur. Ergo Deus habet scientiam de malis.

Respondeo dicendum quod secundum Philosophum in III *Metaphysic.*, com X, in fin., quicumque non intelligit aliquod unum, nihil intelligit. Per hoc autem est aliquid unum, quod est in se indivisum, et ab aliis distinctum; unde quicumque cognoscit aliquid, oportet quod sciat distinctionem ejus ab aliis. Prima autem distinctionis ratio est in affirmatione et negatione: et ideo oportet quod quicumque scit affirmationem, cognoscat negationem; et quia privatio nihil aliud est quam negatio subjectum habens, ut dicitur in [2] IV *Metaphysic.*, com. V, et alterum contrariorum semper est privatio, ut in eodem, com. LXIII, et præced., dicitur, et in I *Physic.*, inde est quod ex hoc ipso quod cognoscitur aliquid, cognoscitur ejus privatio et ejus contrarium. Unde, cum Deus habeat propriam cognitionem de omnibus suis effectibus, unumquodque sicut est in sua natura distinctum cognoscens, oportet quod omnes negationes et privationes oppositas cognoscat, et omnes contrarietates in eis repertas; unde, cum malum sit privatio boni, oportet quod ex hoc ipso quod scit quodlibet bonum et mensuram cujuslibet, cognoscat quodlibet malum.

Ad primum ergo dicendum quod propositio illa veritatem habet de scientia quæ habetur de re per suam similitudinem. Malum autem non cognoscitur a Deo per suam similitudinem, sed per similitudinem sui oppositi; unde non sequitur quod Deus sit causa malorum, quia cognoscit mala; sed sequitur quod sit causa boni, cui opponitur malum.

Ad secundum dicendum quod non ens, ex hoc ipso quod opponitur enti, dicitur quodammodo ens, ut patet in IV *Metaphysic.*, text. II; unde et malum ex hoc ipso quod bono opponitur, habet rationem cognoscibilis et boni.

Ad tertium dicendum quod opinio Commentatoris fuit quod Deus cognoscens essentiam suam non determinate cognosceret singulos effectus, prout sunt in propria natura distincti; sed solummodo cognosceret naturam essendi, quæ in omnibus invenitur. Malum autem non opponitur enti universali, sed enti particulari; unde ex hoc sequeretur quod malum non cognosceret. Sed hæc positio falsa est, ut ex prædictis patet; unde et quod ex ea sequitur, falsum est; scilicet quod privationem et mala non cognoscat. Secundum enim intentionem Commentatoris privatio non cognoscitur ab intellectu nisi per absentiam formæ ab intellectu, quæ non potest esse in intellectu qui semper est in actu. Sed hoc non est necessarium; quia ex hoc ipso quod co-

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt: « aliquod ens, ut Dionysius et Augustinus dicunt. »

[2] B, sed partim ex alia manu: « Quicumque intelligit aliquod unum, intelligit per hoc quod uni convenit. »

gnoscitur res, cognoscitur privatio rei; unde utrumque cognoscitur per præsentiam formæ in intellectu.

Ad quartum dicendum quod oppositio unius ad aliud potest accipi dupliciter: uno modo in generali, sicut dicimus malum opponi boni; et hoc modo malum opponitur Deo: alio modo in speciali, prout dicimus hoc album opponi huic nigro; et sic non est oppositio mali nisi ad aliud bonum quod potest per malum privari, et cui potest esse nocivum: et sic malum non opponitur Deo; unde Augustinus dicit in libro XII *De civit. Dei*, cap. III, quod vitium opponitur Deo tamquam malum bono; sed naturæ, quam vitiat, non solum opponitur ut malum bono, sed ut nocivum.

Ad quintum dicendum quod malum inquantum est scitum, est bonum; quia scire malum, bonum est; et sic verum est quod omne addiscibile est bonum; non autem quod sit secundum se bonum, sed secundum quod est scitum.

Ad sextum dicendum quod grammatica scitur in habendo grammaticam, non autem malum; et ideo non est simile.

QUÆSTIO III [1].

DE IDEIS.

—

ARICULUS PRIMUS.

Utrum sint ideæ. — I part., quæst. XV, art. I.

Quæstio est de ideis. Et primo quæritur utrum sit ponere ideas; et videtur quod non. Quia scientia Dei est perfectissima. Sed perfectior est cognitio quæ habetur de re per essentiam ejus, quam quæ habetur per ejus similitudinem. Ergo Deus non cognoscit res per suas similitudines, sed magis per essentias earum; et ita similitudines rerum, quæ dicuntur ideæ, non sunt in Deo.

2. Sed dicebatur quod Deus scit res perfectius cognoscens eas per essentiam suam, quæ est similitudo rerum, quam si cognosceret eas per earum essentias. — Sed contra, scientia est assimilatio ad scitum. Ergo quanto medium cognoscendi est magis simile et unitum rei cognitæ, tanto perfectius res per id cognoscitur. Sed essentia rerum creatarum magis est unita eis quam essentia divina. Ergo perfectius cognosceret res si sciret res per essentias earum, quam ex hoc quod scit per essentiam suam.

3. Sed dicendum quod perfectio scientiæ non consistit in unione medii cognoscendi ad rem cognitam, sed magis ad cognoscentem. — Sed contra, species rei quæ est in intellectu, secundum quod habet esse in eo, est particulata; secundum autem quod comparatur ad scitum, habet rationem universalis, quia est similitudo secundum naturam communem, et non secundum conditiones particulares; et tamen cognitio quæ est per illam speciem, non est singularis, sed universalis. Ergo cognitio magis sequitur relationem speciei ad rem scitam quam ad scientem.

4. Præterea, propter hoc improbatur a Philosopho, lib. I *Metaphysic.*, comm. VI et XXV, opinio Platonis quam habuit de ideis, quia posuit formas rerum naturales existere sine materia. Sed multo magis sunt sine materia si sunt in intellectu divino, quam si essent extra ipsum; quia intellectus divinus est in summo immaterialitatis. Ergo multo magis inconveniens est ponere ideas in intellectu divino.

5. Præterea, Philosophus improbat opinionem Platonis de ideis per hoc quod ideæ positæ a Platone non possunt nec generare nec generari, et ita sunt inutiles. Sed ideæ, si ponantur in mente divina, non generantur, quia omne generatum est compositum; similiter nec generant, quia, cum generata sint composita, et generantia sint similia generatis, etiam oportet generantia esse composita. Ergo inconveniens est ponere ideas in mente Dei [2].

6. Item, Dionysius dicit in cap. VII *De divinis nominibus*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 870, quod Deus noscit existentia ex non existentibus, et non cognoscit res secundum ideam. Sed ideæ

[1] (In octo articulos divisa.)

Codd. non habent: « Primo enim quæritur, utrum sint ideæ; 2° utrum sint plures ideæ; 3° utrum ad speculativam vel practicam cognitionem spectent; 4° utrum ideæ in Deo sint; 5° utrum materia prima habeat ideam in Deo; 6° utrum omnium non entium in Deo idea sit; 7° utrum accidentium sint ideæ in Deo; 8° utrum singularium ideæ sint in Deo.

[2] Sic A, B, C, D. — Edit.: « Divina. »

non ponuntur ad aliud in Deo, nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideæ non sunt in mente divina.

7. Præterea, omne exemplatum est proportionatum suo exemplari. Sed nulla est proportio creaturæ ad Deum, sicut nec finiti ad infinitum. Ergo in Deo non potest esse exemplar creaturarum; ergo, cum ideæ sint formæ exemplares, videtur quod ideæ rerum non sint in Deo.

8. Præterea, idea est respectu cognoscendi et operandi. Sed illud quod non potest deficere in cognoscendo vel operando, ad neutrum regula indiget. Deus est hujusmodi. Ergo etc.

9. Præterea, sicut unum in quantitate facit æqualitatem, ita unum in qualitate facit similitudinem, ut dicitur in V *Metaphysic.*, comment. xx. Sed propter diversitatem quæ est inter Deum et creaturam, creatura nullo modo Deo potest esse æqualis, vel e converso; nec in Deo est aliqua similitudo ad creaturam. Cum ergo idea nominet similitudinem rei, videtur quod rerum ideæ non sint in Deo.

10. Præterea, si ideæ sunt in Deo, hoc non erit nisi ad producendum creaturas. Sed Anselmus dicit in *Monolog.*, cap. xxxi, al. xxx, non procul a fin., *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 185: « Satis manifestum est, in Verbo, per quod facta sunt omnia, similitudines [1] rerum non esse, sed simplicem essentiam. » Ergo etc.

11. Præterea, Deus eodem modo cognoscit se et alia; alias sua scientia multiplex et divisibilis esset. Sed Deus se ipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

Sed contra, Augustinus dicit in lib *De Civitate Dei*: « Qui negat ideas esse, infidelis est, quia negat Filium esse. » Ergo etc.

Præterea, omne agens per intellectum habet rationem sui operis apud se, nisi ignoret quid agat. Sed Deus est agens per intellectum, et non ignorans quid agit. Ergo apud ipsum sunt rationes rerum quæ ideæ dicuntur.

Præterea, sicut dicitur in II *Physic.*, tres causæ incidunt in unam; scilicet efficiens, finalis, formalis. Sed Deus est causa efficiens et finalis rerum. Ergo et est causa formalis exemplaris; non enim potest esse forma quæ sit pars rei. Ergo etc.

Præterea, effectus particularis non producitur a causa universali, nisi causa universalis sit propria vel appropriata. Sed omnes particulares effectus sunt a Deo, qui est causa universalis omnium. Ergo oportet quod sint ab eo secundum quod est causa propria uniuscujusque, vel appropriata. Sed hoc non potest esse nisi per rationes rerum proprias in ipso existentes. Ergo oportet in eo rationes rerum, idest ideas, existere.

Præterea, Augustinus dicit in lib. *De ordine*: « Piget me dixisse duos esse mundos: sensibilem, et intelligibilem, non quin hoc verum sit; sed quia hoc dixi tanquam ex me, cum tamen a philosophis dictum sit; et quia modus iste loquendi non est consuetus in sacra Scriptura. » Sed mundus intelligibilis nihil aliud est quam idea mundi. Ergo verum est ponere ideas.

Præterea, Boetius dicit dicit in III *De consolatione*, metro IX [2], loquens ad Deum: « Tu sancta superno Ducis ab exemplo, Pulchrum pulcherrimus ipse mundum mente gerens. » Ergo et mundi, et omnium quæ in mundo sunt, exemplum est in Deo; et sic idem quod prius.

Præterea, Joann. I, 3, dicitur: *Quod factum est, in ipso vita erat;* hoc est, quia, ut Augutinus dicit, tract. I *In Joan.*, a med., omnes creaturæ sunt in mente divina, sicut arca in mente artificis. Sed arca in mente artificis est per suam similitudinem et ideam. Ergo omnium rerum ideæ sunt in Deo.

Præterea, speculum non ducit in cognitionem aliquorum, nisi eorum similitudines in eo resplendeant. Sed Verbum increatum est speculum ducens in cognitionem omnium creaturarum, quia eo Pater se et omnia alia dicit. Ergo in eo sunt similitudines rerum omnium.

Præterea, Augustinus dicit in VI *De Trinitate*, cap x, quod Filius est ars Patris plena omnium rationum viventium. Sed rationes illæ nihil aliud sunt quam ideæ. Ergo etc.

Præterea, secundum Augustinum, duplex est modus cognoscendi res; scilicet per essentiam, et per similitudinem. Sed Deus non cognoscit res per earum essentiam, quia sic cognoscuntur solum illa quæ sunt in cognoscente per sui essentiam. Ergo, cum scientiam de rebus habeat, ut ex prædictis, præced. quæst. pa-

[1] « Non esse eorum similitudinem, sed veram simplicem que essentiam. »

[2] *Patrol. lat.* t. LXIII, coll. 758, 759

tet, relinquitur quod sciat res per earum similitudines ; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. XLVI, ideas latine possumus dicere species, vel formas, ut verbum [1] ex verbo transferre videamur. Forma autem alicujus rei potest dici tripliciter. Uno modo a qua formatur res, sicut a forma agentis procedit effectus formatio. Sed quia non est de necessitate actionis ut effectus pertingant ad completam rationem formæ agentis, cum frequenter deficiant, maxime in causis æquivocis ; ideo forma a qua formatur aliquid non dicitur esse idea vel forma. Alio modo dicitur forma alicujus secundum quam aliquid formatur ; sicut anima est forma hominis, et figura statuæ est forma cupri ; et quamvis forma, quæ est pars compositi, vere dicatur esse illius forma, non tamen consuevit dici ejus idea ; quia videtur hoc nomen « idea » significare formam separatam ab eo cujus est forma. Tertio modo dicitur forma alicujus illud ad quod aliquid formatur ; et hæc est forma exemplaris, ad cujus similitudinem aliquid constituitur ; et in hac significatione consuetum est nomen ideæ accipi, ut idem sit idea quod forma quam aliquid imitatur.

Sed notandum quod aliquid potest imitari formam aliquam dupliciter. Uno modo ex intentione agentis ; sicut pictura ad hoc fit a pictore ut imitetur aliquem cujus figura depingitur : aliquando autem est prædicta imitatio per accidens præter intentionem, et a casu ; sicut frequenter pictores faciunt imaginem alicujus, de quo non intendunt. Quod autem imitatur aliquam formam a casu, non dicitur ad illam formari, quia ly « ad » videtur importare ordinem ad finem ; unde, cum exemplaris, vel idea, sit ad quam formatur aliquid ; oportet quod formam exemplarem vel ideam aliquid imitetur per se, non per accidens. Videmus etiam quod aliquid propter finem dupliciter operatur. Uno modo ita quod ipsum agens determinat sibi finem, sicut est in omnibus agentibus per intellectum : aliquando autem agenti determinatur finis ab alio principali agente ; sicut patet in motu sagittæ, quæ movetur ad finem determinatum, sed hic finis determinatur ei a projiciente ; et similiter operatio naturæ, quæ est ad determinatum finem, præsupponit intellectum, præstituentem finem naturæ et ordinantem ad finem illum naturam, ratione cujus omne opus naturæ dicitur esse opus intelligentiæ. Si ergo aliquid fiat ad imitationem alterius per agens quod non determinat sibi finem, non ex hoc forma imitata habebit rationem exemplaris vel ideæ ; non enim dicimus quod forma hominis generantis sit idea vel exemplar hominis generati ; sed solum hoc dicimus quando agens propter finem determinat sibi finem ; sive illa forma sit in agente, sive extra agentem ; dicimus enim formam artis in artifice esse exemplar artificiati ; et similiter etiam formam quæ est extra artificem, ad cujus imitationem artifex aliquid facit. Hæc ergo videtur esse ratio ideæ, quod sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem.

Secundum hoc ergo patet quod illi qui ponebant omnia casu accidere, non poterant ideam ponere. Sed hæc opinio a philosophis reprobatur ; quia quæ sunt a casu, non se habent eodem modo nisi ut in paucioribus : naturæ autem cursum videmus semper eodem modo progredi, aut ut in pluribus. Similiter etiam secundum eos qui posuerunt quod a Deo procedunt omnia per necessitatem naturæ, non per arbitrium voluntatis, non possunt poni [2] ideæ : quia ea quæ ex necessitate naturæ agunt, non prædeterminant sibi finem. Sed hoc esse non potest ; quia omne quod agit propter finem, si non determinat sibi finem, determinatur ei finis ab aliquo superiori ; et sic aliqua causa erit eo superior : quod non potest esse ; quia omnes loquentes de Deo intelligunt eum esse causam primam entium. Et ideo Plato refugiens Epicureorum opinionem, qui ponebant omnia a casu accidere, et Empedoclis et aliorum qui ponebant omnia accidere ex necessitate naturæ, posuit ideas esse. Et hanc etiam rationem ponendi ideas, scilicet prædefinitionem operum agendorum, innuit Dionysius in cap. V *De divinis nominibus*, § VIII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 823, dicens : « Exemplaria dicimus in Deo existentium rationes substantificatas, et singulariter præexistentes : quas theologia prædefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium prædeterminativas et

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « Verbum ex. »

[2] Codd. : « Ponere ideas. »

effectivas : secundum quas supersubstantialis essentia omnia prædefinivit et produxit. » Sed quia forma exemplaris vel idea habet quodammodo rationem finis, et ab ea accipit artifex formam qua agit si sit extra ipsum ; non est autem conveniens ponere Deum agere propter finem alium a se, et accipere aliunde, unde sit sufficiens ad agendum ; ideo non possumus ponere ideas esse extra Deum, sed in mente divina tantum.

Ad primum ergo dicendum quod perfectio cognitionis potest attendi vel ex parte cognoscentis, vel ex parte cogniti. Quod ergo dicitur quod perfectior est cognitio quæ est per essentiam quam quæ per similitudinem, intelligendum est ex parte cogniti. Illud enim quod per se ipsum est cognoscibile, est per se magis notum quam illud quod non est cognoscibile ex se ipso, sed solum secundum quod est in cognoscente per sui similitudinem. Et hoc modo non est inconveniens ponere quod res creatæ sint minus cognoscibiles quam essentia divina, quæ per se ipsam est cognoscibilis.

Ad secundum dicendum quod ad speciem, quæ est medium cognoscendi, requiruntur duo : scilicet repræsentatio rei cognitæ quæ competit ei secundum propinquitatem ad cognoscibile ; et esse spirituale vel immateriale, quod ei competit secundum quod habet esse in cognoscente ; unde per speciem quæ est in intellectu, melius cognoscitur aliquid quam per speciem quæ est in subjecto, quia est immaterialior ; et similiter melius cognoscitur aliquid per speciem rei quæ est in mente divina, quam per ipsam ejus essentiam cognosci possit ; etiam dato quod essentia rei posset esse medium cognoscendi, non obstante materialitate ipsius.

Ad tertium dicendum quod in cognitione est duo considerare : scilicet ipsam naturam cognitionis ; et hæc sequitur speciem secundum comparationem quam habet ad intellectum in quo est ; et determinationem cognitionis ad cognitum, et hæc sequitur relationem speciei ad rem ipsam : unde quanto est similior species rei cognitæ per modum repræsentationis, tanto est cognitio determinatior ; et quanto magis accedit ad immaterialitatem, quæ est natura cognoscentis inquantum hujusmodi, tanto efficacius cognoscere facit.

Ad quartum dicendum quod hoc est contra rationem formarum naturalium quod ex se ipsis immateriales sint ; non autem est inconveniens quod ex alio immaterialitatem acquirant, in quo sunt : unde in intellectu nostro formæ rerum naturalium immateriales sunt. Unde inconveniens est ponere ideas rerum naturalium esse per se subsistentes ; non est autem inconveniens ponere eas in mente divina.

Ad quintum dicendum quod ideæ existentes in mente divina non sunt generatæ, nec sunt generantes, si fiat vis in verbo, sed sunt creativæ et productivæ rerum ; unde dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. XLVI ante med. : « Cum ipsæ neque oriantur neque intereant ; secundum eas tamen informari dicitur omne quod oriri et interire potest. » Nec oportet agens primum in compositione esse simile generato ; oportet autem hoc de agente proximo ; et sic ponebat Plato ideas esse generationis principium proximum ; et ideo contra ipsum procedit ratio prædicta.

Ad sextum dicendum quod intentio Dionysii est dicere quod ipse non cognoscit per ideam acceptam a rebus, vel hoc modo quod diversimode res per ideam cognoscat ; unde alia translatio loco hujus dicit : « Neque per visionem singulis se immittit. » Unde per hoc non concluditur omnino ideas non esse.

Ad septimum dicendum quod quamvis non possit esse aliqua proportio creaturæ ad Deum, tamen potest esse proportionalitas ; quod in præcedenti quæstione, art. II, expositum est.

Ad octavum dicendum quod sicut Deus, quia non potest non esse, non indiget essentia quæ sit aliud quam suum esse ; ita. quia non potest deficere in cognoscendo vel operando, non indiget alia regula a se ipso : sed propter hoc non potest deficere, quia ipse est sui ipsius regula ; sicut propter hoc non potest non esse quia sua essentia est suum esse.

Ad nonum dicendum quod in Deo non est quantitas dimensiva, ut secundum eam æqualitas attendi possit ; sed est ibi quantitas per modum intensivæ qualitatis ; sicut albedo dicitur magna, quia perfecte attingit ad naturam suam. Intensio autem alicujus formæ respicit modum habendi formam illam. Quamvis autem aliquid Dei derivetur ad creaturam, nullo tamen modo potest concedi quod creatura habeat aliquid per modum illum quo habet illud Deus : et quamvis aliquo modo concedamus esse similitudinem inter crea-

turam et Deum, nullo tamen modo concedimus ibi esse æqualitatem.

Ad decimum dicendum quod intentio Anselmi est dicere, ut patet inspicienti verba ejus, quod in Verbo non sit similitudo sumpta a rebus ipsis, sed omnes rerum formæ sunt sumptæ a Verbo ; et ideo dicit quod Verbum non est similitudo rerum, sed res sunt imitationes Verbi. Unde per hoc non removetur idea ; cum idea sit forma quam aliquid imitatur.

Ad undecimum dicendum quod Deus eodem modo cognoscit se et alia, si accipiatur modus cognitionis ex parte cognoscentis ; non autem si accipiatur ex parte rei cognitæ ; quia natura quæ a Deo cognoscitur, non est idem secundum rem cum eo : unde multiplicitas in ejus essentia sequitur.

ARTICULUS II.

Utrum necessarium sit ponere plures ideas.

Secundo quæritur utrum sit [1] ponere plures ideas ; et videtur quod non. Quia ea quæ essentialiter dicuntur in Deo, non minus sunt vera in eo quam illa quæ dicuntur in ipso personaliter. Sed pluralitas personalium proprietatum inducit pluralitatem personarum, secundum quas Deus dicitur trinus. Cum ergo ideæ sint essentiales, quia sunt communes tribus personis ; si sint plures in Deo secundum pluralitatem rerum, sequitur quod non solum sint tres personæ in ipso, sed infinitæ.

2. Sed dicendum quod ideæ non sunt essentiales, sed sunt ipsa essentia. — Sed contra, bonitas et sapientia et potentia Dei sunt ejus essentia, et dicuntur tamen essentialia attributa. Ergo et ideæ, quamvis sint ipsa essentia, possunt dici essentiales.

3. Præterea, quidquid Deo attribuitur, debet ei nobilissimo modo attribui. Sed Deus est principium rerum ; ergo debet poni in eo omne illud quod ad nobilitatem principii pertinet, in summo. Sed unitas est hujusmodi ; quia omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata, ut dicitur in libro *De causis*, propos. XVII. Ergo in Deo est summa unitas ; ergo non solum est unum re, sed ratione ; quia magis est unum quod est unum utroque modo, quam quod altero illorum tantum ; et sic non sunt in eo plures rationes, sive ideæ.

4. Præterea, Philosophus dicit in V *Metaphys.*, com. VIII : « Quod omnino est unum non potest separari neque intellectu, neque tempore, neque loco, neque ratione ; et maxime in substantia. » Si ergo Deus est maxime unum, quia est maxime ens ; non potest separari ratione ; et ita idem quod prius.

5. Præterea, si plures sint ideæ, sequitur eas esse inæquales ; quia una idea continebit esse tantum, alia autem esse et vivere, alia vero insuper intelligere ; secundum quod res cujus est idea, in pluribus assimilatur Deo. Cum ergo inconveniens sit in Deo aliquam inæqualitatem ponere, videtur quod non possunt esse in eo plures ideæ.

6. Præterea, in causis materialibus est status ad unam primam materiam, et in efficientibus et finalibus. Ergo et in formalibus est status ad unam formam primam. Sed est status ad ideas ; quia ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. XLVI a med., ideæ sunt principales formæ, vel rationes rerum. Ergo in Deo non est nisi una tantum idea.

7. Sed dicendum quod quamvis sit una prima, tamen ideæ dicuntur plures secundum diversos respectus ipsius. — Sed contra, non potest dici quod ideæ multiplicentur secundum respectum ad Deum in quo sunt ; quia est unus ; neque secundum respectum ad ideata, secundum quod sunt in prima causa, quia in ea sunt unum, ut Dionysius dicit cap. V *De divin. nomin.* § VIII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 823 : nec per respectum ad ideata, secundum quod in propria natura existunt ; quia sic res ideatæ sunt temporales, ideæ vero sunt æternæ. Ergo nullo modo per respectum formæ primæ possunt ideæ dici plures.

8. Præterea, nulla relatio quæ est inter Deum et creaturam est in Deo, sed in creatura tantum. Sed idea vel exemplar importat relationem Dei ad creaturam. Ergo ista relatio non est in Deo, sed in creatura. Cum ergo idea sit in Deo ; per hujusmodi respectus ideæ multiplicari non possunt.

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « utrum sit necessarium ponere plures ideas. »

9. Præterea, intellectus qui pluribus intelligit, est compositus, et transiens de uno in aliud. Sed hæc a divino intellectu sunt procul. Cum ergo ideæ sint rationes rerum, quibus Deus intelligit; videtur quod non sunt plures ideæ in Deo.

Sed contra, idem secundum idem non est natum facere nisi idem. Sed Deus facit multa diversa. Ergo non secundum eamdem rationem, sed secundum plures, causat res. Sed rationes quibus res producuntur a Deo, sunt ideæ. Ergo etc.

Item, Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. XLVI, a med. : « Restat ut omnia ratione sint condita; nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim est absurdum existimari. » Singula igitur propriis sunt creata rationibus; ergo sunt plures ideæ.

Præterea, Augustinus dicit in *Epistola ad Nebridium*, epist. IX, olim CXV, quod sicut inconveniens est dicere quod eadem sit ratio anguli et quadrati; ita inconveniens est dicere quod eadem sit ratio in Deo hominis et hujus hominis. Ergo plures rationes ideales sunt in Deo.

Præterea, Hebr. XI, 3 : *Fide credimus aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* Invisibilia autem pluraliter appellat species ideales. Ergo sunt plures.

Præterea, ideæ a Sanctis significantur nomine artis et mundi, ut patet ex auctoritatibus inductis. Sed ars pluralitatem quamdam importat; est enim collectio præceptorum ad unum finem tendentium; et similiter est mundus, cum importet collectionem omnium creaturarum. Ergo oportet ponere plures ideas.

Respondeo dicendum quod quidam ponentes Deum per intellectum agere, et non ex necessitate naturæ, posuerunt eum habere intentionem unam tantum, scilicet creaturæ in universali; sed creaturarum distinctio facta est per alias causas : dicunt enim, quod primo Deus condidit unam intelligentiam, quæ produxit tria, scilicet animam, orbem, et aliam intelligentiam; et sic progrediendo, processit pluralitas rerum ab uno primo principio; et secundum hanc opinionem esset quidem in Deo idea, sed una tantum totius creaturæ, toti [1] communis; sed propriæ ideæ singulorum essent in causis secundis; sicut et Dionysius narrat in V cap. *De divinis nominibus*, § IX, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 823, quod quidam Clemens philosophus posuit principaliora et [2] exemplaria inferiorum esse. Sed hoc stare non potest : quia si intentio alicujus agentis feratur ad aliquid unum tantum, præter intentionem ejus erit, et quasi casuale, quidquid sequatur, quia accidit ei quod est principaliter intentum ab eo; sicut si aliquis intenderet facere aliquod triangulatum, præter intentionem ejus esset quod esset magnum vel parvum. Cuilibet autem communi accidit speciale contentum sub eo; unde si intentio agentis est ad aliquod commune tantum, præter intentionem ejus esset quod qualitercumque determinaretur per aliquod speciale; sicut si natura intenderet generare solum animal, præter intentionem naturæ esset quod generatum esset homo vel equus. Unde si intentio Dei operantis respiciat tantum ad creaturam in communi, tota distinctio creaturæ casualiter accidet. Inconveniens est autem dicere quod sit per accidens per comparationem ad causam primam, et sit per se per comparationem ad causas secundas : quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens; prius autem est comparatio alicujus ad causam primam quam ad causam secundam, ut patet in libro *De causis;* unde impossibile est quod sit per accidens respectu causæ primæ, et per se respectu secundæ; potest autem accidere e converso; sicut videmus quod ea quæ sunt casualiter quoad nos, sunt Deo præcognita, et ordinata ab ipso. Unde necesse est dicere quod tota distinctio rerum sit prædefinita ab eo. Et ideo necesse est ponere in Deo singulorum proprias rationes, et ita plures ideas.

Modus autem pluralitatis sic accipi potest. Forma enim in intellectu potest esse dupliciter. Uno modo ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma, quæ est intelligentis inquantum est intelligens; et hæc est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita quod sit terminus intelligendi; sicut artifex intelligendo excogitat formam domus: et cum

[1] Sic B, C, D. — A : « Toti universitati creaturarum communis. » — Edit. : « Toti enti communis. »

[2] Sic codd. — Edit. : « Principaliora entia exemplaria. »

illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligatur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen forma prædicta est secundum quod intelligitur : quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum sit; sicut in intellectu speculativo videmus quod species qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari jam potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius; per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi secundum quo intelligitur. Si autem intellectus artificis aliquod artificiatum produceret ad similitudinem sui ipsius, tunc quidem ipse intellectus artificis esset idea, non quidem ut est intellectus, sed inquantum intellectum. In his autem quæ ad imitationem alterius producuntur, quandoque id quod alterum imitatur, perfecte imitatur ipsum; et tunc intellectus operantis præconcipiens formam operati, habet ut ideam ipsam formam rei imitatæ, prout est illius rei imitatæ : quandoque vero quod est ad imitationem alterius, non perfecte imitatur illud; et tunc intellectus operativus non accipit formam rei imitatæ absolute ut ideam vel exemplar rei operandæ; sed cum proportione determinata, secundum quam exemplatum a principali exemplari deficeret vel imitaretur.

Dico ergo quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiæ suæ producit; unde essentia sua est idea rerum; non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatæ non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum; sed cum proportione creaturæ fiendæ ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam. Diversæ autem res diversimode ipsam imitantur; et unaquæque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium, esse distinctum ab altera; et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscujusque rei. Unde, cum sint diversæ rerum proportiones, necesse est esse plures ideas; et est quidem una omnium ex parte essentiæ; sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam.

Ad primum ergo dicendum quod proprietates personales ideo inducunt distinctionem personarum in divinis, quia ad invicem opponuntur oppositione relationis; unde proprietates non oppositæ non distinguunt personas, ut communis spiratio, et paternitas. Ideæ autem, et alia essentialia attributa, non habent ad invicem aliquam oppositionem; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum quod non est simile de ideis et essentialibus attributis : attributa enim essentialia non habent aliquid de principali intellectu suo præter essentiam Creatoris; unde etiam non plurificantur; quamvis secundum ea Deus ad creaturas comparetur, prout secundum bonitatem dicimus bonos, secundum sapientiam sapientes; sed idea de suo principali intellectu habet aliquid aliud præter essentiam, in quo etiam completur formaliter ratio ideæ, ratione cujus dicuntur plures ideæ : nihilominus tamen secundum quod ad essentiam pertinent [1], nihil prohibet essentiales dici.

Ad tertium dicendum quod pluralitas rationis quandoque reducitur ad aliquam diversitatem rei; sicut Socrates et Socrates sedens differunt ratione; et hoc reducitur ad diversitatem substantiæ et accidentis; et similiter homo et aliquis homo ratione differunt; et hæc differentia reducitur ad diversitatem formæ et materiæ, quia genus sumitur a materia, differentia vero specifica a forma; unde talis differentia secundum rationem repugnat maximæ [2] unitati vel simplicitati. Quandoque vero differentia secundum rationem non reducitur ad aliquam rei diversitatem, sed ad unitatem rei, quæ est diversimode intelligibilis; et sic ponimus pluralitatem rationum in Deo, unde hoc non repugnat maximæ unitati, vel simplicitati.

Ad quartum dicendum quod Philosophus appellat ibi rationem definitionem; in Deo autem non est accipere plures ra-

[1] Al. : « pertinet. »

[2] Al. hic et infra : « maxima. »

tiones quasi definitiones, quia nulla rationum illarum essentiam divinam comprehendit; et ideo non est ad propositum.

Ad quintum dicendum quod forma quæ est in intellectu habet respectum duplicem : unum ad rem cujus est, alium ad id in quo est. Ex primo autem respectu non dicitur aliqualis, sed alicujus tantum : non enim materialium est forma materialis, nec sensibilium sensibilis. Sed secundum alium respectum aliqualis dicitur, quia sequitur modum ejus in quo est; unde ex hoc quod rerum naturalium quædam aliis perfectius divinam essentiam imitantur, non sequitur quod ideæ sint inæquales, sed inæqualium.

Ad sextum dicendum quod una prima forma, ad quam omnia reducuntur, est ipsa essentia divina secundum se considerata; ex cujus consideratione divinus intellectus adinvenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius, in quibus pluralitas idearum consistit.

Ad septimum dicendum quod ideæ plurificantur secundum diversos respectus ad res in propria natura existentes; nec tamen oportet, quod, si res sunt temporales, illi respectus sint temporales; quia actio intellectus, etiam humani, se extendit ad aliquid etiam quando illud non est, sicut cum intelligimus præterita. Actionem autem relatio consequitur, ut in V *Metaphys.*, com. xx, dicitur; unde et respectus ad res temporales in intellectu divino sunt æterni.

Ad octavum dicendum quod relatio quæ est inter Deum et creaturam non est in Deo secundum rem ; est tamen in Deo secundum intellectum suum ; prout, scilicet, intelligit respectum rerum ad essentiam suam; et sic respectus illi sunt in Deo ut intellecti ab ipso.

Ad nonum dicendum quod idea non habet rationem ejus quo primo aliquid intelligitur, sed habet rationem intellecti in intellectu existentis. Uniformitas autem intellectus sequitur unitatem ejus quo primo aliquid intelligitur ; sicut unitas actionis sequitur unitatem formæ agentis, quæ est principium ipsius ; unde, quamvis respectus intellecti a Deo sint multi, in quibus pluralitas idearum consistit; quia tamen illos omnes per suam essentiam intelligit, intellectus ejus non est multiplex, sed unus.

ARTICULUS III.

Utrum ad practicam vel speculativam cognitionem spectent ipsæ ideæ. — I part., quæst. xv, art. III.

Tertio quæritur utrum ideæ pertineant ad speculativam cognitionem, vel practicam tantum ; et videtur quod tantum ad practicam. Quia, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Qq.*, qu. XLVIII, ideæ sunt formæ rerum principales, secundum quas formatur omne quod oritur aut interit. Sed secundum speculativam cognitionem nihil formatur. Ergo speculativa cognitio non habet ideam.

2. Sed dicendum quod non solum habent ideæ respectum ad id quod oritur aut interit, sed etiam ad id quod oriri aut interire potest, ut ibidem Augustinus dicit; et sic idea se habet ad ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, tamen esse possunt ; de quibus Deus speculativam cognitionem habet. — Sed contra, practica scientia dicitur secundum quam aliquis scit modum operis, etiam si nunquam operari intendit ; et sic dicitur practica esse pars medicinæ. Sed Deus scit modum operandi ea quæ potest facere, quamvis facere non proponat. Ergo etiam de eis Deus habet practicam cognitionem; et sic utroque modo idea ad practicam cognitionem pertinet.

3. Præterea, idea nihil est aliud quam exemplaris forma. Sed forma exemplaris non potest dici nisi in practica cognitione, quia exemplar est ad cujus imitationem fit aliquid. Ergo ideæ solum practicam cognitionem respiciunt.

4. Præterea, secundum Philosophum, practicus intellectus est eorum quorum principia sunt in nobis. Sed ideæ in intellectu divino existentes sunt ideatorum principia. Ergo ad practicum intellectum pertinent,

5. Præterea, omnes formæ intellectus vel sunt a rebus, vel ad res; quæ autem ad res, sunt practici intellectus; quæ vero a rebus, speculativi. Sed nullæ formæ intellectus divini sunt a rebus, cum nihil a rebus accipiat. Ergo sunt ad res ; et sic sunt practici intellectus.

6. Præterea, si est alia idea intellectus practici, et alia speculativi in Deo, diversitas ista non potest esse per aliquid absolutum ; quia hujusmodi est unum tantum in Deo; nec per respectum identitatis, ut

cum dicimus idem eidem idem; quia talis respectus nullam pluralitatem inducit; nec per respectum diversitatis; quia causa non plurificatur, quamvis effectus sint plures. Ergo nullo modo potest distingui alia idea speculativæ cognitionis ab idea practicæ cognitionis.

7. Sed dicendum quod in hoc utraque idea distinguitur, quod idea practica est principium essendi, sed speculativa cognoscendi. — Sed contra, eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Ergo ex hoc idea speculativa a practica non distinguitur.

8. Præterea, cognitio speculativa nihil aliud dicitur esse in Deo quam simplex notitia. Sed simplex notitia nihil aliud præter notitiam habere potest. Ergo, cum idea addat respectum ad res, videtur quod non pertineat ad speculativam cognitionem, sed ad practicam tantum.

9. Præterea, finis practicæ est bonum. Sed respectu ideæ non potest determinari nisi ad bonum, quia mala præter intentionem accidunt. Ergo idea solum practicum intellectum respicit.

1. Sed contra, cognitio practica non extendit se nisi ad facienda. Sed Deus per ideas non solum scit facienda, sed præsentia et facta. Ergo ideæ non solum se extendunt ad practicam cognitionem.

2. Præterea, Deus perfectius cognoscit creaturas quam artifex artificiata. Sed artifex creatus, per formas quibus operatur, habet speculativam cognitionem de operatis; ergo multo fortius Deus.

3. Præterea, cognitio speculativa est quæ considerat principia et causas rerum, et passiones earumdem. Sed Deus per ideas cognoscit omnia quæ in rebus cognosci possunt. Ergo ideæ in Deo pertinent non solum ad practicam cognitionem, sed etiam ad speculativam.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in III *De anima*, com. XLIX, intellectus practicus differt a speculativo fine; finis enim speculativi est veritas absolute, sed practici est operatio, ut dicitur in II *Metaphys.*, com. III. Aliqua vero cognitio, practica dicitur ex ordine ad opus: quod contingit dupliciter. Quandoque in actu; quando scilicet ad aliquod opus actu ordinatur, sicut artifex præconcepta forma proponit illam in materiam inducere; et tunc est actu practita cognitio, et cognitionis forma. Quandoque vero est quidem ordinabilis cognitio ad actum, non tamen actu ordinatur: sicut cum artifex excogitat formam artificii, et scit per modum operandi, non tamen operari intendit; et certum est quod est practica habitu vel virtute, non actu. Quando vero nullo modo est ad actum ordinabilis cognitio, tunc est semper speculativa; quod etiam dupliciter contingit. Uno modo, quando cognitio est de rebus illis quæ non sunt natæ produci per scientiam cognoscentis, sicut nos cognoscimus naturalia; quandoque vero res cognita est quidem operabilis per scientiam, tamen non consideratur ut est operabilis; res enim per operationem in esse producitur. Sunt autem quædam quæ possunt separari secundum intellectum, quæ non sunt separabilia secundum esse. Quando autem consideratur res per intellectum operabilis distinguendo ab invicem ea quæ secundum esse distingui non possunt, non est practica cognitio nec actu nec habitu, sed speculativa tantum; sicut si artifex consideret domum investigando passiones ejus, genus et differentias, et hujusmodi, quæ secundum esse indistincte inveniuntur in re ipsa. Sed tunc consideratur res ut est operabilis, quando in ipsa considerantur omnia quæ ad ejus esse requiruntur simul. Et secundum hos quatuor modos cognitio divina se habet ad res. Scientia enim ejus est causativa rerum; quædam ergo cognoscit ordinando ea ad hoc quod sint secundum quodcumque tempus, et horum habet practicam cognitionem in actu; quædam vero cognoscit quæ nullo tempore facere intendit, scit enim ea quæ nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, ut in præcedenti quæstione, art. VIII, dictum est; et de his habet quidem scientian in actu, non autem actu practicam, sed virtute tantum; et quia res quas facit vel facere potest, non solum considerat secundum quod sunt in proprio esse, sed secundum omnes intentiones quas intellectus humanus resolvendo in eis apprehendere potest: ideo habet cognitionem de rebus operabilibus a se etiam eo modo quo non sunt operabiles; et scit etiam quædam quorum sua scientia causa esse non potest sicut mala. Unde verissime in Deo et practicam et speculativam cognitionem ponimus.

Nunc ergo videndum est secundum quem modum prædictorum idea in divina cognitione possit poni. Idea ergo, ut ait Augustinus, lib. LXXXIII *Qq.*, quæst. XLVI, secundum proprietatem

vocabuli forma dicitur; quod si rem attendamus, idea est ratio rei, vel similitudo. Invenimus autem in quibusdam formis duplicem respectum : unum ad id quod secundum eas formatur; sicut scientia respicit scientem; alium ad id quod est extra; sicut scientia respicit scibile ; hic tamen respectus non est omni formæ communis, sicut primus. Hoc igitur nomen « forma » importat solum primum respectum ; et inde est quod forma semper notat habitudinem causæ ; est enim forma causa ejus quod se quodammodo secundum ipsam formatur; sive formatio fiat per modum inhærentiæ, sicut in formis intrinsecis ; sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus ; sed similitudo et ratio respectum etiam secundum habent, ex quo non competit eis habitudo causæ. Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non extendit se nisi ad illam scientiam secundum quam aliquid formari potest; et hæc est cognitio actu practica, vel virtute tantum, quæ etiam quodammodo speculativa est. Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest. Vel magis proprie dicamus quod idea respicit cognitionem practicam actu vel virtute; similitudo autem et ratio tam speculativam quam practicam.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus formationem ideæ refert non tantum ad ea quæ sunt, sed etiam ad ea quæ fieri possunt; de quibus, si nunquam fiat, est cognitio aliquo modo speculativa, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de cognitione illa quæ est practica virtute, non actu; quam nihil prohibet aliquo modo speculativam dici, secundum quod recedit ab operatione secundum actum,

Ad tertium dicendum quod exemplar, quamvis importet respectum ad id quod est extra, tamen ad illud extrinsecum importat habitudinem causæ; et ideo, proprie loquendo, ad cognitionem pertinet quæ est practica habitu vel virtute ; non autem solum ad illam quæ est actu practica : quia aliquid potest dici exemplar ex hoc quod ad ejus imitationem potest aliquid fieri, etiam si nunquam fiat ; et similiter est de ideis.

Ad quartum dicendum quod practicus intellectus est de his quorum principia sunt in nobis non quoquomodo, sed inquantum sunt per nos operabilia. Unde et de eis quorum causæ sunt in nobis, possumus habere speculativam scientiam, ut ex dictis, in solut. ad 2 et in corp. art., patet.

Ad quintum dicendum quod intellectus speculativus et practicus non distinguuntur per hoc quod est habere formas a rebus aut ad res; quia etiam in nobis intellectus practicus quandoque habet formas a rebus sumptas; ut cum aliquis artifex ex artificio aliquo viso concipit formam secundum quam operari intendit. Unde non oportet etiam ut omnes formæ quæ sunt intellectus spreculativi, sint acceptæ a rebus.

Ad sextum dicendum quod idea practica et speculativa in Deo non distinguuntur quasi duæ ideæ; sed quia secundum rationem intelligendi practica addit super speculativam ordinem ad actum ; sicut homo addit supra animal rationale; nec homo tamen et animal sunt duæ res.

Ad septimum dicendum quod pro tanto dicuntur eadem essendi et cognoscendi esse principia, quia quæcunque sunt principia essendi, sunt etiam principia cognoscendi, non autem e converso; cum effectus interdum sint principia cognoscendi causas. Unde nihil prohibet formas intellectus speculativi esse tantum principia cognoscendi; formas autem intellectus practici esse principia essendi et cognoscendi simul,

Ad octavum dicendum quod simplex notitia dicitur non ad excludendum respectum scientiæ ad scitum, qui inseparabiliter omnem scientiam comitatur; sed ad excludendum admixtionem ejus quod est extra genus notitiæ; sicut est existentia rerum, quam addit scientia visionis; vel ordo voluntatis ad res scitas producendas, quem addit scientia approbationis; sicut etiam ignis dicitur corpus simplex, non ad excludendum partes essentiales ejus, sed commixtionem extranei.

Ad nonum dicendum quod verum et bonum in se invicem coincidunt, quia et verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum; unde et bonum potest considerari cognitione speculativa, prout consideratur veritas ejus tantum; sicut cum definimus bonum et naturam ejus ostendimus : potest etiam considerari practice, si consideretur ut bonum; hoc autem est, si consideretur inquantum est

finis motus vel operationis. Et sic patet quod non sequitur ideas vel similitudines vel rationes divini intellectus ad practicam tantum notitiam pertinere, ex hoc quod respectus terminatur ad bonum.

Ad primum quod contra objicitur dicendum quod apud Deum non currunt tempora neque decurrunt; quia ipse sua æternitate, quæ est tota simul, totum tempus includit; et sic eodem modo cognoscit præsentia, præterita et futura; et hoc est quod dicitur Eccli. XXIII, 29 : *Domino Deo nostro nota sunt omnia antequam crearentur ; sic et post perfectum cognoscit omnia.* Et sic non oportet quod idea proprie accepta limitem practicæ cognitionis excedat, ex hoc quod per eam etiam præterita cognoscuntur.

Ad secundum dicendum quod illa cognitio quam artifex creatus habet per formas operativas de suo artificio, si cognoscit ipsum ut est producibile in esse, quamvis operari non intendat, non est usque speculativa cognitio, sed habitualiter practica ; cognitio autem artificis qua cognoscit artificiata non ut sunt producibilia ab ipso, quæ est pure speculativa, non habet ideas respondentes sibi, sed forte rationes vel similitudines.

Ad tertium dicendum quod est commune practicæ et speculativæ scientiæ quod sit per principia et causas ; unde ex hac ratione non potest probari de aliqua scientia quod sit speculativa, neque quod sit practica.

ARTICULUS IV.

Utrum malum in Deo ideam habeat.
I part. qu. XVI, art. III ad 1.

Quarto quæritur utrum malum habeat ideam in Deo ; et videtur quod sic. Deus enim habet scientiam simplicis notitiæ de malis. Sed idea aliquo modo respondet scientiæ simplicis notitiæ, secundum quod large sumitur pro similidutine vel ratione. Ergo malum habet ideam in Deo.

2. Præterea, malum nihil prohibet esse in bono quod non est ei oppositum. Sed similitudo mali non opponitur bono, sicut nec similitudo albi nigro ; quia contrariorum in animo non sunt contrariæ species. Ergo nihil prohibet, in Deo, quamvis sit bonum, ponere ideam vel similitudinem mali.

3. Præterea, ubicumque est aliqua communitas, ibi est aliqua similitudo. Sed ex hoc ipso quod aliquid est privatio entis, suscipit entis prædicationem ; ut dicitur in III *Metaphys.*, VI, text. VIII, quod negationes et privationes dicuntur entia. Ergo ex hoc ipso quod malum est privatio boni, habet aliquam similitudinem in Deo, qui est summum bonum.

4. Præterea, omne illud quod per se ipsum cognoscitur, habet ideam in Deo. Sed falsum per se ipsum cognoscitur, sicut et verum ; sicut enim prima principia sunt per se nota in sua veritate, ita eorum opposita sunt per se nota in sua falsitate. Ergo falsum habet ideam in Deo. Falsum autem est quoddam malum, sicut et verum est intellectus bonum, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap II. Ergo malum habet ideam in Deo.

5. Præterea, quidquid habet naturam aliquam, habet ideam in Deo. Sed vitium, cum sit virtuti contrarium, ponit aliquam naturam in genere qualitatis. Ergo habet ideam in Deo. Sed ex hoc ipso quod vitium est, est malum. Ergo malum habet ideam in Deo.

6. Præterea, si malum habet ideam, non est hoc nisi quia malum est non ens. Sed formæ cognitivæ possunt esse de non entibus ; nihil enim prohibet imaginari montes aureos, aut chimæram. Ergo nihil etiam prohibet mali ideam esse in Deo.

7. Præterea, inter res signatas non habere signum est esse signatum, ut patet in omnibus quæ signantur. Sed idea est quoddam signum ideati. Ergo ex hoc ipso quod, rebus[1] bonis habentibus ideam in Deo, malum non habet, debet dici ipsum esse ideatum vel formatum.

8. Præterea, quidquid est a Deo, habet ideam in Deo. Sed malum est a Deo, pœnæ scilicet [2]. Ergo habet ideam in ipso.

Sed contra, omne ideatum habet esse terminatum per ideam. Sed malum non habet esse terminatum, cum non habeat esse, sed privatio sit entis. Ergo malum non habet ideam in Deo.

Præterea, secundum Dionysium, cap. V *De divin. nom.*, § VIII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 823, exemplar vel idea est

[1] Al. : « quod a rebus bonis etc. »

[2] Al. : « malum pœnæ est a Deo, scilicet. »

prædefinitio divinæ voluntatis. Sed voluntas Dei non habet se nisi ad bona. Ergo malum non habet ideam in Deo.

Præterea, malum est privatio modi, speciei et ordinis, secundum Augustinum, lib. *De natura boni*, cap. IV et sequentibus. Sed ideas Plato species appellavit. Ergo malum non potest habere ideam.

Respondeo dicendum quod idea secundum propriam sui rationem, ut patet ex dictis, art. præc., importat formam, quæ est principium formationis alicujus rei : unde, cum nihil quod est in Deo, possit esse mali principium, non potest malum ideam habere in Deo, si proprie accipiatur idea ; sed nec si [1] accipiatur communiter pro ratione vel similitudine ; quia secundum Augustinum, lib. *De vera religione*, cap. XVIII, circa medium ; et tract. I *In Joannem* super illud : *Sine ipso factum est nihil*, malum dicitur ex hoc ipso quod non habet formam. Unde, cum similitudo attendatur secundum formam aliquo modo participatam, non potest malum similitudinem aliquam in Deo habere ; cum aliquid dicatur malum ex hoc ipso quod a participatione divinitatis recedit.

Ad primum ergo dicendum quod scientia simplicis notitiæ non solum est de malis, sed etiam de quibusdam bonis, quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt : et respectu horum ponitur idea in scientia, simplicis notitiæ non autem respectu malorum.

Ad secundum dicendum quod non negatur malum habere ideam in Deo ratione oppositionis tantum ; sed quia non habet aliquam naturam per quam aliquo modo participet aliquid quod sit in Deo, ut sic similitudo ejus accipi possit.

Ad tertium dicendum quod illa communitas qua aliquid prædicatur communiter de ente et non ente, est rationis tantum ; quia negationes et privationes non sunt nisi entia rationis : talis autem communitas non sufficit ad similitudinem de qua modo [2] loquimur.

Ad quartum dicendum quod hoc principium : Nullum totum est majus sua parte, esse falsum, quoddam verum est ; unde cognoscere hoc esse falsum, est cognoscere quoddam verum. Falsitas tamen principii non cognoscitur nisi per privationem veritatis, sicut cæcitas per privationem visus.

Ad quintum dicendum quod sicut actiones malæ quantum ad id quod habent de entitate, bonæ sunt, et a Deo sunt ; ita est etiam de habitibus qui sunt earum principia vel effectus ; unde ex hoc quod sunt mala, non ponunt aliquam naturam, sed solum privationem.

Ad sextum dicendum quod aliquid dicitur non ens dupliciter. Uno modo, quia non esse cadit in definitione ejus, sicut cæcitas dicitur non ens ; et talis non entis non potest concipi aliqua forma neque in intellectu neque in imaginatione ; et hujusmodi non ens est malum. Alio modo, quia non invenitur in rerum natura, quamvis ipsa privatio entitatis non claudatur in ejus definitione ; et sic nihil prohibet imaginari non entia, et eorum formas concipere.

Ad septimum dicendum quod ex hoc ipso, quod malum non habet ideam in Deo, a Deo cognoscitur per ideam boni oppositi : et per hunc modum se habet ad cognitionem ac si haberet ideam ; non autem ita quod privatio ideæ respondeat ei pro idea ; quia in Deo privatio esse non potest.

Ad octavum dicendum quod malum pœnæ exit a Deo sub ratione ordinis justitiæ ; et sic bonum est, et ideam in Deo habet.

ARTICULUS V.

Utrum prima materia ideam habeat in Deo. — I part. quæst. XV, art. III, ad 3.

Quinto quæritur utrum materia prima habeat ideam in Deo ; et videtur quod non. Idea enim, secundum Augustinum, lib. LXXXIII *Quæstionum*, qu. XLVI, forma est. Sed materia nullam habet formam. Ergo nulla idea in Deo materiæ respondet.

2. Præterea, non est ens nisi in potentia. Sed idea debet [3] ideato respondere ; si ergo habet ideam, oportet quod ejus idea sit in potentia tantum. Sed in Deo potentialitas non cadit. Ergo materia prima non habet ideam in ipso.

[1] B. : « Sed nec si improprie vel communiter. »

[2] B. : « Hunc. »

[3] Sic A, B, C, D. — Edit. : « si ergo idea habet ideato respondere et habet ideam. »

3. Præterea, ideæ sunt in Deo eorum quæ sunt vel esse possunt. Sed materia prima nec est per se separata existens neque esse potest. Ergo non habet ideam in Deo.

4. Præterea, idea est ut secundum eam aliquid formetur. Sed materia prima nunquam potest formari, ita ut forma sit de essentia ejus. Ergo si haberet ideam, frustra esset idea illa in Deo ; quod est absurdum.

1. Sed contra, omne quod procedit in esse a Deo, habet ideam in ipso. Materia est hujusmodi. Ergo etc.

2. Præterea, omnis essentia derivatur ab essentia divina. Ergo quidquid habet aliquam essentiam, habet ideam in Deo. Sed materia prima est hujusmodi. Ergo etc.

Respondeo dicendum quod Plato in dialogo *De natura*, non multum remote ante med., qui invenitur primo locutus fuisse de ideis, non posuit materiæ primæ aliquam ideam, quia ipse ponebat ideas ut causas ideatorum ; materia autem prima non erat causatum ideæ, sed erat ei causa. Posuit enim duo principia ex parte materiæ, scilicet magnum et parvum ; sed unum ex parte formæ, scilicet ideam. Nos autem ponimus materiam causatam esse a Deo ; unde necesse est ponere quod aliquo modo sit ejus idea in Deo ; cum quidquid ab ipso causatur, similitudinem ipsius utcumque [1] retineat. Sed tamen, si proprie de idea loquamur, non potest poni quod materia prima per se habeat ideam in Deo distinctam ab idea formæ vel compositi : quia idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse ; materia autem non potest exire in esse sine forma, nec e converso. Unde proprie idea non respondet materiæ tantum nec formæ tantum ; sed composito toti respondet una idea, quæ est factiva totius et quantum ad formam et quantum ad materiam. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam habere ideam quæ possunt distincte considerari, quamvis separatim esse non possint ; et sic nihil prohibet materiæ primæ etiam secundum se ideam esse.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis materia prima sit informis, tamen inest ei imitatio primæ formæ : quantumcumque enim debile esse habeat, illud tamen est imitatio primi entis ; et secundum hoc potest habere similitudinem in Deo.

Ad secundum dicendum quod ideam et ideatum non oportet esse similia secundum conformitatem naturæ, sed secundum repræsentationem tantum ; unde et rerum compositarum est simplex idea: et similiter existentis in potentia est idealis similitudo etiam in actu.

Ad tertium dicendum quod quamvis materia secundum se esse non possit, tamen potest secundum se considerari ; et sic potest habere per se similitudinem.

Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit de idea practica actu vel virtute, quæ est rei prout est in esse producibilis ; et talis idea materiæ primæ non convenit.

Ad primum quod in contrarium objicitur, dicendum quod materia non procedit in esse a Deo nisi in composito ; et sic ei idea, proprie loquendo, in Deo non respondet.

Et similiter dicendum ad secundum quod materia, proprie loquendo, non habet essentiam, sed est pars essentiæ totius.

ARTICULUS VI.

Utrum eorum quæ nec sunt, nec fuerunt, nec erunt, sint in Deo ideæ. — I part., quæst. XV, art. III, ad 2.

Sexto quæritur utrum in Deo sit idea eorum quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt ; et videtur quod non. Quia nihil habet ideam nisi quod habet esse determinatum. Sed illud quod nec fuit, nec est, nec erit, nullo modo habet esse determinatum. Ergo nec ideam.

2. Sed dicendum quod quamvis non habeat esse determinatum in se, habet tamen esse determinatum in Deo. — Sed contra, ex hoc est aliquid determinatum quod unum ab alio distinguitur. Sed omnia, prout sunt in Deo, sunt unum, et ab invicem indistincta. Ergo nec etiam in Deo habet esse determinatum.

3. Præterea, Dionysius dicit, cap. V *De divin. nomin.*, § VIII, *Pat. græc. lat.* t. III,

[1] B. : « Aliquo modo. »

col. 823, quod exemplaria sunt divinæ et bonæ voluntates, quæ sunt prædeterminativæ et effectivæ rerum. Sed illud quod nec fuit, nec est, nec erit, nunquam fuit prædeterminatum a divina voluntate. Ergo non habet ideam vel exemplar in Deo.

4. Præterea, idea ordinatur ad rei productionem. Si ergo sit idea ejus quod nunquam in esse producitur, videtur quod sit frustra; quod est absurdum.

Sed contra, Deus habet cognitionem de rebus per ideas. Sed ipse cognoscit ea quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt, ut dictum est supra in quæstione de scientia Dei, art. VIII. Ergo non est in in eo idea etiam eorum quæ nec sunt, nec fuerunt, nec erunt.

Præterea, causa non dependet ab effectu. Sed idea est causa essendi rerum. Ergo non dependet ab esse rei aliquo modo : potest igitur esse etiam de his quæ nec fuerunt nec erunt nec sunt.

Respondeo dicendum quod idea proprie dicta respicit practicam cognitionem non solum in actu, sed in habitu. Unde, cum Deus de his quæ facere potest, quamvis nunquam sint facta nec futura, habeat cognitionem virtualiter practicam; relinquitur quod idea possit esse ejus quod nec est nec fuit nec erit; non tamen eo modo sicut est eorum quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt; quia ad ea quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt producenda, determinatur ex proposito divinæ voluntatis, non autem ad ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt; et sic hujusmodi habent quodammodo indeterminatas ideas.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis quod nec fuit, nec est, nec erit, non habeat esse determinatum in se, est tamen determinate in Dei cognitione.

Ad secundum dicendum quod aliud est esse in Deo, et aliud in cognitione Dei : malum enim non est in Deo, sed est in scientia Dei. Secundum hoc enim aliquid esse dicitur in divina scientia quod a Deo cognoscitur; et quia Deus cognoscit omnia distincte, ut in præcedenti quæstione dictum est, ideo in ejus scientia res distinctæ sunt, quamvis in ipso sint unum.

Ad tertium dicendum quod quamvis Deus nunquam voluerit producere hujusmodi res in esse quarum ideas habet; tamen vult se posse eas producere, et se habere scientiam eas producendi; unde et Dionysius non dicit quod ad rationem exemplaris exigeretur voluntas prædefiniens et efficiens, sed definitiva et effectiva.

Ad quartum dicendum quod ideæ illæ non sunt ordinatæ a divina cognitione ad hoc ut secundum eas aliquid fiat, sed ad hoc quod secundum eas aliquid fieri possit.

ARTICULUS VII.

Utrum omnium accidentium sint in Deo ideæ. — 1 part., quæst. XV, art. III.

Septimo quæritur utrum accidentia habeant ideam in Deo; et videtur quod non. Quia idea non est nisi ad cognoscendum et ad causandum res. Sed accidens cognoscitur per subjectum, et ex ejus principiis causatur. Ergo non oportet quod in Deo ideam habeat.

2. Sed dicebat quod accidens cognoscitur per substantiam cognitione « quia est, » non autem cognitione « quid est. » — Sed contra, « Quod quid est, » significat definitio rei, et maxime ratione generis. Sed in definitionibus accidentium ponitur substantia, ut dicitur VII *Metaphys.*, comm. XII usque ad XVI; et subjectum ponitur loco generis, ut Commentator ibidem dicit, ut cum dicitur : Simum est nasus curvus. Ergo quantum ad cognitionem « quid est » accidens per substantiam cognoscitur.

3. Præterea, omne quod habet ideam, est participativum ipsius. Sed accidentia nihil participant; cum participare sit tantum substantiarum, quæ aliquid recipere possunt; ideo non habent ideam.

4. Præterea, in illis quæ dicuntur per prius et posterius, non est accipere ideam, sicut in numeris et figuris, secundum opinionem Platonis sicut patet in III *Metaphys.*, comment. XVII et XVIII, et in I *Ethic.*, cap. VI; et hoc ideo quia primum est quasi idea secundi. Sed ens dicitur de substantia et accidente secundum prius et posterius. Ergo accidens non habet ideam [1].

Sed contra, omne quod est causatum a Deo, habet ideam in ipso. Sed Deus causa est non solum substantiarum, sed etiam accidentium. Ergo accidentia habent ideam in Deo.

Præterea, omne quod est in aliquo ge-

[1] B addit. : « sed substantia est ei loco ideæ. »

nere, oportet reduci ad primum illius generis; sicut omne calidum ad calidum ignis. Sed ideæ sunt principales formæ, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. XLVI, ante med. Ergo, cum accidentia sint formæ quædam, videtur quod habeant ideas in Deo.

Respondeo dicendum quod Plato, qui primus introduxit ideas, non posuit ideas accidentium, sed solum substantiarum, ut patet per Philosophum in I *Metaphys.*, com. XXIX. Cujus ratio fuit, quia Plato posuit ideas esse proximas causas rerum; unde illud cui inveniebat proximam causam præter ideam, non ponebat habere ideam; et inde est quod ponebat, in his quæ dicuntur per prius et posterius, non esse communem ideam, sed primum esse ideam secundi. Hanc etiam opinionem tangit Dionysius in cap. V *De divin. nomin.*, § IX, *Pat. lat. græc.*, t. III, col. 823, imponens eam cuidam Clementi philosopho, qui dicebat, superiora in entibus esse inferiorum exemplaria; et hac ratione, cum accidens immediate a substantia causetur, accidentium ideas Plato non posuit. Sed quia nos ponimus Deum immediatam causam uniuscujusque rei secundum quod in omnibus causis secundis operatur, et quod omnes effectus secundi ex ejus prædefinitione [1] proveniunt; ideo non solum primorum entium, sed etiam secundorum, in eo [2] ideas ponimus; et sic substantiarum et accidentium; sed diversorum accidentium diversimode. Quædam enim sunt accidentia propria ex principiis subjecti causata, quæ secundum esse nunquam a suis subjectis separantur; et hujusmodi una operatione in esse producuntur cum suo subjecto; unde, cum idea, proprie loquendo, sit forma rei operabilis inquantum hujusmodi, non erit talium accidentium idea distincta, sed subjecti cum omnibus accidentibus ejus erit una idea; sicut ædificator unam formam habet de domo et omnibus quæ domui accidunt inquantum hujusmodi, per quam domum cum omnibus talibus accidentibus simul in esse producit, cujusmodi accidens est quadratura ipsius, et alia hujusmodi. Quædam vero sunt accidentia, quæ non sequuntur inseparabiliter suum subjectum, nec ex ejus principiis dependent; et talia producuntur in esse alia operatione præter operationem qua producitur subjectum; sicut non ex hoc ipso quod homo est homo, sequitur quod sit grammaticus, sed per aliquam aliam operationem; et talium accidentium est in Deo idea distincta ab idea subjecti; sicut etiam artifex concipit formam picturæ domus præter formam domus. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine, sic utraque accidentia habent ideam distinctam in Deo, quia per se distincte considerari possunt; unde et Philosophus dicit in I *Metaphysic.*, com. XXIX, quod quantum ad rationem sciendi, accidentia debent habere ideam sicut et substantiæ; sed quantum ad alia, propter quæ Plato ponebat ideas, ut scilicet essent causæ generationis et essendi, ideæ videntur esse substantiarum tantum.

Ad primum ergo dicendum quod sicut dictum est, in corp. art., in Deo idea est non solum primorum effectuum, sed etiam secundorum; unde, quamvis accidentia habeant esse per substantiam, non excluditur quin habeant ideas.

Ad secundum dicendum quod accidens dupliciter potest accipi. Uno modo in abstracto; et sic consideratur secundum propriam rationem; sic enim assignamus in accidentibus genus et speciem; et hoc modo subjectum non ponitur in definitione accidentium ut genus, sed ut differentia; ut cum dicitur: Simitas est curvitas nasi. Alio modo possunt accipi in concreto; et sic accipiuntur secundum quod sunt unum per accidens cum subjecto; unde sic non assignatur eis nec genus nec species; et ita verum est quod subjectum ponitur in definitione accidentis [3] ut genus.

Ad tertium dicendum quod quamvis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio; et sic patet quod ei etiam respondet idea in Deo, vel similitudo.

Ad quartum patet responsio ex dictis, in corp. et in præc. sol.

ARTICULUS VIII.

Utrum singularium sint in Deo ideæ.
I part., quæst. XV, art. III.

Octavo quæritur utrum singularia habeant ideam in Deo; et videtur quod non.

[1] Parm. : « Prædefinitiones. »
[2] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « In eo »
[3] B omittit : « ut genus. »

Quia singularia sunt infinita in potentia. Sed in Deo est idea non solum ejus quod est, sed etiam ejus quod esse potest. Si ergo singularium esset idea in Deo, essent ideæ infinitæ; quod videtur absurdum, cum non possint esse actu infinita.

2. Præterea, si singularia habent ideam in Deo; aut est idea eadem singularis et speciei, aut alia et alia. Non alia et alia; tunc enim unius rei essent multæ ideæ in Deo; quia idea speciei est etiam idea singularis. Si autem est una et eadem; cum in idea speciei omnia singularia quæ sunt ejusdem speciei, conveniant, tunc omnium singularium non erit nisi una idea tantum; et sic singularia non habebunt ideam distinctam in Deo.

3. Præterea, multa singularium casu accidunt. Sed talia non sunt prædefinita. Cum ergo idea requirat prædefinitionem, ut ex dictis, art. III, patet, videtur quod non omnia singularia habeant ideam in Deo.

4. Præterea, quædam singularia sunt ex duabus speciebus commixta, sicut mulus ex asino et equo. Si ergo talia habeant ideam, videtur quod unicuique eorum respondet duplex idea; et hoc videtur absurdum; cum inconveniens sit ponere multitudinem in causa, et unitatem in effectu.

Sed contra, ideæ sunt in Deo ad cognoscendum et operandum. Sed Deus est cognitor et operator singularium. Ergo in ipso sunt ideæ eorum.

Præterea, ideæ ordinantur ad esse rerum. Sed singularia verius habent esse quam universalia, cum universalia non subsistant nisi in singularibus. Ergo singularia magis debent habere ideam quam universalia.

Respondeo dicendum quod Plato in dialogo *De justo* parum a princ., et in dialogo *De natura*, non remote ante med., non posuit ideas singularium, sed specierum tantum; cujus duplex fuit ratio. Una, quia, secundum ipsum, ideæ non erant factivæ materiæ, sed formæ tantum in his inferioribus. Singularitatis autem principium est materia; secundum formam vero unumquodque singularium collocatur in specie; et ideo idea non respondet singulari inquantum singulare est, sed ratione speciei tantum. Alia ratio esse potuit, quia idea non est nisi eorum quæ per se sunt intenta, ut ex dictis, art. præc., patet. Intentio autem naturæ est principaliter ad speciem conservandam; unde, quamvis generatio terminetur ad hunc hominem, tamen intentio naturæ est quod generet hominem; et propter hoc etiam Philosophus dicit in XVIII *De animalibus*, quod in accidentibus specierum sunt assignandæ causæ finales; non autem in accidentibus singularium, sed efficientes et materiales tantum; et ideo idea non respondet singulari, sed speciei. Et eadem ratione Plato non ponebat ideas generum, quia intentio naturæ non terminatur ad productionem formæ generis, sed solum formæ speciei. Nos autem ponimus Deum esse causam singularis et quantum ad formam et quantum ad materiam. Ponimus etiam, quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia, et ideo oportet nos singularium ponere ideas.

Ad primum ergo dicendum quod ideæ non plurificantur nisi secundum diversos respectus ad res: non est autem inconveniens relationes rationis in infinitum multiplicari, ut Avicenna dicit, lib. II *Metaph.*, parum ante fin.

Ad secundum dicendum quod si loquamur de idea propria, secundum quod est rei, eo modo quo est in esse producibilis; sic una idea respondet singulari, speciei, et generi, individualis in ipso singulari, eo quod Socrates, homo et animal non distinguitur secundum esse. Si autem accipiamus ideam communiter pro similitudine vel ratione, sic, cum diversa sit consideratio Socratis ut Socrates est, et ut homo est, et ut est animal, respondebunt ei plures ideæ vel similitudines.

Ad tertium dicendum quod quamvis aliquid sit a casu respectu proximi agentis, nihil tamen est a casu respectu agentis qui omnia præcognoscit.

Ad quartum dicendum quod mulus habet speciem mediam inter equum et asinum; ideo non est in duabus speciebus, sed in una tantum, quæ est effecta per commixtionem seminum, inquantum virtus activa maris non potuit perducere materiam feminæ ad terminos propriæ speciei perfectæ, propter materiæ extraneitatem [1], sed perduxit [2] ad ali-

[1] B : « contrarietatem. »

[2] Al. : « producit. »

quid propinquum suæ speciei; et ideo eadem ratione assignatur idea mulo et asino [1].

QUÆSTIO IV [2].

DE VERBO.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in divinis verbum proprie dicatur.
I part., quæst. XXXIV, art. II.

Quæstio est de verbo: et primo quæritur utrum verbum proprie dicatur in divinis; et videtur quod non. Est enim duplex verbum; scilicet interius, et exterius. Exterius autem de Deo proprie dici non potest, cum sit corporale et transiens; similiter nec verbum interius, quod definiens Damascenus, lib. II *De fid. orth.* cap. XVIII, non procul a fin. *Pat. græc. lat.* t. XLIX, col. 939, inquit: « Sermo interius dispositus est motus animæ in excogitando factus, sine aliqua enuntiatione. » In Deo autem non potest poni nec motus nec cogitatio, quæ discursu quodam perficitur. Ergo videtur quod verbum nullo modo proprie [3] dicatur in divinis.

2. Præterea, Augustinus in III *De Trinit.*, lib. XV, cap. XI, probat, quod verbum quoddam [4] est ipsius mentis, ex eo quod etiam ejus os aliquid esse dicitur, ut patet Matth. XV, 18: *Quæ procedunt de ore, hæc coinquinant hominem*, quod de ore cordis intelligendum esse ostenditur ex his quæ sequuntur: *quæ autem procedunt de ore, de corde exeunt.* Sed os non dicitur nisi metaphorice in spiritualibus rebus. Ergo nec verbum.

3. Præterea, verbum ostenditur esse medium inter Creatorem et creaturas, ex hoc quod Joan. I, 3, dicitur: *Omnia per ipsum facta sunt;* et ex hoc ipso probat Augustinus, tract. I *In Joan.*, quod Verbum non est creatura. Ergo eadem ratione potest probari quod Verbum non est Creator: ergo verbum nihil ponit quod sit in Deo.

4. Præterea, medium æqualiter distat ab extremis. Si igitur Verbum est medium inter Patrem dicentem et creaturam quæ dicitur, oportet quod Verbum per essentiam distinguatur a Patre, cum per essentiam a creaturis distinguatur. Sed in divinis non est aliquid per essentiam distinctum. Ergo verbum non proprie ponitur in Deo.

5. Præterea, quidquid non convenit Filio nisi secundum quod est incarnatus, hoc non proprie dicitur in divinis: sicut esse hominem, vel ambulare, vel aliquid hujusmodi. Sed ratio verbi non convenit Filio nisi secundum quod est incarnatus: quia ratio verbi est ex hoc quod manifestat dicentem; Filius autem non manifestat Patrem nisi secundum quod est incarnatus; sicut nec verbum nostrum, nisi secundum quod est voci unitum. Ergo verbum non dicitur proprie in divinis.

6. Præterea, si verbum proprie diceretur in divinis, idem esset Verbum quod fuit ab æterno apud Patrem, et quod est ex tempore incarnatum; sicut dicimus, quod est idem Filius. Sed hoc, ut videtur, dici non potest; quia Verbum incarnatum comparatur verbo vocis, sicut Verbum apud Patrem existens, verbo mentis, ut patet per Augustinum in lib. *De Trinit.*, XV, cap. XVII: non est autem idem verbum cum voce prolatum, et verbum in corde existens. Ergo non videtur quod Verbum quod ab æterno dicitur apud Patrem fuisse, proprie ad essentiam divinam pertineat.

7. Præterea, quanto effectus est posterior, tanto magis habet rationem signi; sicut vinum est causa finalis dolii, et ulterius circuli, qui appenditur ad dolium designandum; unde circulus habet maxime rationem signi. Sed verbum quod est in voce, est effectus postremus ab intellectu progrediens. Ergo ei magis convenit ratio signi quam conceptui mentis; et similiter etiam ratio verbi, quod a manifestatione imponitur. Omne autem

[1] B, C, D: « mulo et equo. »

[2] (In octo articulos divisa.)

Codd. non habent: « Primo quæritur. » Primo quæritur, utrum in divinis Verbum proprie dicatur; 2° utrum in divinis essentialiter vel personaliter Verbum dicatur; 3° utrum Verbum Spiritui sancto conveniat; 4° utrum Pater dicat creaturam; 5° utrum Verbum respectum ad creaturam importet; 6° utrum in Verbo res verius esse habeant quam in se ipsis; 7° utrum eorum quæ non sunt nec fuerunt, sit Verbum; 8° utrum quod factum est, sit vita in Verbo.

[3] B omittit: « proprie. »

[4] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt: « quoddam. »

quod prius est in corporalibus quam in spiritualibus, non proprie dicitur de Deo. Ergo verbum non proprie dicitur de ipso.

8. Præterea, unumquodque nomen illud præcipue significat a quo imponitur. Sed hoc nomen « verbum » imponitur vel a verberatione aeris, vel a boatu, secundum quod verbum nihil aliud est quam verum boans. Ergo hoc est quod præcipue significatur nomine verbi. Sed hoc nullo modo convenit Deo nisi metaphorice. Ergo verbum non proprie dicitur esse in divinis.

9. Præterea, verbum alicujus dicentis videtur esse similitudo rei dictæ in dicente. Sed Pater intelligens se, non intelligit se per similitudinem, sed per essentiam. Ergo videtur quod ex hoc quod intuetur se, non generet aliquod verbum sui. Sed « Nihil [1] aliud est dicere summo spiritui quam cogitando intueri, » ut Anselmus dicit in *Monol*,. cap. LXIII, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 208. Ergo verbum non proprie dicitur in divinis.

10. Præterea, omne quod dicitur in Deo ad similitudinem creaturæ, non dicitur de eo proprie, sed metaphorice. Sed verbum in divinis dicitur ad similitudinem verbi quod est in nobis, ut Augustinus dicit, XV *De Trinit.*, cap XI. Ergo videtur quod metaphorice, et non proprie, in divinis dicatur.

11. Præterea, Basilius dicit in lib. *Contr. Eunom.*, cap. II, quod incipit « Propterea », quod Deus dicitur verbum, secundum quod eo omnia proferuntur ; sapientia, quo omnia cognoscuntur ; lux, quo omnia manifestantur. Sed proferre non proprie dicitur in divinis.

12. Præterea, sicut se habet verbum vocis ad Verbum incarnatum, ita verbum mentis ad Verbum æternum, ut per Augustinum patet XV *De Trinit.* Sed verbum vocis non dicitur de Verbo incarnato nisi metaphorice. Ergo nec verbum interius dicitur de Verbo æterno nisi metaphorice.

Sed contra, Augustinus dicit in IX *De Trinit.*, cap. X, circa fin. : « Verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. » Sed notitia et amor proprie dicuntur in divinis. Ergo, et verbum.

Præterea, Augustinus in XV *De Trinit.*, cap. XI, in princ. : « Verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus latet, cui magis verbi competit nomen : nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est ; verbumque et ipsum dicitur propter illud a quo, ut foris appareret, assumptum est. » Ex quo patet quod nomen verbi magis proprie dicitur de verbo spirituali quam de corporali. Sed omne illud quod magis proprie invenitur in spiritualibus quam in corporalibus, propriissime Deo dicitur.

Præterea, Richardus de sancto Victore, lib. VI *De Trinit.*, cap XII, circa princ., *Pat. lat.* t. CXCVI, col. 976, dicit [2] quod verbum est manifestativum sensus alicujus sapientis. Sed Filius manifestat verissime sensum Patris. Ergo nomen verbi proprie in Deo dicitur.

Præterea, Verbum, secundum Augustinum in XV *De Trinit.*, cap. X, nihil est aliud quam cogitatio formata. Sed divina consideratio nunquam est formabilis, sed semper formata, quia est in suo actu. Ergo propriissime dicitur verbum in divinis.

Præterea, inter modos unius, illud quod est simplicissimum primo et maxime proprie dicitur unum. Ergo et similiter in Verbo, quod est maxime simplex, propriissime dicitur verbum. Sed Verbum quod est in Deo, est simplicissimum. Ergo proprie dicitur verbum.

Præterea, secundum grammaticos, hæc pars orationis quæ verbum dicitur, ideo sibi nomen commune appropriat, quia est perfectio totius orationis, quasi præcipua pars orationis ; et quia per verbum manifestantur aliæ partes orationis, secundum quod in verbo intelligitur nomen. Sed verbum divinum est perfectissimum inter omnes res, et est etiam manifestativum rerum. Ergo propriissime verbum dicitur.

Respondeo dicendum quod nomina imponuntur a nobis [3] secundum quod cognitionem de rebus accipimus ; et quia ea quæ sunt posteriora in natura, sunt ut plurimum prius nota nobis ; inde est quod frequenter secundum nominis impositionem aliquando nomen prius in aliquo duorum invenitur in quorum altero res significata per nomen prius existit ; sicut patet de nominibus quæ

[1] « Nihil aliud est summo spiritui hujusmodi dicere, quam quasi cogitando intueri. »

[2] « Proferentis verbum, sensus et sapientiæ ipsius a qua profertur solet esse indicativum. »

[3] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « a nobis. »

dicuntur de Deo et creaturis, ut ens, et bonum, et hujusmodi, quæ prius fuerunt creaturis imposita, et ex his ad divinam prædicationem translata : quamvis esse et bonum prius inveniatur in Deo. Et ideo, quia verbum exterius, cum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius secundum nominis impositionem, per prius vocale verbum dicitur verbum quam verbum interius, quamvis verbum interius naturaliter sit prius, utpote exterioris causa efficiens et finalis. Finalis quidem, quia verbum vocale ad hoc a nobis exprimitur, ut interius verbum manifestetur ; unde oportet quod verbum interius sit illud quod significatur per verbum exterius ; verbum autem quod exterius profertur, significat id quod intellectum est, non ipsum intelligere, neque hoc intellectum quod est habitus vel potentia, nisi quatenus et hæc intellecta sunt: unde verbum interius est ipsum interius intellectum. Efficiens autem, quia verbum prolatum exterius, cum sit significativum ad placitum, ejus principium est voluntas, sicut et ceterorum artificiatorum : et ideo, sicut aliorum artificiatorum præexistit in mente artificis imago quædam exterioris artificii, ita in mente proferentis verbum exterius, præexistit quoddam exemplar exterioris verbi. Et ideo, sicut in artifice tria consideramus, scilicet finem artificii, et exemplar ipsius, et ipsum artificium jam productum ; ita etiam in loquente triplex verbum invenitur ; scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum, verbum exterius profertur ; et hoc est verbum cordis sine voce prolatum ; item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis ; et verbum exterius expressum quod dicitur verbum vocis ; et sicut in artifice præcedit intentio finis, et deinde sequitur excogitatio formæ artificiati, et ultimo artificiatum in esse producit ; ita verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis. Verbum igitur vocis, quia corporaliter expletur, de Deo dici non potest nisi metaphorice : prout ipsæ, scilicet, creaturæ a Deo productæ etiam verbum ejus dicuntur, aut motus ipsarum, inquantum designant intellectum divinum, sicut effectus causam. Unde, eadem ratione, nec verbum quod imaginem habet vocis, poterit dici de Deo proprie, sed metaphorice tantum ; ut sic dicantur verbum Dei ideæ rerum faciendarum. Sed verbum cordis, quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum proprie de Deo dicitur, quia est omnino remotum a materialitate et omni defectu: et hujusmodi proprie dicuntur de Deo, sicut scientia et scitum, intelligere et intellectum.

Ad primum ergo dicendum quod cum verbum interius sit id quod intellectum est, nec hoc sit in nobis nisi secundum quod actu intelligimus ; verbum interius semper requirit intellectum in actu suo, qui est intelligere. Ipse autem intellectus motus dicitur, non quidem imperfecti, ut describitur in III *Phys.*, comment. XXVIII ; sed motus perfecti, qui est operatio, ut dicitur in III *De anima*, com. XV ; et ideo Damascenus dicit, lib. I, cap. XVIII, non procul a fin., verbum interius esse motum mentis, ut cum accipitur motus pro eo ad quod motus terminatur, idest operatio pro operato, sicut intelligere pro intellecto. Nec hoc requiritur ad rationem verbi, quod scilicet actus intellectus, qui terminatur ad verbum interius, fiat cum aliquo discursu, quem videtur cogitatio importare ; sed sufficit qualitercumque aliquid actu intelligatur. Quia tamen apud nos ut frequentius per discursum interius aliquid dicimus ; propter hoc Damascenus lib. II *Orth. fid.*, cap. XXI, et Anselmus [1], *Monol.*, cap. XLVIII al. XLVI, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 199, circa med., definientes verbum, utuntur cogitatione loco considerationis.

Ad secundum dicendum quod argumentum Augustini non procedit a simili, sed a minori ; minus enim videtur quod in corde os esse dici debeat quam verbum ; et ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum quod medium potest dupliciter. Uno modo inter duo extrema motus : sicut pallidum est medium inter album et nigrum in motu denigrationis vel dealbationis. Alio modo inter agens et patiens : sicut instrumentum artificis est medium inter ipsum et artificiatum ; et similiter omne illud quo agit ; et hoc modo Filius est medium inter Patrem creantem et creaturam factam per Verbum ; non autem inter Deum creantem et creaturam, quia ipsum Verbum etiam

[1] « Verbum rei est ipsa cogitatio ad ejus similitudinem ex memoria formata. »

est Deus creans; unde sicut non est creatura, ita non est Pater. Et tamen etiam propter hoc ratio non sequeretur; dicimus enim quod Deus creat per sapientiam suam essentialiter dictam; ut sic sapientia sua dici possit medium inter Deum et creaturam; et tamen ipsa sapientia est Deus. Augustinus autem non per hoc probat Verbum non esse creaturam, quia est medium; sed quia est universalis creaturæ causa. In quolibet enim motu fit reductio ad aliquod primum, quod non movetur secundum motum illum; sicut alterabilia omnia reducuntur in primum alterans non alteratum; et ita etiam illud in quod reducuntur creata omnia, oportet esse increatum.

Ad quartum dicendum quod medium quod accipitur inter terminos motus, aliquando autem non; sed medium quod est inter agens et patiens, et si sit quidem medium, ut instrumentum, quandoque est propinquius primo agenti, quandoque ultimo patienti; et quandoque se habet secundum æquidistantiam ad utrumque; sicut patet in agente cujus actio ad patiens pervenit pluribus instrumentis; sed medium quod est forma qua agens agit, semper est propinquius agenti; quia est in ipso secundum veritatem rei, non autem in patiente nisi secundum sui similitudinem; et hoc modo Verbum dicitur esse medium inter Patrem et creaturam. Unde non oportet quod æqualiter distet a Patre et creatura.

Ad quintum dicendum quod quamvis apud nos manifestatio, quæ est ad alterum, non fiat nisi per verbum vocale, tamen manifestatio ad se ipsum fit etiam per verbum cordis; et hæc manifestatio aliam præcedit; et ideo etiam verbum interius dicitur verbum per prius. Similiter etiam per Verbum incarnatum Pater omnibus manifestatus est; sed per Verbum ab æterno genitum eum manifestavit sibi ipsi; et ideo non convenit sibi nomen Verbi secundum hoc tantum quod incarnatus est.

Ad sextum dicendum quod Verbum incarnatum habet aliquid simile cum verbo vocis, et aliquid dissimile. Hoc quidem simile est in utroque, ratione cujus unum alteri comparatur; quod sicut vox manifestat verbum interius, ita per carnem manifestatum est Verbum æternum. Sed quantum ad hoc est dissimile; quia ipsa caro assumpta a Verbo æterno, non dicitur Verbum; sed ipsa vox quæ assumitur ad manifestationem verbi interioris, dicitur verbum; et ideo verbum vocis est aliud a verbo cordis; sed Verbum incarnatum est idem quod Verbum æternum; sicut et verbum significatum per vocem, est idem quod verbum cordis.

Ad septimum dicendum quod ratio signi per prius convenit effectui quam causæ, quando causa est effectui causa essendi, non autem significandi, sicut in exemplo proposito accidit; sed quando effectus habet a causa non solum quod sit, sed etiam quod significet, tunc, sicut causa est prius quam effectus in essendo, ita in significando; et ideo verbum interius per prius habet rationem significationis quam verbum exterius; quia verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum.

Ad octavum dicendum quod nomen dicitur ab aliquo imponi dupliciter: aut ex parte imponentis nomen, aut ex parte rei cui imponitur. Ex parte autem rei nomen dicitur ab illo imponi per quod completur ratio rei quam nomen significat; et hæc est differentia specifica illius rei; et hoc est quod principaliter significatur per nomen. Sed quia differentiæ essentiales sunt nobis ignotæ, quandoque utimur accidentibus vel effectibus loco earum, ut VIII *Metaph.*, VII, comm. X, dicitur; et secundum hoc nominamus rem; et sic illud quod loco differentiæ essentialis sumitur, est a quo imponitur nomen ex parte imponentis, sicut « lapis » imponitur ab effectu, qui est lædere pedem; et hoc non oportet esse principaliter significatum per nomen, sed illud loco cujus hoc ponitur. Similiter dico, quod nomen verbi a verberatione vel a boatu dicitur ex parte imponentis, non ex parte rei.

Ad nonum dicendum quod quantum ad rationem verbi pertinet, non differt utrum aliquid intelligatur per similitudinem vel essentiam; constat enim quod interius verbum significat omne illud quod intelligi potest, sive per essentiam sive per similitudinem intelligatur; et ideo omne intellectum, sive per similitudinem sive per essentiam intelligatur, potest verbum interius dici.

Ad decimum dicendum quod de his quæ dicuntur de Deo et creaturis, quædam sunt quorum res significatæ per prius inveniuntur in Deo quam in creaturis, quamvis nomina prius fuerint creaturis

imposita; et talia proprie dicuntur de Deo, ut bonitas et sapientia, et hujusmodi. Quædam vero sunt quorum res significatæ Deo non conveniunt, sed aliquid simile illis rebus; hujusmodi dicuntur metaphorice de Deo; sicut dicimus Deum leonem vel ambulantem. Dico ergo, quod verbum in divinis dicitur ad similitudinem nostri verbi, ratione impositionis nominis, non propter ordinem rei; unde non oportet quod metaphorice dicatur.

Ad undecimum dicendum quod prolatio pertinet ad rationem verbi quantum ad id a quo imponitur nomen ex parte imponentis, non autem ex parte rei; et ideo, quamvis prolatio dicatur metaphorice in divinis, non sequitur quod verbum metaphorice dicatur; sicut etiam Damascenus dicit lib. I *Orthod. fidei*, cap. XII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 838, quod hoc nomen « Deus » dicitur ab « Ethin, » quod est ardere : » et tamen, quamvis ardere dicatur metaphorice de Deo, non tamen hoc nomen « Deus. »

Ad duodecimum dicendum quod Verbum incarnatum comparatur verbo vocis propter quamdam similitudinem tantum, ut ex dictis, in corp. art., patet; et ideo Verbum incarnatum non potest dici verbum vocis nisi metaphorice, sed verbum æternum comparatur verbo cordis secundum veram rationem verbi interioris; et ideo verbum dicitur utrobique proprie.

ARTICULUS II.

Utrum verbum in divinis essentialiter vel personaliter dicatur. — I part., quæst. XXXIV, art. I.

Secundo quæritur utrum verbum in divinis dicatur essentialiter, vel personaliter; et videtur quod etiam essentialiter possit dici. Quia nomen verbi a manifestatione imponitur, ut dictum est, art. præced. Sed essentia divina potest se per se ipsam manifestare. Ergo ei verbum per se competit; et ita verbum essentialiter dicitur.

2. Præterea, significatum per nomen est ipsa definitio, ut in IV *Metaphys.*, comment. XXVIII, dicitur. Sed Verbum, secundum Augustinum in IX *De Trinit.*, cap. X, circa fin., est notitia cum amore; et secundum Anselmum in *Monolog.*, cap. LXIII, in med., *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 208 : « Dicere[1], summo spiritui nihil est aliud quam cogitando intueri. » In utraque autem difinitione nihil ponitur nisi essentialiter dictum. Ergo verbum essentialiter dicitur.

3. Præterea, quidquid dicitur, est verbum. Sed Pater dicit non solum se ipsum, sed etiam Filium et Spiritum sanctum, ut dicit Augustinus in lib. prædicto, cap. XIV et XVII. Ergo verbum tribus personis commune est : ergo verbum essentialiter dicitur.

4. Præterea, quilibet dicens habet hoc verbum quod dicit, ut Augustinus dicit VII *De Trinit.*, cap. I. Sed, sicut dicit Anselmus in *Monol.*, cap. LX, al. LVIII, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 206, sicut Pater est intelligens, et Filius est intelligens, et Spiritus sanctus intelligens; et tamen non sunt tres intelligentes, sed unus intelligens : ita Pater est dicens, et Filius est dicens, et Spiritus sanctus est dicens : et tamen non sunt tres dicentes, sed unus dicens[2]. Ergo cuilibet eorum respondet verbum. Sed nihil est commune tribus nisi essentia. Ergo verbum essentialiter dicitur in divinis.

5. Præterea, in intellectu nostro non differt dicere et intelligere. Sed verbum in divinis sumitur ad similitudinem verbi quod est in intellectu nostro. Ergo nihil aliud est in Deo dicere quam intelligere; ergo verbum nihil aliud est quam intellectum. Sed intellectum in divinis essentialiter dicitur. Ergo et verbum.

6. Præterea, verbum divinum, ut Augustinus dicit, tract. I *In Joan.*, est potentia operativa Patris. Sed potentia operativa essentialiter dicitur in divinis. Ergo et verbum essentialiter dicitur.

7. Præterea, sicut amor importat emanationem affectus, ita verbum emanationem intellectus. Sed amor in divinis essentialiter dicitur. Ergo et verbum.

8. Præterea, illud quod potest intelligi in divinis non intellecta distinctione personarum, non dicitur personaliter. Sed verbum est hujusmodi : quia etiam illi qui negant distinctionem personarum, ponunt quod Deus dicit se ipsum. Ergo verbum non dicitur personaliter in Deo.

1. In contrarium est quod dicit Augus-

[1] « Nihil aliud est summo spiritui hujusmodi dicere, quam quasi cogitando intueri. »

[2] « Sensus est Anselmi, non verba. »

tinus in VI *De Rom. Trinitate* quod solus Filius dicitur Verbum. Sed omne quod essentialiter dicitur, communiter utrique convenit. Ergo verbum non dicitur essentialiter.

2. Præterea, Joan. I, 1, dicitur : *Verbum erat apud Deum.* Sed ly « apud » cum sit propositio transitiva, importat distinctionem. Ergo verbum a Deo distinguitur. Sed nihil distinguitur in divinis quod dicitur essentialiter. Ergo verbum non dicitur essentialiter.

3. Præterea, omne illud quod in divinis importat relationem personæ ad personam, dicitur personaliter, non essentialiter. Sed verbum est hujusmodi. Ergo etc.

4. Ad hoc etiam est auctoritas Richardi de Sancto Victore, qui ostendit in suo lib. VI *De Trinitate*[1], cap. XII et XIII, *Pat. lat.* t. CXCVI, coll. 976-978, solum Filium dici Verbum.

Respondeo dicendum quod verbum, secundum quod in divinis metaphorice dicitur, prout ipsa creatura dicitur verbum manifestans Deum, procul dubio ad totam pertinet Trinitatem; nunc autem quærimus de verbo secundum quod proprie dicitur in divinis. Quæstio autem ista in superficie videtur esse planissima, propter hoc quia verbum originem quamdam importat secundum quam in divinis personæ distinguntur; sed interius considerata, difficilior invenitur; eo quod in divinis invenimus quædam quæ originem important non secundum rem, sed secundum rationem tantum; sicut hoc nomen « operatio, » quæ procul dubio importat aliquid procedens ab operante, tamen iste processus non est nisi secundum rationem tantum; unde operatio in divinis non personaliter, sed essentialiter dicitur; quia in Deo non differt essentia, virtus et operatio; unde non statim fit evidens, utrum hoc nomen « verbum » processum realem importet, sicut hoc nomen « Filius, » vel rationis tantum, sicut hoc nomen « operatio ; » et ita difficile est videre utrum essentialiter vel personaliter dicatur. Unde, ad hujus notitiam, sciendum est, quod verbum intellectus nostri, secundum cujus similitudinem loqui possumus de verbo in divinis, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit. Omne autem intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ab altero; vel sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum; vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione : et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur, sive per essentiam intelligatur, sive per similitudinem; ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit se ipsam, ejus conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis. Ita ergo verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione; scilicet quod est intellectum, et quod est ab alio expressum. Si ergo secundum utriusque similitudinem verbum dicatur in divinis, tunc non solum importabitur per verbum divinum processus rationis, sed etiam rei. Si autem secundum similitudinem alterius tantum, scilicet quod est intellectum; sic hoc nomen « verbum » in divinis non importabit processum realem, sed rationis tantum, sicut et hoc nomen « intellectum. » Sed hoc non erit secundum propriam verbi acceptionem; quia si aliquid eorum quæ sunt de ratione alicujus auferatur, jam non erit propria acceptio; unde si verbum proprie accipiatur in divinis, non dicitur nisi personaliter; si autem accipiatur communiter, poterit etiam dici essentialiter. Sed tamen, quia nominibus utendum est ut plures utuntur, quia, secundum Philosophum, usus maxime est æmulandus in significationibus nominum; et quia omnes Sancti communiter utuntur nomine verbi, prout personaliter dicitur; ideo hoc magis dicendum est, quod scilicet personaliter dicatur.

Ad primum ergo dicendum quod verbum ratione sui non solum habet manifestationem, sed realem processum unius ab alio ; et quia essentia non realiter progreditur a se ipsa, quamvis manifestet se ipsam, non potest essentia verbum

[1] « Non ut in Parm. : « Lib. *De Trinitate* VIII, cap. XI et XII. » Opus enim Richardi a S. Victore *De Trinitate* sex solummodo libris absolvitur. »

dici, nisi ratione identitatis essentiæ ad personam ; sicut etiam dicitur Pater vel Filius.

Ad secundum dicendum quod notitia quæ ponitur in definitione verbi est intelligenda notitia expressa ab alio, quæ est in nobis notitia actualis. Quamvis autem notitia vel sapientia essentialiter dicatur in divinis, tamen sapientia genita non dicitur nisi personaliter. Similiter autem quod Anselmus dicit in *Monol.*, cap. LXIII a med., quod dicere est cogitando intueri, est intelligendum, si proprie dicere accipiatur de intuitu cogitationis, secundum quod per ipsum aliquid progreditur, scilicet cogitatum ipsum.

Ad tertium dicendum quod conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem : et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus; et similiter id quod dicitur, potest dici et res quæ dicitur per verbum, et verbum ipsum; ut etiam in verbo exteriori patet ; quia et ipsum nomen dicitur, et res significata per nomen dicitur ipso nomine. Dico igitur, quod Pater dicitur, non sicut Verbum, sed sicut res dicta per Verbum; et similiter Spiritus sanctus; quia Filius manifestat totam Trinitatem ; unde Pater dicit uno Verbo suo omnes tres personas.

Ad quartum dicendum, quod in hoc videtur contrariari Anselmus sibi ipsi ; dicit enim quod verbum non dicitur nisi personaliter, et convenit soli Filio; sed dicere convenit tribus personis; dicere autem nihil est aliud quam ex se emittere verbum. Similiter autem ipsi Anselmo contrariatur Augustinus in VIII *De Trinit.*, non remote a princ., ubi dicit quod non singulus in Trinitate est dicens, sed Pater Verbo suo ; unde, sicut Verbum proprie dictum non dicitur nisi personaliter in divinis, et convenit soli Filio ; ita et dicere etiam soli Patri convenit. Sed Anselmus accipit « dicere » communiter pro intelligere, et verbum proprie ; et potuisset facere e converso, si placuisset ei.

Ad quintum dicendum quod in nobis « dicere » non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem ; nec aliter possumus intelligere, nisi hujusmodi conceptionem exprimendo : et ideo omne intelligere in nobis, proprie loquendo, est dicere. Sed Deus potest intelligere sine hoc quod aliquid ex ipso procedat secundum rem, quia in eo idem est intellectus et intellectum et intelligere ; quod in nobis non accidit ; et ideo non omne « intelligere » in Deo, proprie loquendo, dicitur « dicere. »

Ad sextum dicendum quod sicut Verbum non dicitur notitia Patris nisi notitia genita ex Patre, ita dicitur etiam virtus operativa Patris, quia est virtus procedens a Patre ; virtus autem procedens personaliter dicitur ; et similiter potentia operativa procedens a Patre.

Ad septimum dicendum quod dupliciter potest aliquid procedere ab altero : uno modo sicut actio ab agente, vel operatio ab operante ; alio modo sicut operatum ab operante. Processus ergo operationis ab operante non distinguit rem per se existentem ab alia re per se existente ; sed distinguit perfectionem a perfecto, quia operatio est perfectio operantis. Sed processus operati distinguit unam rem ab alia. In divinis autem non potest esse secundum rem distinctio perfectionis a perfectibili. Inveniuntur tamen in Deo res ab invicem distinctæ, scilicet tres personæ ; et ideo processus qui significatur in divinis ut operationis ab operante, non est nisi rationis tantum ; sed processus qui significatur ut rei a principio, potest in Deo realiter inveniri. Hæc autem est differentia inter intellectum et voluntatem : quod operatio voluntatis terminatur ad res, in quibus est bonum et malum ; sed operatio intellectus terminatur in mente, in qua est verum et falsum, ut dicitur in VI *Metaphysic.*, cap. VIII : et ideo voluntas non habet aliquid progrediens a se ipsa quod in ea sit per modum operationis ; sed intellectus habet in se ipso aliquid progrediens ab eo, non solum per modum operationis, sed etiam per modum rei operatæ ; et ideo verbum significatur ut res procedens, sed amor ut operatio procedens ; unde amor non ita se habet ad hoc ut dicatur personaliter, sicut verbum.

Ad octavum dicendum quod non intellecta distinctione personarum, non proprie Deus dicit se ipsum, nec proprie hoc a quibusdam intelligitur, qui distinctionem personarum in Deo non ponunt.

Ad ea vero quæ in contrarium objiciuntur, posset de facili responderi, si quis vellet contrarium sustinere.

Ad hoc vero quod objicitur de verbis Augustini, posset dici quod Augustinus accipit verbum, secundum quod importat realem originem.

Ad secundum posset dici quod, et si hæc præpositio « apud » importet distinctionem, hæc tamen distinctio non importatur in nomine verbi : unde ex hoc quod Verbum dicitur esse apud Patrem, non potest concludi quod Verbum personaliter dicatur: quia etiam dicitur Deus de Deo, et Deus apud Deum.

Ad tertium posset dici quod relatio illa est rationis tantum.

Ad quartum dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS III.

Utrum verbum Spiritui sancto conveniat.
I part., quæst. XXXIV, art. II.

Tertio quæritur utrum verbum Spiritui sancto conveniat ; et videtur quod sic. Sicut enim dicit Basilius in lib. III *Contra Eunom.*, *Pat. græc. lat.* t. XXIX, col. 655, sicut Filius se habet ad Patrem, eodem modo Spiritus sanctus se habet ad Filium ; et propter hoc dicitur quidem Verbum Patris Filius, Verbum autem Filii sanctus Spiritus[1]. Ergo Spiritus sanctus dicitur Verbum.

2. Præterea, Heb. I, 3, dicitur de Filio : *Cum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus, portansque omnia verbo virtutis.* Ergo Filius habet Verbum a se procedens, quo omnia portantur. Sed in divinis non procedit a Filio nisi Spiritus sanctus. Ergo Spiritus sanctus dicitur Verbum.

3. Præterea, Verbum, ut dicit Augustinus, IX *De Trin.*, cap. x, circa med., est notitia cum amore. Sed, sicut notitia appropriatur Filio, ita amor Spiritui sancto. Ergo, sicut Verbum convenit Filio, ita et Spiritui sancto.

4. Præterea, Heb. I, super illud : *Portans omnia verbo virtutis suæ*, dicit *Glossa* interlin., quod verbum accipitur ibi pro imperio. Sed imperium accipitur inter signa voluntatis. Cum ergo Spiritus sanctus per modum voluntatis procedat, videtur quod Verbum possit dici.

5. Præterea, verbum in sui ratione manifestationem importat. Sed, sicut Filius manifestat Patrem, ita Spiritus sanctus Filium ; ut dicitur Joan. XVI, quod Spiritus sanctus docet omnem veritatem. Ergo Spiritus sanctus debet dici Verbum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XVI *De Trinit.*, VII, cap. II, quod Filius eo dicitur Verbum quod Filius. Sed Filius dicitur Filius, eo quod genitus ; sed Spiritus sanctus non est genitus. Ergo non est Verbum.

Respondeo dicendum quod usus horum nominum, scilicet « verbum » et « imago, » aliter est apud nos et Sanctos nostros, et aliter apud antiquos Doctores græcorum. Illi enim usi sunt nomine verbi et imaginis pro omni eo quod in divinis procedit : unde indifferenter Spiritum sanctum et Filium, verbum et imaginem appellant ; sed nos et Sancti nostri in usu nominum horum æmulamur consuetudinem canonicæ Scripturæ, quæ aut vix aut nunquam verbum vel imaginem ponit nisi pro Filio. Et de imagine quidem ad præsentem quæstionem non pertinet. Sed de verbo satis rationabilis noster usus apparet. Verbum enim manifestationem quamdam importat ; manifestatio autem per se non invenitur nisi in intellectu ; si enim aliquid quod est extra intellectum, manifestare dicatur, hoc non est nisi secundum quod ex ipso aliquid in intellectu relinquitur, quod postea est principium manifestativum in eo. Proximum ergo manifestans est in intellectu ; sed remotum potest etiam esse extra eum ; et ideo nomen verbi proprie dicitur de eo quod procedit ab intellectu ; quod vero ab intellectu non procedit, non potest verbum dici nisi metaphorice ; inquantum, scilicet, est aliquo modo manifestans. Dico ergo, quod in divinis solus Filius procedit per viam intellectus, quia procedit ab uno ; Spiritus enim sanctus, qui procedit a duobus, procedit per viam voluntatis ; et ideo Spiritus sanctus non potest dici verbum nisi metaphorice, secundum quod omne manifestans dicitur verbum ; et hoc modo omne manifestans dicitur verbum ; et hoc modo exponenda est auctoritas Basilii.

Et sic patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod verbum, secundum Basilium, accipitur ibi pro Spi-

[1] « Locus nullus est sive S. Basilii, sive etiam, aliorum sanctorum Patrum de quo acrius in concilio Florentino disputatum sit quam de illo ad quem hic S. Thomas revocat. Codices enim in hoc passu non concordant. »

ritu sancto ; et sic dicendum sicut ad primum. Vel potest dici secundum *Glossam* interlin. ibid. ad Heb. I, quod accipitur pro imperio Filii ; quod metaphorice dicitur verbum, quia verbo consuevimus imperare.

Ad tertium dicendum quod notitia est de ratione verbi quasi importans essentiam verbi ; sed amor est de ratione verbi non quasi pertinens ad essentiam ejus, sed quasi concomitans ipsum, ut ipsa auctoritas inducta ostendit ; et ideo non potest concludi quod Spiritus sanctus sit verbum, sed quod procedit ex verbo.

Ad quartum dicendum quod verbum manifestat non solum quod est in intellectu, sed etiam quod est in voluntate, quia ipsa voluntas est etiam intellecta ; et ideo imperium quamvis sit signum voluntatis tamen potest dici verbum, secundum quod ad intellectum pertinet.

Ad quintum patet solutio ex dictis.

ARTICULUS IV.

Utrum Pater dicat omnem creaturam.
I part., quæst. XXXIV, art. III.

Quarto quæritur utrum Pater dicat creaturam ; et videtur quod non. Quia cum dicimus : Pater dicit se, non significatur ibi nisi dicens et dictum ; et ex utraque parte significatur Pater tantum. Cum ergo Pater non producat ex se Verbum nisi secundum quod dicit se ; videtur quod Verbo, quod ex Patre procedit, non dicatur creatura.

2. Præterea, verbum quo unumquodque dicitur, est similitudo illius. Sed Verbum non potest dici similitudo creaturæ, et Anselmus probat in *Molonog.*, cap. XXXI, al. XXX, *Pat. lat.* t. CLVIII, coll. 184, 185 ; quia vel Verbum perfecte conveniret cum creaturis, et sic esset mutabile, sicut et creaturæ et periret in eo summa immutabilitas : vel non summe conveniret ; et sic non esset in eo summa veritas ; quia similitudo tanto verior est, quanto magis convenit cum eo cujus est similitudo. Ergo Filius non est Verbum quo creatura dicitur.

3. Præterea, verbum creaturarum in Deo dicitur hoc modo sicut verbum artificiatorum in artifice. Sed verbum artificiatorum in artifice non est nisi dispositio de artificiatis. Ergo et verbum creaturarum in Deo non est nisi dispositio de creaturis. Sed dispositio de creaturis in Deo, essentialiter dicitur, et non personaliter. Ergo verbum quo creaturæ dicuntur, non est verbum quod personaliter dicitur.

4. Præterea, verbum omne ad id quod per verbum dicitur, habet habitudinem vel exemplaris vel imaginis. Exemplaris quidem, quando verbum est causa rei, sicut accidit in intellectu practico ; imaginis autem, quando causatur a re, sicut accidit in nostro intellectu speculativo. Sed in Deo non potest esse verbum quod sit creaturæ imago. Ergo oportet quod verbum creaturæ in Deo sit creaturæ exemplar. Sed exemplar creaturæ in Deo est idea. Ergo verbum creaturæ in Deo nihil est aliud quam idea. Idea autem non dicitur in divinis personaliter, sed essentialiter. Ergo verbum personaliter dictum in divinis, quo Pater dicit se ipsum, non est verbum quod dicuntur creaturæ.

5. Præterea, magis distant creaturæ a Deo quam ab aliqua creatura. Sed diversarum creaturarum sunt plures ideæ in Deo. Ergo non est idem verbum, quo Pater se et creaturam dicit.

6. Præterea, secundum Augustinum, VI *De Trinit.*, cap. II, ante med., eo dicitur verbum quo imago. Sed Filius non est imago creaturæ. Ergo Filius non est verbum creaturæ.

7. Præterea, omne verbum procedit ab eo cujus est verbum. Sed Filius non procedit a creatura. Ergo non est Verbum quo creatura dicatur.

Sed contra, Anselmus dicit in *Monolog.*, cap. XXXIV, al. XXXIII, *Pat. lat.* t. CLVIII. col. 189, quod [1] Pater dicendo se dicit omnem creaturam. Sed verbum quo se dicit, est Filius. Ergo verbo, quod est Filius, dicit omnem creaturam.

Præterea, Augustinus, lib. II *Super Genes. ad litter.*, cap. VII, sic exponit dictum : *Dixit et factum est;* idest, verbum genuit, in quo erat ut fieret. Ergo verbo, quod est Filius, dicit omnem creaturam.

Præterea, eadem est conversio artificis ad artem et ad artificiatum. Sed ipse Deus est ars æterna, a qua creaturæ producuntur sicut artificiata quædam. Ergo Pater eadem conversione convertitur ad

[1] « Cum ipse summus Spiritus dicit seipsum, dicit omnia quæ facta sunt. »

se et ad omnes creaturas ; et ita, dicendo se, dicit omnes creaturas.

Præterea, omne posterius reducitur ad id quod est primum in aliquo genere, sicut ad causam. Sed creaturæ dicuntur a Deo. Ergo reducuntur ad primum, quod a Deo dicitur. Sed ipse primo se ipsum dicit. Ergo per hoc quod dicit se, dicit omnes creaturas.

Respondeo dicendum quod Filius procedit a Patre et per modum naturæ, inquantum procedit ut Filius, et per modum intellectus, inquantum procedit ut verbum. Uterque autem processionis modus apud nos invenitur, quamvis non quantum ad idem [1]. Nihil enim est apud nos quod per modum intellectus et naturæ procedat ex alio [2], quia intelligere et esse non sunt idem apud nos, sicut apud Deum : uterque autem modus processionis habet similem differentiam, secundum quod in nobis et in Deo invenitur. Filius enim hominis, qui a patre homine per viam naturæ procedit, non habet in se totam substantiam patris, sed partem substantiæ ejus recipit. Filius autem Dei, inquantum per viam naturæ procedit a Patre, totam in se Patris naturam recipit ut sint naturæ unius omnino Pater et Filius. Et similis differentia invenitur in processu qui est per viam intellectus. Verbum enim quod in nobis exprimitur per actualem considerationem, quasi exortum ex aliqua principiorum consideratione, vel saltem cognitione habituali, non totum in se recipit quod est in eo a quo oritur : non enim quidquid habituali tenemus cognitione, hoc exprimit intellectus in unius verbi conceptione ; sed aliquid ejus. Similiter in consideratione unius conclusionis non exprimitur totum id quod erat in virtute principii. Sed in Deo, ad hoc quod verbum ejus perfectum sit, oportet quod verbum ejus exprimat quidquid continetur in eo ex quo oritur ; et præcipue cum Deus omnia uno intuitu videat, non divisim. Sic igitur oportet quod quidquid in scientia Patris continetur, totum hoc per unum ipsius verbum exprimatur, et hoc modo quo in scientia continetur ; ut sit verum verbum suo principio correspondens per scientiam ; et verbum ipsius exprimat ipsum Patrem principaliter, et consequenter omnia alia quæ cognoscit Pater cognoscendo se ipsum ; et sic Filius ex hoc ipso quod est verbum perfecte exprimens Patrem, exprimit omnem creaturam. Et hic ordo ostenditur in verbis Anselmi in *Monolog.*, cap. XXXIV, al. XXXIII, qui dicit, quod dicendo se, dicit omnem creaturam.

Ad primum ergo dicendum quod cum dicitur : Pater dicit se, in hac dictione includitur etiam omnis creatura; inquantum, scilicet, Pater scientia sua continet omnem creaturam velut exemplar creaturæ totius.

Ad secundum dicendum quod Anselmus accipit stricte nomen similitudinis, sicut et Dionysius cap. IX *De divin. nomin.*, § VI, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 914 ; ubi dicit quod « In æque ordinatis ad invicem, recipimus similitudinis reciprocationem ; » ut scilicet unum dicatur alteri simile, et e converso : sed in his quæ se habent per modum causæ et causati non invenitur, proprie loquendo, reciprocatio similitudinis : dicimus enim quod imago Herculis similatur Herculi, sed non e converso. Unde, quia verbum divinum non est factum ad imitationem creaturæ, ut verbum nostrum, sed potius e converso ; ideo Anselmus, loc. cit., vult quod verbum non sit similitudo creaturæ, sed e converso. Si autem largo modo similitudinem accipiamus, sic possumus dicere, quod verbum est similitudo creaturæ, non quasi imago ejus, sed quasi exemplar; sicut etiam Augustinus, lib. LXXXIII *Quæst.*, quæst. IV., dicit, ideas esse rerum similitudines. Nec tamen sequitur quod in verbo non sit summa veritas, quia est immutabile, creaturis existentibus mutabilibus : quia non exigitur ad veritatem verbi similitudo ad rem quæ per verbum dicitur, sed secundum repræsentationem, ut in quæstione de scientia Dei, art. XIII, dictum est.

Ad tertium dicendum quod dispositio creaturarum non dicitur verbum, proprie loquendo, nisi secundum quod est ab altero progrediens, quæ est dispositio genita, et dicitur personaliter, sicut et sapientia genita ; quamvis dispositio simpliciter sumpta, essentialiter dicatur.

Ad quartum dicendum quod verbum differt ab idea : idea enim nominat formam exemplarem absolute ; sed verbum creaturæ in Deo nominat formam exem-

[1] Sic A, B, C, D. — Parm. : « Ideam. »

[2] Sic A, B, C, D. — Parm. : » Aliquo. »

plarem ab alio deductam; et ideo idea in Deo ad essentiam pertinet, sed verbum ad personam.

Ad quintum dicendum quod quamvis Deus maxime distet a creatura, considerata proprietate naturæ, tamen Deus est creaturæ exemplar, non autem una creatura est exemplar alterius ; et ideo verbo quo exprimitur Deus, exprimitur omnis creatura ; non autem idea qua exprimitur creatura una, exprimitur alia. Ex quo apparet alia differentia inter ideam et verbum : quia idea directe respicit creaturam, et ideo plurimum creaturarum sunt plures ideæ ; sed verbum respicit directe Deum, qui primo per verbum exprimitur, et ex consequenti creatura ; et quia creaturæ secundum quod in Deo sunt, unum sunt, creaturarum omnium est unum verbum.

Ad sextum dicendum quod cum dicit Augustinus quod Filius eo dicitur verbum quo imago, intelligit quantum ad proprietatem personalem Filii, quæ est eadem secundum rem, sive secundum eam dicatur filius, sive verbum, sive imago ; sed quantum ad modum significandi non est eadem ratio nominum trium prædictorum : verbum enim non solum importat rationem originis et imitationis sed etiam manifestationis ; et hoc modo est aliquo modo creaturæ, inquantum scilicet per verbum creatura manifestatur.

Ad septimum dicendum quod verbum est alicujus multipliciter : uno modo ut dicentis, et sic procedit ab eo cujus est verbum ; alio modo ut manifestati per verbum : et sic non oportet quod procedat ab eo cujus est, nisi quando scientia ex qua procedit, est causata a rebus ; quod in Deo non accidit ; et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS V.

Utrum Verbum relationem ad creaturam importet. — I part., quæst. xxxiv, art. iii.

Quinto quæritur utrum hoc nomen « Verbum » importet respectum ad creaturam; et videtur quod non. Omne enim nomen quod importat relationem ad creaturam dicitur de Deo ex tempore, ut Creator et Dominus. Sed Verbum de Deo ab æterno dicitur. Ergo non importat relationem ad creaturam.

2. Præterea, omne relativum, vel est relativum secundum esse, vel secundum dici. Sed Verbum non refertur ad creaturam secundum esse, quia sic dependeret a creatura ; nec iterum secundum dici, quia oportet quod in aliquo casu ad creaturam referatur; quod non invenitur : maxime enim inveniretur referri per genitivum casum, ut diceretur, Verbum est creaturæ ; quod Anselmus in *Monolog.*, cap. xxxii et xxxiii, negat. Ergo Verbum non importat relationem ad creaturam.

3. Præterea, omne nomen importans respectum ad creaturam, non potest intelligi, non intellecto quod creatura sit actu vel potentia : quia qui intelligit unum relativorum, oportet quod intelligat reliquum. Sed, non intellecto aliquam creaturam esse, vel futuram, adhuc Verbum intelligitur in Deo, secundum quod Pater dicit se ipsum. Ergo Verbum non importat aliquem respectum ad creaturam.

4. Præterea, respectus Dei ad creaturam non potest esse nisi sicut causæ ad effectum. Sed, sicut habetur ex dictis Dionysii, cap. ii *De divin. nomin.*, in fin, *Pat. græc. lat.* t. III, coll. 651-2. « Omne nomen connotans effectum in creatura, commune est toti Trinitati. » Verbum autem non est hujusmodi. Ergo non importat respectum aliquem ad creaturam.

5. Præterea, Deus non intelligitur referri ad creaturam nisi per sapientiam, bonitatem, et potentiam. Sed omnia illa non dicuntur de Verbo nisi per appropriationem. Cum ergo « Verbum » non sit appropriatum, sed proprium, videtur quod Verbum non importet respectum ad creaturam.

6. Præterea, quamvis homo[1] sit dispositor rerum, non tamen in hominis nomine importatur respectus ad res dispositas. Ergo, quamvis per Verbum omnia disponantur, non tamen nomen Verbi respectum ad creaturas dispositas importabit.

7. Præterea, Verbum relative dicitur, sicut et Filius. Sed tota relatio Filii terminatur ad Patrem ; non est enim Filius

[1] Sic codd. — Edit. : « Homo quamvis sit dispositor. »

nisi Patris. Ergo similiter tota relatio Verbi; ergo Verbum non importat relationem ad creaturam.

8. Præterea, secundum Philosophum, V *Metaph.*, omne relativum dicitur ad unum tantum; alias relativum haberet duo esse; cum esse relativi sit ad aliud se habere. Sed Verbum relative dicitur ad Patrem. Non ergo ad creaturam.

9. Præterea, si unum nomen imponatur diversis secundum speciem, æquivoce eis conveniet, sicut « canis » latrabili et marino. Sed superpositio et suppositio sunt diversæ species relationis. Si ergo unum nomen importat utramque relationem, oportebit nomen illud esse æquivocum. Sed relatio Verbi ad creaturam non est nisi superpositionis; relatio autem Verbi ad Patrem est quasi suppositionis; non propter inæqualitatem dignitatis, sed propter principii auctoritatem. Ergo Verbum quod importat relationem ad Patrem, non importat relationem ad creaturam, nisi æquivoce sumatur.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæst.*, sic dicens. : « In principio erat Verbum, quod græce logos dicitur, latine rationem et verbum significat; sed hoc loco melius verbum interpretatur, ut significetur non solum ad Patrem respectus, sed ad illa etiam quæ per Verbum facta sunt operativa potentia. » Ex quo patet propositum.

2. Præterea, super illud Psalmistæ, Ps. LXI : *Semel locutus est Deus*, dicit *Glossa* interl. ex Augustino : « Semel, idest Verbum æternaliter genuit, ex quo omnia disposuit. » Sed dispositio dicit respectum ad disposita. Ergo Verbum relative dicitur ad creaturas.

3. Præterea, omne verbum importat respectum ad id quod per verbum dicitur. Sed, sicut dicit Anselmus (*a*), Deus dicendo se, dicit omnem creaturam. Ergo Verbum importat respectum non solum ad Patrem, sed ad creaturam.

4. Præterea, Filius ex hoc quod est Filius, perfecte repræsentat Patrem, secundum illud quod est ei intrinsecum. Sed Verbum ex suo nomine addit manifestationem; non potest autem esse alia manifestatio nisi sicut manifestatur per creaturas, quæ est quasi manifestatio ad exterius. Ergo Verbum importat respectum ad creaturam.

5. Præterea, sicut dicit Dionysius, VI *De divin. nomin.*, § IV, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 871, « Deus laudatur ut ratio vel verbum, quia est sapientiæ et rationis largitor; » et sic patet quod Verbum de Deo dictum importat rationem causæ. Sed causa dicitur ad effectum. Ergo Verbum importat respectum ad creaturas.

6. Præterea, intellectus practicus refertur ad ea quæ operata sunt per ipsum. Sed Verbum divinum est verbum intellectus practici, quia est operativum verbum, ut Damascenus dicit. lib I *De fid. orth. Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 806. Ergo Verbum dicit respectum ad creaturam.

Respondeo dicendum quod quandocumque aliqua duo sic se habent ad invicem, quod unum dependeat ab altero [1] sed non e converso; in eo quod dependet ab altero, est realis relatio; sed in eo a quo dependet, non est relatio nisi rationis tantum; prout, scilicet, non potest intelligi aliquid referri ad alterum quin intelligatur etiam respectus oppositus ex parte alterius; ut patet in scientia, quæ dependet a scibili, et non e converso. Unde, cum creaturæ omnes a Deo dependeant, sed non e converso, in creaturis sunt relationes reales, quibus referuntur ad Deum; sed in Deo sunt relationes oppositæ secundum rationem tantum : et quia nomina sunt signa intellectuum, inde est quod aliqua nomina de Deo dicuntur quæ important respectum ad creaturam, cum tamen ille respectus sit rationis tantum, ut dictum est. Relationes enim reales in Deo sunt illæ tantummodo quibus personæ ad invicem distinguuntur. In relativis autem nominibus invenimus quod quædam nomina imponuntur ad significandum respectus ipsos, sicut hoc nomen « similitudo; » quædam vero ad significandum aliquid ad quod sequitur respectus; sicut hoc nomen « scientia » imponitur ad significandum qualitatem quamdam quam sequitur quidam respectus. Et hanc diversitatem invenimus in nominibus relativis de Deo dictis, et quæ ab æterno et quæ ex tempore de Deo dicuntur. Hoc enim nomen « Pater, » quod ab æterno de Deo dicitur, et simiter hoc nomen « Dominus, » quod dicitur de Deo ex tempore, imponuntur ad significandum ipsos respectus; sed hoc

[1] Al. : « ad alterum. »

(*a*) Vid. *Sed contra* art. præced.

nomen « Creator, quod de Deo dicitur ex tempore, imponitur ad significandum actionem divinam, quam consequitur respectus quidam; similiter etiam hoc nomen « Verbum » imponitur ad significandum aliquid absolutum cum aliquo respectu adjuncto; est enim idem Verbum quod sapientia genita, ut dicit Augustinus, lib. VII *De Trinit.*, cap. XI. Nec ob hoc impeditur quin Verbum personaliter dicatur; quia, sicut Pater personaliter dicitur, ita et Deus generans, vel Deus genitus. Contingit autem quod aliqua res absoluta ad plura possit habere respectum; et inde quod nomen illud quod ponitur ad significandum aliquid absolutum ad quod sequitur aliquis respectus, potest ad plura relative dici, secundum quod scientia dicitur, inquantum est scientia, relative ad scibile; sed inquantum est accidens quoddam vel forma, refertur ad scientem. Ita etiam hoc nomen « verbum » habet respectum et ad dicentem, et ad id quod per verbum dicitur: ad quod potest dici dupliciter. Uno modo secundum convertentiam nominis; et sic verbum dicitur ad dictum. Alio modo ad rem cui convenit ratio dicti. Et quia Pater principaliter dicit se, generando Verbum suum, et ex consequenti dicit creaturas; ideo principaliter, et quasi per se, Verbum refertur ad Patrem; sed ex consequenti, et quasi per accidens, refertur ad creaturam; accidit enim Verbo ut per ipsum creatura dicatur.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa tenet in illis quæ important actualem respectum ad creaturam, non autem in illis quæ important respectum habitualem; et dicitur respectus habitualis qui non requirit creaturam simul esse in actu; et tales sunt omnes respectus qui consequuntur actus animæ; quia voluntas et intellectus potest esse etiam de eo quod non est in actu existens. Verbum autem importat processionem intellectus; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quod Verbum non dicitur relative ad creaturam secundum rem, quasi relatio ad creaturam sit in Deo realiter; sed secundum dici dicitur; nec removetur quin dicatur in aliquo casu; possum enim dicere quod est Verbum creaturæ; idest de creatura; in quo sensu Anselmus negat; et præterea, si non refertur secundum aliquem casum, sufficit quocumque modo referatur; utputa si refertur per præpositionem adjunctam casuali [1], ut dicatur quod Verbum est ad creaturam, scilicet constituendam.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de illis nominibus quæ per se important respectum ad creaturam; hoc autem nomen non est hujusmodi, ut ex dictis, in corpore artic., patet; et ideo ratio illa non sequitur.

Ad quartum dicendum quod ex illa parte qua hoc nomen « Verbum » dicit aliquid absolutum, habet habitudinem causalitatis ad creaturam; sed ex respectu realis originis quem importat, efficitur personale, ex quo ad creaturam habitudinem non habet.

Et per hoc patet responsio ad quintum.

Ad sextum dicendum quod Verbum non solum est id per quod fit dispositio, sed est ipsa Patris dispositio de rebus creandis; et ideo aliquo modo ad creaturam refertur.

Ad septimum dicendum quod Filius importat relationem tantum alicujus ad principium a quo oritur : sed Verbum importat relationem et ad principium a quo dicitur, et ad id quod est quasi terminus, scilicet id quod secundum Verbum manifestatur; quod quidem principaliter est Pater; sed ex consequenti est creatura, quæ nullo modo potest esse divinæ personæ principium; et ideo Filius nullo modo importat respectum ad creaturam, sicut Verbum.

Ad octavum dicendum quod ratio illa procedit de illis nominibus quæ imponuntur ad significandum ipsos respectus. Non enim potest esse quod unus respectus terminetur ad multa, nisi secundum quod illa multa aliquo modo uniuntur.

Et similiter est dicendum ad nonum.

Rationes autem quæ sunt ad oppositum, concludunt quod aliquo modo ad creaturam referatur Verbum; non autem quod hanc relationem per se importet, et quasi principaliter; et in hoc sensu concedendæ sunt.

[1] Sic A, B, D. — Parm. : « adjunctam casui. » — C : « adductam casuali. »

ARTICULUS VI.

Utrum res verius in Verbo quam in seipsis sint. — I part., quæst. XVIII, art. IV.

Sexto quæritur utrum res verius sint in Verbo quam in se ipsis; et videtur quod non sint verius in Verbo. Verius enim est aliquid ubi est per essentiam suam quam ubi est per suam similitudinem. In se autem res sunt per suam essentiam. Ergo verius sunt in se ipsis quam in Verbo.

2. Sed diceretur quod pro tanto sunt verius in Verbo, quia ibi habent nobilius esse. — Contra, res materialis nobilius habet esse in anima nostra quam in se ipsa, ut etiam dicit Augustinus in lib. *De Trin.* VI, cap. VIII; et tamen verius est in se ipsa quam in anima nostra. Ergo eadem ratione verius est in se quam sit in Verbo.

3. Præterea, verius est id quod est in actu, quam id quod est in potentia. Sed res in se ipsa est in actu, in Verbo autem tantum in potentia, sicut artificiatum in artifice. Ergo verius est res in se quam in Verbo.

4. Præterea, ultima rei perfectio est sua operatio. Sed res in se ipsis existentes habent proprias operationes, quas non habent ut sunt in Verbo. Ergo verius sunt in se ipsis quam in Verbo.

5. Præterea, illa sunt solum comparabilia quæ sunt unius rationis. Sed esse rei in se ipsa, non est unius rationis cum esse quod habet in Verbo. Ergo, ad minus, non potest dici quod verius sit in Verbo quam in se ipsa.

1. Sed contra, creatura in [1] Creatore est creatrix essentia, ut Anselmus dicit in *Monolog.*, cap. XXXIV, al. XXXIII, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 189. Sed esse increatum est verius quam creatum. Ergo res verius habet esse in Verbo quam in se ipsa.

2. Præterea, sicut posuit Plato ideas rerum esse extra mentem divinam, ita nos in mente divina ponimus eas. Sed secundum Platonem in dialogo X *De republ.*, verius erat homo separatus, homo, quam homo materialis; unde hominem separatum « per se hominem » nominabat. Ergo et secundum positionem fidei verius sunt res in Verbo quam sint in se ipsis.

3. Præterea, illud quod est verissimum in unoquoque genere, est mensura totius generis. Sed similitudines rerum in Verbo existentes, sunt mensuræ veritatis in rebus omnibus; quia secundum hoc res aliqua dicitur vera, secundum quod imitatur exemplar suum, quod est in Verbo. Ergo res verius sunt in Verbo quam in se ipsis.

Respondeo dicendum quod, sicut dicit Dionysius, cap. II *De divin. nomin.* § VIII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 646, causata deficiunt ab imitatione suarum causarum, quæ eis supercollocantur; et propter istam distantiam causæ a causato, aliquid vere prædicatur de causato quod non prædicatur de causa; sicut patet quod delectationes non dicuntur delectari, quamvis sint nobis causæ delectandi : quod quidem non contingit nisi quia modus causarum est sublimior quam ea quæ de effectibus prædicantur; et hoc invenimus in omnibus causis æquivoce agentibus; sicut sol non potest dici calidus, quamvis ab eo alia calefiant; quod est propter ipsius solis eminentiam ad ea quæ calida dicuntur. Cum ergo [2] quæritur utrum res verius sint in se ipsis quam in Verbo, distinguendum est : quia ly « verius » potest designare vel veritatem rei, vel veritatem prædicationis. Si designet veritatem rei, sic procul dubio major est veritas rerum in Verbo quam in se ipsis. Si autem designetur veritas prædicationis, sic est e converso : verius enim prædicatur homo de re prout est in propria natura, quam de ea secundum quod est in Verbo. Nec hoc est propter defectum Verbi, sed propter supereminentiam ipsius, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod si intelligatur de veritate prædicationis, simpliciter verum est quod verius est aliquid ubi est per essentiam quam ubi est per similitudinem; sed si intelligatur de veritate rei, tunc verius est ubi est per similitudinem quæ est causa rei; minus autem vere ubi est per similitudinem causatam a re.

Ad secundum dicendum quod similitudo rei quæ est in anima nostra, non est causa rei sicut similitudo rerum in Verbo; et ideo non est simile.

[1] « In seipsis sunt essentia mutabilis... in ipso vero sunt ipsa prima essentia. »

[2] B non habet : « cum ergo quæritur, » nec cætera usque ad finem Responsionis.

Ad tertium dicendum quod potentia activa perfectior est quam actus, qui est ejus effectus; et hoc modo creaturæ dicuntur esse in potentia in Verbo.

Ad quartum dicendum quod quamvis creaturæ in Verbo non habeant proprias operationes, habent tamen operationes nobiliores, inquantum sunt effectivæ rerum, et operationum ipsarum.

Ad quintum dicendum quod quamvis non sint unius rationis esse creaturarum in Verbo et in se ipsis secundum univocationem; sunt tamen aliquo modo unius rationis, scilicet secundum analogiam.

Ad id vero quod primo in contrarium objicitur, dicendum quod ratio illa procedit de veritate rei, non autem prædicationis.

Ad secundum dicendum quod Plato in hoc reprehenditur quod posuit formas naturales secundum propriam rationem, esse præter materiam, ac si materia accidentaliter se haberet ad species naturales; et secundum hoc species naturales vere prædicari possent de his quæ sunt sine materia. Nos autem hoc non ponimus; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS VII.

Utrum eorum quæ non sunt nec erunt nec fuerunt, verbum sit. — I part., quæst. XXXIV, art. III, ad IV.

Septimo quæritur utrum verbum sit eorum quæ non sunt nec erunt nec fuerunt; et videtur quod sic. Verbum enim importat aliquid progrediens ab intellectu. Sed intellectus divinus est etiam de eis quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt, ut in quæstione de scientia Dei, art. VIII, dictum est. Ergo verbum de his esse potest.

2. Præterea, secundum Augustinum, lib. VI *De Trinit.*, cap. X, Filius est ars Patris plena rationum viventium. Sed, sicut dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæst.*, ratio, etsi per illam nihil fiat, recte ratio dicitur. Ergo verbum est etiam eorum quæ nec erunt nec facta sunt.

3. Præterea, Verbum non esset perfectum nisi contineret in se omnia quæ sunt in scientia dicentis. Sed in scientia Patris dicentis sunt ea quæ nunquam erunt nec facta sunt. Ergo et ista erunt in Verbo.

Sed contra est quod Anselmus dicit in *Monol.*, cap. XXXII, al. XXX, ante med. *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 186 : « Ejus [1] quod nec est nec erit nec fuit, nullum verbum esse potest. »

Præterea, hoc ad virtutem dicentis pertinet, ut quidquid dicit, fiat. Sed Deus est potentissimus. Ergo Verbum ejus non est de aliquo quod non aliquando fiat.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse dupliciter in Verbo. Uno modo sicut id quod Verbum cognoscit, vel quod in Verbo cognosci potest; et sic in Verbo est etiam illud quod nec est nec fuit nec futurum est; quia hoc cognoscit Verbum sicut et Pater; et in Verbo etiam cognosci potest sicut et in Patre. Alio modo dicitur esse aliquid in Verbo sicut id quod per Verbum dicitur. Omne autem quod aliquo verbo dicitur, ordinatur quodammodo ad executionem : quia verbo instigamus alios ad agendum, et ordinamus aliquos ad exequendum id quod in mente concipimus; unde etiam dicere Dei, dispositio ipsius est, ut patet per *Glossam* ex Aug. super illud Psalm. LXI : *Semel locutus est Deus*, etc. Unde, sicut Deus non disponit nisi quæ sunt vel erunt vel fuerunt; ita nec dicit; unde verbum est horum tantum, sicut ipsorum dictorum : scientia autem et ars et idea, vel ratio, non important ordinem ad aliquam executionem; et ideo non est simile de eis et de Verbo.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII.

Utrum omne quod factum est, sit vita in Verbo. — I part., quæst. XVIII, art. IV.

Octavo quæritur utrum omne quod factum est, sit vita in Verbo; et videtur quod non. Quia secundum hoc, Verbum est causa rerum, quod res sunt in ipso. Si ergo res in Verbo sunt vita, Verbum causat res per modum vitæ. Sed ex hoc quod causat res per modum bonitatis, sequitur quod omnia sint bona. Ergo ex hoc quod causat res per modum vitæ, sequitur quod omnia sint viva : quod falsum; ergo et primum.

2. Præterea, res sunt in Verbo sicut

[1] « Ejus quod non fuit, nec est, nec futurum est, nullum verbum esse potest. »

artificiata apud artificem. Sed artificiata in artifice non sunt vita : non enim ipsius artificis vita sunt, qui vivebat etiam antequam artificiata in ipso essent; neque artificiatorum, quæ vita carent. Ergo nec creaturæ in Verbo sunt vita.

3. Præterea, efficientia vitæ magis appropriatur in Scriptura Spiritui sancto quam Verbo, ut patet Joan. vi, 64 : *Spiritus est qui vivificat;* et in pluribus aliis locis. Sed verbum non dicitur de Spiritu sancto, sed de Filio tantum, ut ex dictis, art. iii hujus quæst., patet. Ergo nec convenienter dicitur quod res in Verbo sunt vita.

4. Præterea, lux intellectualis est principium vitæ. Sed res in Verbo non sunt lux. Ergo videtur quod in eo non sunt vita.

1. Sed contra est quod dicitur Joan. i, 3 : *Quod factum est in ipso vita erat.*

2. Præterea, secundum Philosophum in VIII *Physic.*, in princ., motus cœli dicitur vita quædam omnibus natura existentibus. Sed magis influit Verbum in creaturis quam motus cœli in naturam. Ergo res, secundum quod sunt in Verbo, debent dici vita.

Respondeo dicendum quod res, secundum quod sunt in Verbo, considerari possunt dupliciter : uno modo per comparationem ad Verbum; alio modo per comparationem ad res in propria natura existentes; et utroque modo similitudo creaturæ in Verbo est vita. Illud enim proprie vivere dicimus quod in se ipso habet motus vel operationes quascumque : ex hoc enim sunt dicta primo aliqua vivere, quia visa sunt in se ipsis habere aliquid ea movens secundum quemcumque motum: et hinc processit nomen vitæ ad omnia quæ in seipsis habent operationis propriæ principium; unde et ex hoc quod aliqua intelligunt vel sentiunt vel volunt, vivere dicuntur; non solum ex hoc quod secundum locum moventur, vel secundum augmentum. Illud ergo esse quod habet res prout est movens se ipsam ad operationem aliquam, dicitur proprie vita rei; quia vivere viventis est esse, ut in II *De anima*, com. xxxvii, dicitur. In nobis autem nulla operatio ad quam nos movemus, est esse nostrum; unde intelligere nostrum non est vita nostra, proprie loquendo, nisi secundum quod « vivere » accipitur pro opere, quod est signum vitæ; et similiter nec similitudo intellecta in nobis est vita nostra. Sed intelligere Verbi est suum esse, et similiter ipsius similitudo; unde similitudo creaturæ in Verbo, est vita ejus. Similiter etiam similitudo creaturæ est quodammodo ipsa creatura, per modum illum quo dicitur quod anima est quodammodo omnia; unde ex hoc quod similitudo creaturæ in Verbo est productiva et motiva creaturæ in propria natura existentis, quodammodo contingit ut creatura se ipsam moveat, et ad esse perducat, inquantum scilicet producitur in esse, et movetur a sua similitudine in Verbo existente. Et ita similitudo creaturæ in Verbo est quodammodo creaturæ vita.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod creatura in Verbo existens dicitur vita, non pertinet ad rationem propriam creaturæ, sed ad modum quo est in Verbo; unde, cum non sit eodem modo in se ipsa, non sequitur quod in se ipsa vivat, quamvis in Verbo sit vita ; sicut non est in se ipsa immaterialis, quamvis sit in Verbo immaterialis. Sed bonitas, entitas, et hujusmodi, pertinent ad propriam rationem creaturæ ; et ideo, sicut secundum quod sunt in Verbo, sunt bona, ita etiam secundum quod sunt in propria natura.

Ad secundum dicendum quod similitudines rerum in artifice non possunt proprie dici vita; quia non sunt ipsum esse artificis viventis, nec etiam ipsa ejus operatio, sicut in Deo accidit; et tamen Augustinus dicit, tract. I *In Joan.*, quod arca in mente artificis vivit ; sed hoc est secundum quod in mente artificis habet esse intelligibile, quod ad genus vitæ pertinet.

Ad tertium dicendum quod vita Spiritui sancto attribuitur secundum hoc quod Deus dicitur vita rerum, prout ipse est in omnibus rebus movens eas, ut sic quodammodo omnes res a principio intrinseco motæ videantur ; sed vita appropriatur Verbo secundum quod res sunt in Deo, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad quartum dicendum quod similitudines rerum in Verbo, sicut sunt rebus causa existendi, ita sunt rebus causa cognoscendi; inquantum scilicet imprimuntur intellectualibus mentibus, ut sic res cognoscere possint ; et ideo, sicut dicuntur vita prout sunt principia existendi, ita dicuntur lux prout sunt principia cognoscendi.

QUÆSTIO V [1].

DE PROVIDENTIA.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Ad quodnam attributorum divina providentia reducatur. — I part., quæst. XXII, art. I.

Quæstio est de providentia. Et primo quæritur ad quod attributorum providentia reducitur; et videtur quod tantum ad scientiam. Quia, sicut dicit Boetius in IV *De consol.,* prosa VI ante med., *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 816, « Illud certe manifestum est, immobilem simplicemque formam [2] gerendarum rerum esse providentiam. » Sed forma rerum agendarum in Deo est idea, quæ ad scientiam pertinet. Ergo providentia ad cognitionem pertinet.

2. Sed diceretur quod providentia ad voluntatem pertinet inquantum est causa rerum. — Sed contra, in nobis scientia practica est causa rerum scitarum. Sed scientia practica in sola cognitione est. Ergo et providentia.

3. Præterea, Boetius dicit in lib. prædicto, ibid. col. 8142 : « Modus » [3] rerum gerendarum, « cum in ipsa divinæ intelligentiæ puritate conspicitur, providentia nominatur. » Sed puritas intelligentiæ ad speculativam cognitionem pertinere videtur. Ergo providentia ad cognitionem speculativam [4] pertinet.

4. Præterea, Boetius dicit in V *De consol.*, prosa VI parum ante med., col. 860, quod providentia dicitur cognitio : « quod porro a rebus infimis constituta, quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat. » Sed prospicere cognitionis est, et præcipue speculativæ. Ergo providentia maxime videtur ad cognitionem speculativam pertinere.

5. Præterea, sicut dicit Boetius in IV *De consol.*, prosa VI parum ante med., col. 817, « ut [5] est ad intellectum ratiocinatio, » ita est fatum ad providentiam. Sed tam intellectus quam ratiocinatio ad cognitionem pertinent communiter speculativam et practicam. Ergo et providentia.

6. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæst.*, quæst. XXVII in fin., « quod lex incommutabilis omnia mutabilia pulcherrima moderatur gubernatione. » Sed gubernare et moderari ad providentiam pertinet. Ergo lex incommutabilis est ipsa providentia. Sed lex ad cognitionem pertinet. Ergo et ipsa providentia.

7. Præterea, lex naturalis in nobis ex divina providentia causatur. Sed causa agit ad effectum producendum per viam similitudinis; unde dicimus quod bonitas Dei est causa bonitatis in rebus, et essentia essendi, et vita vivendi. Ergo divina providentia est lex ; et sic idem quod prius.

8. Præterea, Boetius dicit in IV *De consol.*, prosa VI parum a princ., *Patrol. lat.* t. LXIII, coll. 814, 815, quod « providentia [6] ipsa est illa divina ratio in summo omnium Principe constituta. » Sed ratio rei est idea, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæst.*, quæst. XLVI. Ergo providentia est idea. Sed idea pertinet ad cognitionem. Ergo et providentia.

9. Præterea [7], scientia practica ordinatur vel ad producendum res in esse, vel ad ordinandum jam productas res. Sed producere res non est providentiæ, quia providentia præsupponit res productas; similiter etiam nec ordinare res productas, quia hoc ad dispositionem pertinet. Ergo providentia non pertinet ad cognitionem practicam, sed speculativam tantum.

1. Sed contra, videtur quod pertineat ad voluntatem; quia dicit Damascenus lib. II *De fide orth.*, cap. XXIX, circa princ., *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 963 : « Pro-

[1] (In octo articulos divisa.)

Codd. non habent : « Primo quæritur, ad quodnam attributorum divina providentia reducatur ; 2° utrum mundus providentia regatur; 3° utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat; 4° utrum motus et actiones horum inferiorum divinæ providentiæ subdantur ; 5° utrum actus humani divina providentia regantur ; 6° utrum bruta animalia et eorum actus divinæ subdantur providentiæ ; 7° utrum peccatores divina providentia regantur ; 8° utrum tota corporalis creatura gubernetur divina providentia, media angelica creatura.

[2] « Gerendarum formam rerum. »

[3] Al. : « motus. » Sic codd.

[4] Al. : « cognoscitivam speculationem. »

[5] « Uti est ad intellectum... ita est fati series mobilis ad providentiæ stabilem simplicitatem. »

[6] « Providentia est illa ipsa. »

[7] B omittit argumentum nonum.

videntia est voluntas Dei, propter quam omnia quæ sunt convenientem deductionem suscipiunt. »

2. Præterea, illos qui sciunt facere, et tamen nolunt, non dicimus providos. Ergo providentia magis respicit voluntatem quam cognitionem.

3. Præterea, sicut Boetius dicit in IV *De consol.*, prosa VI, *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 820, Deus [1] sua bonitate gubernat mundum. Sed bonitas ad voluntatem pertinet. Ergo et providentia, cujus est gubernare.

4. Præterea, disponere non est scientiæ, sed voluntatis. Sed secundum Boetium in IV *De consol.* [2], ubi sup., col. 815, providentia est ratio per quam cuncta Deus disponit. Ergo ad voluntatem pertinet, non ad notitiam.

5. Præterea, provisum, inquantum provisum, non est sapiens vel scitum, sed est bonum. Ergo, nec providens, inquantum providens, est sapiens, sed bonus ; et ita providentia non pertinet ad sapientiam, sed ad bonitatem, vel voluntatem.

6. Sed iterum videtur quod pertineat ad potentiam. Quia Boetius dicit in III lib. *De consol.*, prosa XI, *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 774 : « Providentia [3] dedit rebus a se creatis hanc vel maximam manendi causam, ut quo [4] posssint, naturaliter manere desiderent. » Ergo providentia est creationis principium. Sed creatio appropriatur potentiæ. Ergo providentia ad potentiam pertinet.

7. Præterea, gubernatio est providentiæ effectus, ut dicitur Sapient. XIV, 3 : *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia.* Sed, sicut dicit Hugo in lib. I *De sacramentis*, part. II, cap. ult. circa fin., *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 216, voluntas [5] est ut imperans, sapientia ut dirigens, potentia ut exequens ; et sic potentia propinquior est gubernationi quam scientia et voluntas. Ergo providentia magis pertinet ad potentiam quam ad scientiam vel voluntatem.

Respondeo dicendum quod ea quæ de Deo intelliguntur, propter nostri intellectus imbecillitatem vel infirmitatem cognoscere non possumus nisi ex his quæ apud nos sunt; et ideo, ut sciamus quomodo providentia dicatur in Deo, videndum est quomodo providentia sit in nobis.

Sciendum est igitur quod Tullius providentiam ponit prudentiæ partem in II *Veteris rhetoricæ*, lib. II *De inventione*, et est pars providentiæ quasi completiva ; aliæ enim duæ partes, scilicet memoria et intelligentia, non sunt nisi quædam præparationes ad prudentiæ actum. Prudentia autem, secundum Philosophum in VI *Ethic.*, cap. V, est recta ratio agibilium. Et differunt agibilia a factibilibus ; quia factibilia dicuntur illa quæ procedunt ab agente in extraneam materiam, sicut scamnum et domus ; et horum recta ratio est ars ; sed agibilia dicuntur actiones quæ non progrediuntur extra agentem, sed sunt actus perficientes ipsum ; sicut caste vivere, patienter se habere, et hujusmodi ; et horum recta ratio est prudentia. Sed in istis agibilibus duo quædam consideranda occurrunt : scilicet finis, et id quod est ad finem. Prudentia præcise dirigit in his quæ sunt ad finem; ex hoc enim dicitur aliquis prudens, quia bene est consiliativus, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. IX. Consilium autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. VI. Sed finis agibilium præexistit in nobis dupliciter : scilicet per cognitionem naturalem de fine hominis ; quæ quidem naturalis cognitio ad intellectum pertinet (secundum Philosophum in VI *Ethic.*, cap. VI), qui est principiorum operabilium sicut et speculabilium ; princiipia autem operabilium sunt fines (ut in eodem lib. dicitur). Alio modo quantum ad affectionem ; et sic fines agibilium sunt in nobis per virtutes morales, per quas homo afficitur ad juste vivendum vel fortiter vel temperate, quod est quasi finis proximus agibilium. Similiter etiam ad ea quæ sunt ad finem, perficimur et quantum ad cognitionem per consilium, et quantum ad appetitum per electionem ; et in his per prudentiam dirigimur.

Patet ergo quod prudentiæ est aliqua ordinate ad finem disponere. Et quia ista dispositio eorum quæ sunt ad finem, in

[1] « Naturarum omnium proditor Deus ad bonum dirigens cuncta disponit. »

[2] « Providentia est illa ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit. »

[3] « Dedit Providentia creatis a se rebus.... ut quoad possunt, etc. »

[4] Sic A, B, C, D. — Edit. : « Ut in quo. »

[5] « Voluntas movet, sapientia disponit, potentia explicat »

finem per prudentiam, est per modum cujusdam ratiocinationis, cujus principia sunt fines (ex eis enim trahitur tota ratio ordinis prædicti in omnibus operabilibus, sicut manifeste apparet in artificiatis); ideo ad hoc quod quis sit prudens, requiritur quod bene se habeat circa ipsos fines : non enim potest esse recta ratio, nisi principia rationis salventur; et ideo ad prudentiam requiruntur et intellectus finium, et virtutes morales, quibus affectus recte collocatur in fine; et propter hoc oportet omnem prudentem esse virtuosum, ut in VI *Ethic.*, cap. ult. et penult., dicitur. In omnibus autem virtutibus et actibus animæ ordinatis hoc est commune, quod virtus primi salvatur in omnibus sequentibus; et ideo in prudentia quodammodo includitur et voluntas, quæ est de fine, et cognitio finis.

Ex dictis igitur patet quomodo providentia se habet ad alia quæ de Deo dicuntur. Scientia enim communiter se habet ad cognitionem finis, et eorum quæ sunt ad finem : per scientiam enim Deus scit se et creaturas; sed providentia pertinet tantum ad cognitionem eorum quæ sunt ad finem, secundum quod ordinantur in finem; et ideo providentia includit et scientiam et voluntatem; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica. Potentia autem executiva est providentiæ; unde actus potentiæ præsupponit actum providentiæ sicut dirigentis; unde in providentia non includitur potentia sicut voluntas.

Ad primum ergo dicendum quod in re creata duo possunt considerari : scilicet ipsa species ejus absolute, et ordo ejus ad finem; et utriusque forma præcessit in Deo. Forma ergo exemplaris rei secundum suam speciem absolute est idea; sed forma rei secundum quod est ordinata in finem, est providentia. Ipse [1] autem ordo a divina providentia rebus inditus, « fatum » vocatur, secundum Boetium, lib. IV *De consol.*, prosa VI, col. 815. Unde, sicut se habet idea ad speciem rei, ita se habet providentia ad fatum; et tamen, quamvis idea possit pertinere ad speculativam cognitionem aliquo modo, tamen providentia tantum ad practicam pertinet; eo quod importat ordinem ad finem, et ad ita opus, quo mediante pervenitur ad finem.

Ad secundum dicendum quod providentia plus habet de ratione voluntatis quam scientia practica absolute : scientia enim practica absolute communiter se habet ad cognitionem finis et eorum quæ sunt ad finem; unde non præsupponit voluntatem finis, ut sic aliquo modo voluntas scientia includatur; sicut de providentia dictum est.

Ad tertium dicendum quod puritas intelligentiæ non dicitur ad exclusionem voluntatis, sed ad excludendum mutabilitatem et varietatem a providentia.

Ad quartum dicendum quod Boetius in verbis illis non ponit completam providentiæ rationem sed rationem nominis assignat; unde, quamvis videre ad cognitionem speculativam pertinere possit, non tamen sequitur quod providentia. Et præterea, secundum hoc Boetius exponit providentiam quasi procul videntiam, quia Deus ab excelso rerum cacumine cuncta prospicit. Secundum hoc autem est in excelso rerum cacumine quod omnia ordinat et causat; et sic etiam in verbis Boetii potest aliquid ad practicam cognitionem pertinens notari.

Ad quintum dicendum quod comparatio illa Boetii accipitur per similitudinem proportionis simplicis ad compositum, et quietis ad mobile : sicut enim intellectus simplex est, et sine discursu; ratio autem discurrendo circa diversa vagatur; ita etiam providentia simplex et immobilis est; fatum autem multiplex et variabile : unde non sequitur ratio.

Ad sextum dicendum quod providentia in Deo proprie non nominat legem æternam, sed aliquid ad legem æternam consequens : lex enim æterna est consideranda in Deo, sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota, ex quibus procedimus in consiliando et eligendo; quod est prudentiæ, sive providentiæ : unde hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam sicut principium in demonstratione. Et similiter etiam in Deo lex æterna non est providentia, sed providentiæ quasi principium; unde et convenienter legi æternæ attribuitur actus providendiæ; sicut et omnis effectus demonstrationis principiis indemonstrabilibus attribuitur.

Ad septimum dicendum quod in divinis attributis invenimus duplicem ratio-

[1] « Fatum inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam Providentia suis quæque nectit ordinibus. »

nem causalitatis. Unam per viam exemplaritatis, sicut dicimus quod a primo uno procedunt omnia una, et a primo ente, omnia entia, et a primo bono omnia bona ; et hæc ratio causandi est communis attributis. Alia ratio est secundum ordinem ad objectum attributi ; prout dicimus quod potentia est causa possibilium, et scientia scitorum, et voluntas volitorum ; et secundum hunc modum non oportet quod causatum habeat similitudinem causæ : non enim quæ per scientiam facta sunt, oportet esse scientia, sed scita ; et per hunc modum providentia Dei causa omnium ponitur ; unde quamvis a providentia sit lex naturalis intellectus nostri, non sequitur quod divina providentia sit lex æterna.

Ad octavum dicendum quod ratio illa in summo principe constituta non dicitur providentia nisi adjuncto ordine ad finem ad quem præsupponitur voluntas finis ; unde licet essentialiter ad cognitionem pertineat, tamen voluntatem aliquo modo includit.

Ad nonum dicendum quod in rebus potest considerari duplex ordo : unius secundum quod egrediuntur a principio ; alius secundum quod ordinantur ad finem. Dispositio ergo pertinet ad illud ordinem quo res progrediuntur a principio : dicuntur enim aliqua disponi secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo, sicut artifex diversimode collocat partes sui artificii ; unde dispositio ad artem pertinere videtur. Sed providentia importat illum ordinem qui est ad finem ; et sic providentia differt ab arte divina et dispositione : quia ars divina dicitur respectu productionis rerum; sed dispostio respectu ordinis productorum ; providentia autem dicit ordinem in finem artificiati. Sed quia ex fine artificii colligitur quidquid est in artificiato; ordo autem ad finem est fini propinquior quam ordo partium ad invicem, et quodammodo causa ejus ; ideo providentia quodammodo est dispositionis causa ; et propter hoc dispositionis actus frequenter providentiæ attribuitur. Quamvis ergo providentia nec sit ars quæ respicit productionem rerum , nec dispositio quæ respicit rerum ordinem ad invicem ; non tamen sequitur quod non pertineat ad practicam cognitionem.

Ad primum vero quod de voluntate objicitur, dicendum quod pro tanto Damascenus dicit providentiam esse voluntatem, quia voluntatem includit et præsupponit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod secundum Philosophum in VI *Ethic.*, cap. XII. et XIII, nullus potest esse prudens nisi virtutes morales habeat, per quas recte sit dispositus circa fines ; sicut nullus potest bene demonstrare, nisi recte se habeat circa demonstrationis principia : et propter hoc etiam nullus dicitur providus nisi habeat rectam voluntatem ; non quia providentia sit in voluntate.

Ad tertium dicendum quod Deus dicitur gubernare per bonitatem, non quasi bonitas sit ipsa providentia ; sed quia est providentiæ principium, cum habeat rationem finis ; et etiam quia ita se habet divina bonitas ad ipsum sicut moralis virtus ad nos.

Ad quartum dicendum quod disponere, quamvis voluntatem præsupponat, non tamen est actus voluntatis : quia ordinare quod est in dispositione intellectus, sapientis est, ut Philosophus dicit, II *Metaph.*, cap. II ; et ideo dispositio et providentia realiter ad cognitionem pertinent.

Ad quintum dicendum quod providentia comparatur ad provisum sicut scientia ad scitum, et non sicut scientia ad scientem ; unde non oportet quod provisum, inquantum provisum, sit sapiens, sed quod sit scitum.

Alia duo concedimus.

ARTICULUS II.

Utrum mundus providentia regatur.
I part., quæst. XII, art. II.

Secundo quæritur utrum mundus providentia regatur ; et videtur quod non. Nullum enim agens ex necessitate naturæ, agit per providentiam. Sed Deus agit in res creatas ex necessitate naturæ : quia, ut dicit Dionysius, cap. IV *De divin. nomin.*, § I, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 694, « Divina bonitas se creaturis commmunicat, sicut noster sol, non præeligens neque præcognoscens, radios suos in corpora diffundit. » Ergo mundus a Deo non regitur providentia.

2. Præterea, principium multiforme sequitur ad principium uniforme. Sed voluntas est principium multiforme, quia se habet ad opposita, et per consequens etiam providentia, quæ voluntatem præsupponit ; natura autem est principium

uniforme, quia determinatur ad unum genus. Ergo præcedit providentiam : non igitur res naturales providentia reguntur.

3. Sed dicendum quod principium uniforme præcedit multiforme in eodem, non in diversis. — Sed contra, quanto aliquod principium majorem habet virtutem causandi, tanto est prius. Sed quanto est magis uniforme, tanto majorem habet virtutem in causando, quia, ut dicitur in lib. *De causis*, prop. XVII, omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata. Igitur, sive in eodem sive in diversis accipiatur uniforme principium, præcedit multiforme.

4. Præterea, secundum Boetium in sua *Arithmetica*, lib. I, cap. XXII, lib. II, cap. I et lib. I, cap. VII, *Patrol. lat.* t. LXIII, coll. 1109-15 et 1085, omnis inæqualitas ad æqualitatem reducitur, et multitudo ad unitatem. Ergo et omnis actio voluntatis, quæ multiplicitatem habet, ad actionem naturæ, quæ simplex est et æqualis, reduci debet ; et ita oportet quod primum agens per essentiam suam et naturam agat, et non per providentiam ; et sic idem quod prius.

5. Præterea, illud quod est de se determinatum ad unum, non indiget aliquo regente ; quia ad hoc regimen alicui adhibetur, ne in contrarium dilabatur. Res autem naturales per propriam naturam sunt determinatæ ad unum. Ergo non indigent providentia gubernante.

6. Sed dicendum quod ad hoc providentiæ gubernatione indigent, ut conserventur in esse. — Sed contra, illud in quo non est potentia ad corruptionem, non indiget exteriore conservante. Sed quædam sunt in quibus non est potentia ad corruptionem neque ad generationem ; sicut patet in corporibus cœlestibus et substantiis spiritualibus, quæ sunt principales partes mundi. Ergo hujusmodi non indigent providentia conservante in esse.

7. Præterea, principia quædam sunt in rerum natura quæ neque etiam Deus potest mutare, sicut hoc principium quod non est de eodem affirmare et negare. Ergo, ad minus, hujusmodi providentia gubernante et providente non indigent.

8. Præterea, ut Damascenus dicit in II lib., cap. XXIX, non procul a princ., non conveniens est esse alium rerum factorem, et provisorem alium. Sed corporalia non sunt facta a Deo, cum Deus sit spiritus ; non enim videtur quod possit spiritus producere aliquod corpus, sicut nec corpus potest aliquem spiritum producere. Ergo hujusmodi corporalia divina providentia non reguntur.

9. Præterea, gubernatio rerum ipsam rerum distinctionem concernit. Sed rerum distinctio non videtur esse a Deo, quia ipse se habet uniformiter ad omnia, ut dicitur in lib. *De causis*. Ergo res non gubernantur per divinam providentiam.

10. Præterea, quæ sunt in se ipsis ordinata, non oportet ab alio ordinari. Sed res naturales sunt hujusmodi : quia, ut dicitur II *De anima*, comment LXI, « omnium natura existentium terminus est et ratio magnitudinis et augmenti. » Ergo res naturales non ordinantur per divinam providentiam.

11. Præterea, si res gubernantur per divinam providentiam, ex ordine rerum poterimus divinam providentiam perscrutari. Sed, sicut dicit Damascenus in lib. II *De fid. orth.*, cap. XIX non remote a princ., *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 973, « Oportet omnia admirari, omnia laudare, omnia imperscrutate acceptare, quæ providentiæ sunt. » Ergo mundus providentia non regitur.

Sed contra est quod Boetius dicit in III *De consolat.*, metro IX, *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 758 :

O qui perpetua mundum ratione gubernas.

Præterea, quæcumque habent certum ordinem, oportet quod aliqua providentia regantur. Sed res naturales tenent certum ordinem in suis motibus. Ergo providentia reguntur.

Præterea, ea quæ sunt diversa, non conservantur in aliqua conjunctione nisi per aliquam providentiam gubernantem : unde et quidam philosophi coacti sunt ponere animam esse harmoniam, propter conversationem contrariorum in corpore animalis. Sed in mundo videmus contraria et diversa ad invicem colligata permanere. Ergo mundus providentia regitur.

Præterea, sicut dicit Boetius[1] in IV *De consolat.*, pros. VI non procul a princ., « fatum singula in motum dirigit certis locis, formis aut temporibus distributa ;

[1] « Fatum singula digerit in motum locis, formis, ac temporibus distributa : ut hæc temporalis ordinis... Providentia sit. » (*Patrol. lat.* t. LXIII, col. 815.)

et ipsa temporalis ordinis explicatio in divinæ mentis adunata prospectu, providentia est.» Cum ergo videamus res esse distinctas secundum formas et tempora vel loca, necesse est ponere fatum, et sic etiam providentiam.

Præterea, omne illud quod per se non potest conservari in esse, indiget aliquo gubernante, quo conservetur. Sed res creatæ per se in esse conservari non possunt; quia quæ ex nihilo facta sunt, per se in nihilum tendunt, ut Damascenus dicit, lib. II, cap. XXVII circa principium illius. Ergo oportet esse providentiam gubernantem res.

Respondeo dicendum quod providentia respicit ordinem ad finem; et ideo quicumque causam finalem negant, oportet quod negent per consequens providentiam, ut Commentator dicit in II *Phys.*, (lib. II *Metaph.*, comment. LXV.) Negantium autem causam finalem antiquitus duplex fuit positio.

Quidam enim antiquissimi philosophi tantum posuerunt causam materialem; unde, cum non ponerent causam agentem, nec potuerunt ponere finem, qui non est causa nisi inquantum movet agentem. Alii autem posteriores ponebant causam agentem, nihil dicentes de causa finali. Et secundum utrosque omnia procedebant de necessitate causarum præcedentium, vel materiæ, vel agentis. Sed hæc positio hoc modo a philosophis improbatur. Causæ enim materialis et agens, inquantum hujusmodi, sunt effectui causa essendi; non autem sufficiunt ad causandum bonitatem in effectu, secundum quam sit conveniens et in se ipso, ut permanere possit; et in aliis, ut opituletur: verbi gratia, calor de sui ratione, quantum de se est, habet dissolvere; dissolutio autem non est conveniens et bona nisi secundum aliquem certum terminum et modum: unde, si non poneremus etiam causam præter calorem et hujusmodi agentia in natura, non possemus assignare causam quare res convenienter fiant et bene. Omne autem quod non habet causam determinatam, casu accidit. Unde oporteret secundum positionem prædictam, ut omnes convenientiæ et utilitates quæ inveniuntur in rebus, essent casuales; quod etiam Empedocles posuit, dicens, casu venisse ut per amicitiam hoc modo congregarentur partes animalium, ut animal salvari posset, et quod multoties accidit. Hoc autem non potest esse: ea enim quæ casu accidunt, proveniunt ut in minori parte; videmus autem hujusmodi convenientias et utilitates accidere in operibus naturæ aut semper, aut in majori parte; unde non potest esse ut casu accidant; et ita oportet quod procedant ex intentione finis. Sed id quod intellectu caret vel cognitione, non potest directe in finem tendere, nisi per aliquam cognitionem ei præstituatur finis, et dirigatur in ipsum; unde oportet, cum res naturales cognitione careant, quod præexistat aliquis intellectus, qui res naturales in finem ordinet, ad modum quo sagittator dat sagittæ certum motum [1], ut tendat ad determinatum finem; unde, sicut percussio quæ fit per sagittam non tantum dicitur opus sagittæ, sed projicientis: ita etiam omne opus naturæ dicitur a philosophis opus intelligentiæ.

Et sic oportet quod per providentiam illius intellectus qui prædictum ordinem naturæ indidit, mundus gubernetur. Et assimilatur providentia ista qua Deus mundum gubernat, providentiæ œconomicæ, qua quis gubernat familiam, vel politicæ qua quis gubernet civitatem aut regnum, per quam aliquis actus aliorum ordinat in finem; non enim potest esse in Deo providentia respectu sui ipsius; cum quidquid est in eo, sit finis, non ad finem.

Ad primum ergo dicendum quod similitudo Dionysii quantum ad hoc attenditur, quod sicut sol nullum corpus excludit, quantum in se est, a sui luminis communicatione; ita etiam nec divina bonitas aliquam creaturam a sui participatione; non autem quantum ad hoc quod sine cognitione et electione operetur.

Ad secundum dicendum quod principium aliquod potest dici multiforme dupliciter. Uno modo quantum ad ipsam essentiam principii; inquantum scilicet, est compositum; et sic multiforme principium oportet esse posterius uniformi. Alio modo secundum respectum ad effectus, ut dicatur illud principium multiforme quod ad multa se extendit; et sic multiforme est prius quam uniforme; quia quanto aliquod principium est sim-

[1] Al.: « modum. »

plicius, tanto se extendit ad plura; et secundum hunc modum voluntas dicitur multiforme principium, natura autem uniforme.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de uniformitate principii secundum suam essentiam.

Ad quartum dicendum quod Deus per essentiam suam est causa rerum; et ita ad aliquod simplex principium reducitur omnis rerum pluralitas; sed essentia ejus non est causa rerum nisi secundum quod est scita; et per consequens, secundum quod est volita communicari creaturæ per viam assimilationis; unde res ab essentia divina per ordinem scientiæ et voluntatis procedunt; et ita per providentiam.

Ad quintum dicendum quod ista determinatio qua res naturalis determinatur ad unum, non est ei ex se ipsa, sed ex alio; et ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem, providentiam demonstrat, ut dictum est.

Ad sextum dicendum quod generatio et corruptio possunt accipi dupliciter. Uno modo secundum quod generatio et corruptio sunt ex ente contrario et in ens contrarium; et hoc modo potentia ad generationem et corruptionem inest alicui secundum quod ejus natura in potentia est ad contrarias formas; et hoc modo corpora cœlestia et substantiæ spirituales neque ad generationem neque ad corruptionem potentiam habent. Alio modo hæc communiter dicuntur pro quolibet exitu rerum in esse, et pro quolibet transitu in non esse; et sic etiam creatio, per quam aliquid ex nihilo ad esse deducitur, generatio dicitur, et ipsa rei annihilatio dicitur corruptio. Dicitur autem aliquid habere potentiam ad generationem per hunc modum, per hoc quod est potentia in agente ad ipsam productionem; et similiter aliquid dicitur habere potentiam ad corruptionem, quia in agente est potentia ut deducat illud in non esse; et secundum hoc omnis creatura habet potentiam ad corruptionem; cuncta enim quæ Deus in esse produxit, potest etiam reducere in non esse. Tamen ad hoc quod creaturæ subsistant, oportet quod Deus semper in eis operetur, ut Augustinus dicit *Super Genesim ad litteram*, lib. IV, cap. XII, et lib. VIII, cap. XII; non per modum quo domus fit ab artifice, cum actione cessante adhuc domus maneat; sed per modum quo illuminatio aeris est a sole: unde ex hoc ipso quod non præberet creaturæ esse, quod in ejus voluntate est constitutum, in nihilum creatura redigeretur.

Ad septimum dicendum quod necessitas principiorum dictorum consequitur providentiam divinam et dispositionem: ex hoc enim quod res productæ sunt in tali natura, in qua habent esse terminatum, sunt distinctæ a suis negationibus: ex qua distinctione sequitur quod affirmatio et negatio non sunt simul vera; et ex hoc principio est necessitas in omnibus aliis principiis, ut dicitur in IV *Metaphysic.*

Ad octavum dicendum quod effectus non potest esse præstantior causa, potest autem inveniri deficientior quam causa; et quia corpus naturaliter est inferius spiritu, ideo corpus non potest producere spiritum, sed e converso.

Ad nonum dicendum quod Deus secundum hoc similiter se habet ad res, quia in Deo nulla est diversitas; sed tamen ipse est causa diversitatis rerum, secundum quod per scientiam rationes diversarum rerum penes se continet.

Ad decimum dicendum quod ordo ille qui est in natura, non est ei a se, sed ab alio; et ideo natura providentia indiget, a qua talis ordo instituatur in ea.

Ad undecimum dicendum quod creaturæ deficiunt a repræsentatione Creatoris; et ideo per creaturas nullo modo perfecte possumus devenire in cognitionem Creatoris; et etiam propter imbecillitatem intellectus nostri, qui neque totum hoc de Deo potest ex creaturis accipere quod creaturæ manifestant de Deo; et ideo prohibemur perscrutari ea quæ in Deo sunt, ne scilicet velimus ad finem inquisitionis pervenire, quod nomen perscrutationis ostendit: sic enim non crederemus de Deo nisi quod noster intellectus capere posset; non autem prohibemur scrutari ista cum modestia, ut recognoscamus nos insufficientes ad perfectam comprehensionem; et ideo etiam Hilarius dicit, II *De Trinit.*, § X, *Pat. lat.* t. X, col. 59, quod « Qui pie infinita prosequitur, etsi [1] nunquam perveniat, semper tamen proficit prodeundo. »

[1] « Etsi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo. »

ARTICULUS III.

Utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat. — I part., quæst. XXXII, art. I.

Tertio quæritur utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat; et videtur quod non. Causa enim et effectus sunt ejusdem coordinationis. Sed creaturæ corruptibiles sunt causæ culpæ, ut patet : quia species mulieris est fomentum et causa luxuriæ; et Sapient. XIV, 2, dicitur, quod *creaturæ Dei factæ sunt in musciputam pedibus insipientium.* Cum ergo culpa sit extra ordinem providentiæ d vinæ, videtur quod ordini providentiæ corruptibilia non subduntur.

2. Præterea, nihil provisum a sapiente est corruptivum effectus ejus : quia sic contrariaretur sapiens sibi ipsi, eadem destruens et ædificans. Sed in rebus corruptibilibus invenitur una contraria alteri, et corruptiva ipsius. Ergo non sunt provisa a Deo.

3. Præterea, sicut dicit Damascenus in II lib., cap. XXIX, non procul a princ., *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 963, « Necesse est omnia quæ providentia fiunt, secundum rectam rationem et optimam et Deo decentissiman fieri, et sicut potest melius fieri. » Sed corruptibilia possunt fieri [1] meliora, quia incorruptibilia [2]. Ergo providentia Dei ad corruptibilia se non extendit.

4. Præterea, omnia corruptibilia, de sui natura corruptionem habent : alias non esset necesse omnia corruptibilia corrumpi. Sed corruptio, cum sit defectus, non est provisa a Deo, qui non potest esse causa alicujus defectus. Ergo creaturæ corruptibiles non sunt provisæ a Deo.

5. Præterea, sicut dicit Dionysius in cap. IV *De divin., nomin.*, § XXXIII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 734 : « Providentiæ non est naturam perdere, sed salvare. » Ergo providentiæ omnipotentis Dei est res perpetuo salvare. Sed corruptibilia non perpetuo servantur. Ergo non subjacent divinæ providentiæ.

Sed contra est quod dicitur Sapient. XIV, 3 : *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia.*

Præterea, Sapient. XII, 13, dicitur, quod ipse est Deus, *cui est cura de omnibus.* Ergo tam corruptibilia quam incorruptibilia ejus providentiæ subsunt.

Præterea, sicut dicit Damascenus in II lib., cap. XXIX non procul a princ., *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 963, non est conveniens alium esse factorem rerum, alium provisorem. Sed Deus est causa efficiens omnium corruptibilium. Ergo et eorum provisor.

Respondeo dicendum quod providentia Dei, qua res gubernat, est similis, ut dictum est. art. præced., providentiæ qua paterfamilias gubernat domum, et rex civitatem aut regnum : in quibus gubernationibus hoc est commune, quod bonum commune est eminentius quam bonum singulare; sicut bonum gentis est eminentius quam civitatis, vel familiæ, vel personæ, ut habetur in principio *Ethic.*, cap. II in fin. Unde quilibet provisor plus attendit quid communitati conveniat, si sapienter gubernat, quam quid conveniat uni tantum.

Hoc autem quidam non attendentes, considerantes, in rebus corruptibilibus aliqua quæ possent meliora esse secundum se ipsa considerata, non attendentes ordinem universi, secundum quem optime collocatur unumquodque in ordine suo; dixerunt ista corruptibilia non gubernari a Deo, sed sola incorruptibilia; ex quorum persona dicitur Job XXII, 14 : *Nubes latibulum ejus, scilicet Deus, neque nostra considerat; sed circa cardinales cœli perambulat.* Hæc autem corruptibilia posuerunt vel omnino absque gubernatore esse et agi, vel a contrario principio gubernari. Quam opinionem Philosophus in XII *Metaph.*, com. LIII et seq. reprobat per similitudinem exercitus; in quo invenimus duplicem ordinem : unum quo exercitus partes ordinantur ad invicem; alium quo ordinantur ad bonum exterius, scilicet ad bonum ducis; et ordo ille quo ordinantur partes exercitus ad invicem, est propter illum ordinem quo totus exercitus ordinatur ad ducem; unde si non esset ordo ad ducem, non esset ordo partium exercitus ad invicem. Quantumcumque ergo multitudinem invenimus ordinatam ad invicem, oportet eam ordinari ad exterius principium. Partes autem universi corruptibiles et incorrup-

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « Esse meliora. »

[2] Al : « quam incorruptibilia. »

tibiles sunt ad invicem ordinatæ, non per accidens, sed per se : videmus enim ex corporibus cœlestibus utilitates provenire in corporibus corruptibilibus vel semper vel in majori parte secundum eumdem modum ; unde oportet omnia, corruptibilia et incorruptibilia, esse in uno ordine providentiæ principii exterioris, quod est extra universum. Unde Philosophus concludit, quod necesse est ponere in universo unum dominatum, et non plures.

Sciendum tamen quod aliquid provideri dicitur dupliciter : uno modo propter se, alio modo propter alia ; sicut in domo propter se providentur ea in quibus essentialiter consistit bonum domus, sicut filii, possessiones, et hujusmodi : alia vero providentur ad horum utilitatem, ut vasa, animalia, et hujusmodi. Et similiter in universo illa propter se providentur in quibus essentialiter consistit perfectio universi ; et hæc perpetuitatem habent, sicut et universum perpetuum est. Quæ vero perpetua non sunt, non providentur nisi propter alium ; et ideo substantiæ spirituales, et corpora cœlestia, quæ sunt perpetua et secundum speciem et secundum individuum, sunt provisa propter se et in specie et in individuo ; sed corruptibilia perpetuitatem non possunt habere nisi in specie ; unde species ipsæ sunt provisæ propter se. sed individua eorum non sunt provisa nisi propter perpetuum esse speciei conservandum.

Et secundum hoc salvatur opinio illorum qui dicunt quod ad hujusmodi corruptibilia non se extendit divina nisi secundum quod participant naturam speciei : hoc enim verum est si intelligatur de providentia sua, qua aliqua propter se providentur.

Ad primum ergo dicendum quod creaturæ corruptibiles non sunt secundum se causa culpæ, sed occasio tantum, et per accidens causa : causa autem per accidens et effectus non sunt unius et ejusdem coordinationis, vel non oportet esse.

Ad secundum dicendum quod sapiens provisor non solum attendit quid expediat uni eorum quæ suæ providentiæ subduntur, sed magis quid competat omnibus. Quamvis ergo corruptio alicujus rei in universo non sit ei conveniens, competit tamen perfectioni universi : quia per continuam generationem et corruptionem individuorum conservatur esse perpetuum in speciebus, in quibus per se consistit perfectio universi.

Ad tertium dicendum quod quamvis res corruptibilis melior esset si incorruptibilitatem haberet ; melius tamen est universum quod ex corruptibilibus et incorruptibilibus constat, quam quod ex incorruptibilibus tantum constaret : quia utraque natura bona est, scilicet corruptibilis et incorruptibilis ; melius autem est esse duo bona quam unum tantum. Neque multiplicatio individuorum in una natura posset æquivalere diversitati naturarum ; cum bonum naturæ, quod est communicabile, præemineat bono individui, quod est singulare.

Ad quartum dicendum quod sicut tenebræ sunt a sole non ex hoc quod aliquid agat, sed ex hoc quod aliquid non emittit ; ita corruptio est a Deo non quasi aliquid agente, sed non tribuente permanentiam.

Ad quintum dicendum quod illa quæ propter se providentur a Deo, perpetuo manent ; non autem hoc oportet de illis quæ propter se non providentur ; sed oportet ea tantum manere quantum necessarium est his propter quæ providentur ; et ideo particularia quædam, quia propter se non providentur, vel non sunt provisa, corrumpuntur, ut patet ex dictis, in corp. art.

ARTICULUS IV.

Utrum motus et actiones omnes horum inferiorum divinæ subdantur providentiæ. — I part., quæst. XXII, art. II.

Quarto quæritur utrum omnes motus et actiones horum inferiorum corporum subdantur divinæ providentiæ ; et videtur quod non. Deus enim non est provisor ejus cujus non est actor ; quia non est conveniens ponere alium provisorem et alium conditorem, ut Damascenus dicit in lib. II *De fid. orth.*, capit. XXIX non procul a princ., *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 963. Sed Deus non est actor mali, cum omnia inquantum ab eo sunt, bona sint. Cum igitur in actionibus et motibus horum inferiorum multa mala accidant, videtur quod non omnes motus horum inferiorum, divinæ providentiæ subsint.

2. Præterea. contrarii motus non videntur esse ordinis unius. Sed in istis inferioribus inveniuntur contrarii motus et contrariæ actiones. Ergo impossibile est quod omnes cadant sub ordine divinæ providentiæ.

3. Præterea, nihil cadit sub providentia nisi ex hoc quod ordinatur in finem. Sed malum non ordinatur in finem : quinimmo malum est privatio ordinis. Ergo malum non cadit sub providentia. In his autem inferioribus multa mala accidunt. Ergo etc.

4. Præterea, non est prudens qui sustinet aliquod malum evenire in illis quorum actus ejus providentiæ subsunt, si possit præcaveri vel impediri. Sed Deus est prudentissimus et potentissimus. Cum ergo ista mala eveniant in his inferioribus, videtur quod particulares actus horum inferiorum divinæ providentiæ non subdantur.

5. Sed dicendum quod Deus ideo permittit mala fieri, quia potest ex eis elicere bona. — Sed contra, bonum est potentius quam malum. Ergo magis de bono potest elici bonum quam ex malo ; ergo non est necesse quod mala permittat fieri ut ex eis eliciat bona.

6. Præterea, sicut Deus condidit omnia per suam bonitatem, ita omnia sua bonitate gubernat [1], ut Boetius dicit in IV *Le consolat.*, pros. VI. Sed divina bonitas non permittit ut aliquod ab eo malum producatur. Ergo divina bonitas non permittit vel dimittit aliquod malum suæ providentiæ subesse.

7. Præterea, nullum provisum est casuale. Si ergo omnes motus horum inferiorum essent provisi, nihil casu accideret, et ita omnia ex necessitate contingerent ; quod est impossibile.

8. Præterea, si omnia ex necessitate materiæ contingerent in his inferioribus, hæc inferioria non regerentur providentia, ut Commentator dicit II *Physic.*, comment. LXXV. Sed multa in his inferioribus accidunt ex necessitate materiæ. Ergo ad minus illa divinæ providentiæ non subduntur.

9. Præterea, nullus prudens permittit bonum ut veniat malum. Ergo similiter nullus prudens permittit malum ut veniat bonum. Sed Deus est prudens. Ergo non permittit mala fieri ut bona eveniant ; et ita videtur quod mala quæ fiunt in his inferioribus, non cadant sub providentia concessionis vel permissionis.

10. Præterea, illud quod est reprehensibile in homine, nullo modo Deo attribuendum est. Sed hoc reprehenditur in homine ut faciat mala ad bonum consequendum, ut patet Roman. III, 8 : *Et non sicut blasphemamur, et sicut aiunt quidam nos dicere : Faciamus mala ut veniant bona.* Ergo Deo non competit ut sub ejus providentia cadant mala, ut bona ex eis eliciantur.

11. Præterea, si actus inferiorum corporum divinæ providentiæ subderentur, hoc modo agerent secundum quod divinæ justitiæ conveniret. Sed hoc modo non inveniuntur inferiora elementa agere ; quia ignis æqualiter comburit domum justi hominis et injusti. Ergo actus inferiorum corporum non subduntur providentiæ divinæ.

Sed contra est quod dicitur Matth. X, 19 : *Nonne duo passeres asse veneunt? et unus ex eis non cadet super terram sine Patre vestro ;* ubi dicit *Glossa*, super illud : *Numerati sunt :* « Magna est Dei providentia, quam neque parva latent. » Ergo minimi motus horum inferiorum subduntur divinæ providentiæ.

Præterea, Augustinus dicit, III *Super Genesim ad litteram*, VIII, cap. IX, circa princip. : « Secundum divinam providentiam videmus cælestia superius ordinari, inferiusque terrestria luminaria sideraque fulgere, diei noctisque vices agitari, aquis terram fundatam interlui atque circumvolvi, aerem altius superfundi, arbusta et aulimaia concipi et nasci, crescere et decrescere, occidere, et quidquid aliud in rebus interiori naturalique motu geritur. » Ergo omnes motus inferiorum corporum subduntur providentiæ divinæ.

Respondeo dicendum quod cum idem sit primum principium rerum et ultimus finis ; eodem modo aliqua progrediuntur a primo principio et ordinantur in finem ultimum. In progressu autem rerum a principio invenimus quod ea quæ sunt propinqua primo principio, esse indeficiens habent ; quæ vero distant, esse corruptibile, ut dicitur in II *De generatione*, com. LIX ; unde et in ordine rerum ad finem, illa quæ sunt propinquissima fini ultimo indeclinabiliter tenent ordinem ad finem ; quæ vero remota, quandoque ab illo ordine declinant. Eadem autem sunt propinqua et remota respectu principii et finis ; unde incorruptibilia, sicut

[1] « Naturarum omnium proditor Deus, ideo ad bonum dirigens cuncta disponit : dumque ea quæ protulit, in sui similitudinem retinere festinat, malum omne de reipublicæ suæ terminis per fatalis seriem necessitatis eliminat. » (*Patrol. lat.* t. LXIII, col. 820.)

habent esse indeficiens, ita nunquam declinant in suis actibus ab ordine ad finem ; sicut sunt corpora cælestia, quorum motus nunquam a cursu naturali exorbitant. In corruptibilibus vero corporibus multi motus proveniunt præter rectum ordinem ex defectu naturæ ; unde Philosophus in XII *Metaph.*, com. LII, dicit quod in ordine universi substantiæ incorruptibiles similantur liberis in domo, qui semper operantur ad bonum domus ; sed corruptibilia corpora servis et animalibus in domo, quorum actiones frequenter exeunt ab ordine gubernantis domum. Et propter hoc etam Avicenna dicit IV *Metaph.*, cap. VI, quod ultra orbem lunæ non est malum, sed solum in his inferioribus. Neque tamen isti actus deficientes a recto ordine in rebus inferioribus omnino sunt extra ordinem providentiæ. Dupliciter enim aliquid subest ordini providentiæ : uno modo sicut ad quod aliquid ordinatur ; alio modo sicut aliquid quod ad aliud ordinatur. In ordine autem eorum quæ sunt ad finem, omnia intermedia sunt finis et ad finem, sicut dicitur in II *Metaph.*, com. VI et VII ; et ideo quidquid est in recto ordine providentiæ, cadit sub providentia non solum sicut ordinatum ad aliud, sed sicut ad quod aliud ordinatur ; sed illud quod exit a recto ordine, cadit sub providentia solum secundum quod ordinatur ad aliud, non secundum quod aliquid ordinatur ad ipsum ; sicut actus virtutis generativæ, qua homo generat hominem perfectum in natura, est ordinatus a Deo ad aliquid, scilicet ad formam humanam, et ad ipsum ordinatur aliquid, scilicet vis generantis ; sed actus deficiens, quo interdum monstra generantur in natura, ordinatur quidem a Deo ad aliquam utilitatem, sed ad hunc nihil aliud ordinatur ; incidit enim ex defectu alicujus causæ ; et respectu primi est providentia approbationis, respectu secundi autem est providentia concessionis, quos duos modos providentiæ Damascenus ponit in lib. II *De fid. orth.*, cap. XXIX, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 966.

Sciendum tamen [1] quod quidam prædictum modum retulerunt tantum ad species naturalium rerum, non autem ad singularia, nisi inquantum participant in natura communi, quia non ponebant Deum cognoscere singularia ; dicebant enim, quod Deus taliter naturam alicujus speciei ordinavit, ut ex virtute quæ consequitur speciem, talis actio consequi deberet ; et si aliquando deficeret, quod hoc ad talem utilitatem ordinaretur ; sicut corruptio unius ordinatur ad generationem alterius ; non tamen hanc virtutem particularem ad hunc actum particularem ordinavit, neque hunc particularem defectum ad hanc particularem utilitatem. Nos autem Deum perfecte cognoscere omnia particularia dicimus ; et ideo prædictum providentiæ ordinem in singularibus ponimus, etiam inquantum singularia sunt.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de providentia approbationis ; sic enim nihil providetur a Deo nisi quod ab eo aliquo modo fit ; unde malum, quod non est a Deo, non cadit sub providentia approbationis, sed concessionis tantum.

Ad secundum dicendum quod quamvis contrarii motus non sint unius ordinis specialis, sunt tamen unius ordinis generalis ; sicut etiam diversi ordines diversorum artificiorum ordinantur in uno ordine civitatis unius.

Ad tertium dicendum quod quamvis malum, secundum quod exit ab agente proprio, sit inordinatum, et ex hoc per privationem ordinis definiatur ; tamen nihil prohibet quin a superiori agente ordinetur ; et sic sub providentia cadit.

Ad quartum dicendum quod quilibet prudens sustinet aliquod parvum malum ne impediatur magnum bonum ; quodlibet autem particulare bonum est parvum respectu boni alicujus naturæ universalis. Non posset autem impediri malum quod ex aliquibus rebus provenit, nisi natura eorum tolleretur, quæ talis est, ut possit deficere vel non deficere, et quæ alicui particulari nocumentum infert, et tamen universo quamdam pulchritudinem addit ; et ideo Deus, cum sit prudentissimus, sua providentia non prohibet mala ; sed permittit unumquodque agere secundum quod natura ejus requirit : ut enim dicit Dionysius, cap. IV *De divin. nomin.*, § XXXIII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 734, « Providentiæ non est naturas perdere, sed salvare. »

Ad quintum dicendum quod aliquod bonum est quod non potest elici nisi ex aliquo malo ; sicut bonum patientiæ non nisi ex malo persecutionis elicitur, et bonum pœnitentiæ ex malo culpæ; nec hoc

[1] B : « Sciendum tamen est. »

impedit infirmitas mali respectu boni; quia hujusmodi non eliciuntur ex malo quasi ex causa per se, sed quasi per accidens et materialiter.

Ad sextum dicendum quod illud quod producitur, oportet quod secundum esse suum habeat formam producentis : quia productio rei terminatur ad esse rei; unde non potest esse malum quod a bono actore productum est. Sed providentia rem ordinat in finem; ordo autem in finem consequitur ad rei esse; et ideo non est impossibile aliquod malum ordinari a bono in bonum ; sed impossibile est aliquid a bono ordinari in malum; sicut enim bonitas producentis inducit formam bonitatis in productis, ita bonitas providentis inducit ordinem ad bonum in provisis.

Ad septimum dicendum quod effectus accidentes in istis inferioribus possunt considerari dupliciter : uno modo in ordine ad causas proximas; et sic multa casu eveniunt; alio modo in ordine ad causam primam; et sic nihil casu accidit in mundo. Neque tamen sequitur quod omnia necessario eveniant; quia effectus non sequuntur in necessitate causas primas, sed proximas [1].

Ad octavum dicendum quod illa quæ ex necessitate materiæ proveniunt, consequuntur naturas ordinatas in finem, et secundum hoc ipsa sub providentia etiam cadere possunt; quod non esset, si omnia ex necessitate materiæ contingerent.

Ad nonum dicendum quod malum est contrarium bono; nullum autem contrarium per se inducit ad suum contrarium, sed omne contrarium inducit ad sibi simile ; sicut calidum non inducit rem aliquam in frigiditatem nisi per accidens, sed magis frigidum per calidum ad caliditatem reducitur; similiter et nullus bonus ordinat aliquid in malum, sed potius ordinat in bonum.

Ad decimum dicendum quod facere malum, ut ex dictis, in corp. art., patet, nullo modo bonis competit; unde facere malum propter bonum in homine reprehensibile est nec Deo potest attribui; sed ordinare malum in bonum, hoc non contrariatur bonitati; et ideo permittere malum propter aliquod bonum inde eliciendum, Deo attribuitur.

Ad undecimum dicendum quod quamvis videatur nobis quod omnia æqualiter bonis et malis accidant ex hoc quod nescimus qua de causa divina providentia singula dispensat; non est tamen dubium quin in omnibus bonis et malis quæ eveniunt sive bonis sive malis, sit recta ratio, secundum quam divina providentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis quod inordinate et irrationabiliter eveniunt [2].

ARTICULUS V.

Utrum actus humani providentia regantur.
I part., quæst. XXII, art. II.

Quinto quæritur, utrum humani actus providentia regantur; et videtur quod non. Quia, ut dicit Damascenus in lib. II. *De fid. orth.*, cap. XXIX, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 963, « quæ in nobis sunt, non providentiæ sunt, sed sunt nostri liberi arbitrii. » Sed actus humani dicuntur qui sunt in nobis. Ergo ipsi non cadunt sub divina providentia.

2. Præterea, eorum quæ sub providentia cadunt, quanto aliqua sunt nobiliora, tanto digniori modo providentur. Sed homo est nobilior insensibilibus creaturis, quæ semper cursum suum tenent, nec exeunt a recto ordine nisi raro; hominum autem actus frequenter a recto ordine deviant. Ergo humani actus providentia non reguntur.

3. Præterea, malum culpæ est maxime odibile Deo. Sed nullus providens, illud quod maxime ei displicet, permittit propter aliquid aliud; quia sic absentia illius alterius ei magis displiceret. Ergo cum Deus permittat in humanis actibus mala culpæ accidere, videtur quod humani actus providentia ejus non regantur.

4. Præterea, illud quod dimittitur sibi, non gubernatur. Sed Deus *dimittit hominem in manu consilii sui*, ut dicitur Eccli. I, 14. Ergo humani actus providentia non reguntur.

5 Præterea, Eccle. IX, 11, dicitur: *Vidi neque velocium cursum, neque fortium bellum, sed tempus casumque in omnibus ;* et loquitur de actibus humanis. Ergo videtur quod humani actus casu agitentur, et non gubernentur providentia.

[1] Sic A, B, C, D. — B tamen habet : « Sequitur. » — Edit. : « Sequitur ex necessitate causæ primæ, sed proximæ. »

[2] Hæc solutio « Ad undecimum » desideratur in A, B, C, D.

6. Præterea, in his quæ providentia aguntur, diversa diversis attribuuntur. Sed in rebus humanis eadem bonis et malis eveniunt; Eccle. IX, 2 : *Universa æque eveniunt justo et impio, bono et malo.* Ergo res humanæ providentia non reguntur.

Sed contra, Matth. X, 30, dicitur : *Vestri autem capilli omnes numerati sunt.* Ergo et minima in humanis actibus divina providentia ordinantur.

Præterea, punire et præmiare et præcepta dare, sunt providentiæ actus; quia per hujusmodi quilibet provisor subditos suos gubernat. Sed Deus hæc omnia circa humanos actus agit. Ergo humani actus divinæ providentiæ subduntur.

Respondeo dicendum quod, sicut prius dictum est, quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto nobilius sub ordine providentiæ collocatur. Inter omnia vero alia spirituales substantiæ magis primo principio appropinquant; unde et ejus imagine insignitæ dicuntur; et ideo a divina providentia non solum consequuntur quod sint provisa, sed etiam quod provideant; et hæc est causa quare prædictæ substantiæ habent suorum actuum electionem, non autem ceteræ creaturæ, quæ sunt provisæ tantum, et non sunt providentes. Providentia autem, cum respiciat ordinem in finem, oportet quod fiat secundum regulam finis : et quia primus providens ipsemet est sicut providentiæ finis, habet regulam providentiæ sibi conjunctam; unde impossibile est ut ex parte ipsius aliquis defectus incidere possit in provisis ab ipso; et sic non est defectus in ipsis nisi ex parte provisorum. Sed creaturæ, quibus providentia est communicata, non sunt finis suæ providentiæ; sed in alium finem ordinantur, scilicet Deum; unde ordinantur secundum quod rectitudinem suæ providentiæ ex regula divina sortiuntur; et inde est quod in eorum providentia accidere potest defectus non tantum ex parte provisorum, sed etiam ex parte providentium. Secundum tamen quod aliqua creatura magis inhæret regulæ primi providentis, secundum hoc firmiorem rectitudinem habet ordo providentiæ ipsius. Quod ergo hujusmodi creaturæ deficere possunt in suis actibus, et ipsæ sunt causæ suorum actuum. inde est quod eorum defectus rationem culpæ habent, quod non erat de defectibus aliarum creaturarum. Quia vero hujusmodi spirituales creaturæ incorruptibiles sunt et secundum individua, etiam eorum individua sunt propter se provisa; et ideo defectus qui in eis contingunt, ordinantur in pœnam vel præmium, secundum quod eis competit, non autem solum secundum quod ad alia ordinantur; et inter has creaturas est homo; quia ejus forma, scilicet anima, est spiritualis creatura, a qua est radix humanorum actuum, et a qua corpus hominis ordinem ad immortalitatem habet. Et ideo humani actus sub divina providentia cadunt hoc modo quod ipsi provisores sunt suorum actuum; et eorum defectus ordinantur secundum quod competit eisdem, non solum secundum quod competit aliis; sicut peccatum hominis ordinatur a Deo in bonum ejus, ut cum post peccatum resurgens humilior redditur; vel saltem in bonum quod in ipso fit per divinam justitiam, dum pro peccato punitur; sed defectus in aliis creaturis contingentes ordinantur solum in id quod competit aliis; sicut corruptio hujus ignis in generationem illius aeris. Et ideo ad designandum hunc specialem providentiæ modum, quo Deus actus humanos gubernat, dicitur Sapientiæ XII, 18. *Cum reverentia disponis nos.*

Ad primum ergo dicendum quod verbum Damasceni non est intelligendum hoc modo quod omnia ea quæ sunt in nobis, idest in electione nostra, a divina providentia excludantur; sed quia non sunt per divinam providentiam ita determinata ad unum, sicut ea quæ libertatem arbitrii non habent.

Ad secundum dicendum quod res naturales insensibiles providentur solum a Deo; et ideo ibi non potest accidere defectus ex parte providentis, sed solummodo ex parte provisorum; humani autem actus possunt habere defectum ex parte providentiæ humanæ; et ideo plures defectus et inordinationes inveniuntur in humanis actibus quam in naturalibus actibus. Et tamen hoc quod homo habet providentiam suorum actuum, ad nobilitatem ejus pertinet; unde multiplicitas defectuum non impedit quin homo nobiliorem gradum sub divina providentia teneat.

Ad tertium dicendum quod Deus plus amat quod est magis bonum; et ideo magis vult præsentiam magis boni quam absentiam minus mali, quia et absentia mali quoddam bonum est : ideo ad hoc quod aliqua bona majora eli-

ciantur, permittit aliquos in mala culpæ cadere, quæ maxime secundum genus sunt odibilia, quamvis unum eorum sit ei magis odibile alio; unde ad medicinam unius permittit quandoque cadere in aliud.

Ad quartum dicendum quod Deus dimisit hominem in manu consilii sui, inquantum constituit eum propriorum actuum provisorem; sed tamen providentia hominis de suis actibus non excludit divinam providentiam de eisdem, sicut neque virtutes activæ creaturarum excludunt virtutem activam divinam.

Ad quintum dicendum quod quamvis multa in humanis actibus casu eveniant, si considerentur inferiores causæ; nihil tamen casu evenit, si consideretur divina providentia, quæ omnibus præeminet. Hoc etiam quod tam multa in humanis actibus accidunt quorum contraria deberent accidere, ut videtur, consideratis inferioribus causis, ostendit quod humani actus divina providentia gubernantur, ex qua contingit quod frequenter potentiores succumbunt : ostenditur enim per hoc quod victor magis est ex divina providentia quam ex humana virtute; et similiter est de aliis.

Ad sextum dicendum quod quamvis videatur nobis quod omnia æqualiter bonis et malis accidant, ex hoc quod nescimus qua de causa divina providentia singula dispenset; non est tamen dubium quin in omnibus bonis et malis, quæ eveniunt sive bonis et malis, sit recta ratio, secundum quam divina providentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis quod ordinate et irrationabiliter eveniant; sicut si aliquis intraret officinam fabri, videretur ei quod instrumenta fabrilia essent inutiliter multiplicata, si nesciret rationem utendi unoquoque; quorum tamen multiplicatio ex causa rationabili apparet ei qui virtutem artis intuetur.

ARTICULUS VI.

Utrum animalia bruta et eorum actus divinæ providentiæ subdantur. — I part., quæst XXII, art. II.

Sexto quæritur utrum animalia bruta et eorum actus divinæ providentiæ subdantur; et videtur quod non. Quia I Cor. IX, 9, dicitur : *Non est Deo cura de bobus.* Ergo neque de aliis brutis eadem ratione.

2. Præterea, Habacuc I, 14, dicitur : *Numquid facies homines quasi pisces maris?* et sunt verba Prophetæ conquerentis de perturbatione ordinis, quæ videtur in humanis actibus accidere. Ergo videtur quod actus irrationalium creaturarum divina providentia non gubernantur.

3. Præterea, si homo sine culpa puniretur, et pœna in ejus bonum non cederet, non videretur quod res humanæ providentia gubernarentur. Sed in brutis animalibus non est culpa; neque hoc quod quandoque occiduntur, in eorum bonum ordinatur; quia nullum est præmium eis post mortem. Ergo eorum vita providentia non regitur.

4. Præterea, nihil regitur Dei providentia nisi quod ordinatur ad finem quem ipse intendit ; qui non est aliud quam ipse Deus. Sed bruta non possunt pervenire ad participationem Dei, cum non sint capacia beatitudinis. Ergo videtur quod divina providentia non gubernentur.

Sed contra est quod dicitur Matth. X, 29, quod unus ex passeribus non cadit super terram sine Patre cœlesti.

Præterea, bruta animalia sunt digniora aliis sensibilibus creaturis. Sed aliæ creaturæ cadunt sub divina providentia; et etiam omnes actus ipsarum. Ergo et multo magis bruta.

Respondeo dicendum quod circa hoc duplex fuit error.

Quidam enim dixerunt quod animalia bruta non gubernantur providentia, nisi inquantum participant naturam speciei, quæ est a Deo provisa et ordinata ; et ad hunc providentiæ modum referuntur omnia quæ in sacra Scriptura inveniuntur, quæ videntur importare providentiam Dei circa bruta, sicut illud Psalm. CLXV, 9 : *Qui dat jumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum*, et iterum Psalm. CIII, 21 : *Catuli leonum rugientes ut rapiant et quærant a Deo escam sibi ;* et multa hujusmodi. Sed hic error maximam imperfectionem Deo tribuit : non enim potest esse ut sciat singulares actus brutorum animalium, et eos non ordinet, cum sit summe bonus, et bonitatem suam per hoc in omnia diffundens. Unde prædictus error derogat divinæ

scientiæ[1], subtrahens ei particularium cognitionem, vel divinæ bonitati subtrahens ei ordinationem particularium, inquantum sunt particularia.

Unde alii dixerunt quod brutorum actus sub providentia cadunt, et eodem modo sicut actus rationalium; ut scilicet nullum malum in eis accidere patiatur quod non ordinet in bonum ipsorum. Sed hoc etiam longe est a ratione : non enim debetur pœna vel præmium nisi ei qui habet liberum arbitrium.

Et ideo dicendum quod bruta et omnes eorum actus cadunt etiam in singulari sub divina providentia ; non tamen eo modo quo homines, et eorum actus : quia de hominibus etiam in singulari est providentia propter se ; sed singularia brutorum non providentur nisi propter aliud ; sicut et de aliis creaturis corruptibilibus dictum est. Et ideo malum quod in bruto accidit, non ordinatur in bonum ejus, sed in bonum alterius ; sicut mors asini ordinatur in bonum leonis vel lupi. Sed occisio hominis qui a leone occiditur, non solum ad hoc ordinatur, sed principalius ad pœnam ejus, vel augmentum meriti, quod per patientiam crescit.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus non intendit universaliter a cura divina bruta amovere ; sed quod Deus non hoc modo curat de brutis quod propter bruta det homini legem, scilicet ut eis bene faciat, vel ab occisione eorum abstineat ; quia bruta in usum hominum facta sunt ; unde non sunt propter se provisa, sed propter hominem.

Ad secundum dicendum quod in piscibus et brutis animalibus Deus hoc ordinavit ut potentiora infirmiora subjiciant absque alicujus demeriti vel meriti consideratione, sed solummodo ad conservationem boni naturæ : et ideo admiratur Propheta, si hoc modo etiam res humanæ gubernentur ; quod est inconveniens.

Ad tertium dicendum quod in rebus humanis alius ordo providentiæ requiritur quam in brutis ; unde si ille ordo solus quo bruta ordinantur, in rebus humanis esset, res humanæ improvisæ viderentur ; sed tamen ille ordo sufficit ad providentiam brutorum.

Ad quartum dicendum quod omnium creaturarum ipse Deus est finis, sed diversimode : quarumdam enim creaturarum dicitur esse finis inquantum participant aliquid de Dei similitudine ; et hoc est commune omnibus creaturis : quarumdam vero est finis hoc modo quod ipsæ pertingunt ad ipsum Deum per suam operationem ; et hoc est solum creaturarum rationalium, quæ possunt ipsum Deum cognoscere et amare, in quo eorum beatitudo consistit.

ARTICULUS VII.

Utrum peccatores divina providentia regantur. —I part., quæst. XXII, art. II.

Septimo quæritur utrum peccatores divina providentia regantur ; et videtur quod non. Quia illud quod sibi relinquitur, non gubernatur ab alio. Sed mali sibi relinquuntur ; Psalm. LXXX, 13: *Dimisi eos secundum desideria cordis eorum ; ibunt in adinventionibus suis.* Ergo mali per providentiam non gubernantur.

2. Præterea, ad providentiam qua Deus homines gubernat pertinet quod eis Angelorum custodiam adhibeat. Sed Angeli custodientes, quandoque homines relinquunt, ex quorum voce habetur Hierem. LI, 9 : *Curavimus Babylonem, et non est curata ; derelinquamus ergo eam.* Ergo mali divina providentia non gubernantur.

3. Præterea, illud quod datur bonis in præmium, non convenit malis. Sed hoc bonis in præmium repromittitur, quod a Deo gubernentur ; Psalm. XXXIII, 16 : *Oculi Domini super justos, et aures ejus in preces eorum.* Ergo etc.

Sed contra, nullus punit juste eos qui non sunt de suo regimine. Sed Deus juste punit malos pro his in quibus peccant. Ergo ipsi ejus regimini subduntur.

Respondeo dicendum quod divina providentia se extendit ad homines dupliciter : uno modo inquantum ipsi providentur ; alio modo inquantum ipsi providentes fiunt. Ex hoc autem quod providendo deficiunt, vel rectitudinem servant, boni vel mali dicuntur ; ex hoc autem quod providentur a Deo, eis bona vel mala præstantur ; et secundum quod ipsi diversimode se habent in providendo, diversimode providetur eis a Deo. Si

[1] Sic C, D. — A : « Error cogat divinæ scientiæ, etc... ut divinæ bonitati, etc. » — Edit. omittunt : « Subtrahens ei particularium cognitionem, vel divinæ bonitati. »

enim [1] rectum ordinem in providendo servant; et in eis divina providentia ordinem servat congruum humanæ dignitati, ut, scilicet, nihil eis eveniat quod in eorum bonum non cedat: et quod omnia quæ eis proveniunt eos in bonum promoveant; secundum illud quod dicitur Rom. VIII, 28: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Si autem providendo ordinem non servant, quod congruit creaturæ rationali, sed provideant secundum modum brutorum animalium; et divina providentia de eis ordinabit secundum ordinem qui brutis competit; ut scilicet ea quæ in eis vel bona vel mala sunt, non ordinentur in eorum bonum proprium, sed in bonum aliorum: secundum quod in Psalm. XLVIII, 13, dicitur: *Homo cum in honore esset, non intellexit: comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Ex hoc patet quod altiori modo divina providentia gubernat bonos quam malos: mali enim dum ab uno ordine providentiæ exeunt, ut scilicet Dei voluntatem non faciant, in alium ordinem dilabuntur, ut scilicet de eis divina voluntas fiat; sed boni quantum ad utrumque sunt in recto ordine providentiæ.

Ad primum ergo dicendum quod secundum hoc dicitur Deus derelinquere malos, non quod omnino sint ab ejus providentia alieni; sed quia eorum actus non ordinat in eorum promotionem; et præcipue quantum ad reprobos.

Ad secundum dicendum quod Angeli qui sunt deputati hominibus ad custodiam, nunquam totaliter hominem dimittunt: sed dicuntur dimittere, inquantum ex justo Dei judicio permittunt eum cadere in culpam vel pœnam.

Ad tertium dicendum quod specialis modus providentiæ repromittitur bonis in præmium; et hoc non competit malis, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS VIII.

Utrum universa corporalis creatura divina providentia gubernetur, media angelica creatura. — I part., quæst XXII, art. III; et quæst. CX, art. I.

Octavo quæritur utrum tota corporalis creatura gubernetur providentia divina, mediante angelica creatura; et videtur quod non. Quia Job XXXIV, 13, dicitur: *Quem constituit alium super terram, aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* super quo dicit Gregorius, XXIV[2] *Moral.*, cap. XX in princip., *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 314: « Mundum [3] quippe per semetipsum regit, quem per se ipsum fabricatus est vel condidit. » Ergo Deus non gubernat corporalem creaturam mediante spirituali.

2. Præterea, Damascenus dicit, lib. II *De fid. orth.*, cap. XXIX non remote a princ., *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 963, quod non est conveniens alium esse factorem, et alium gubernatorem. Sed solus Deus est factor corporalium creaturarum immediate. Ergo et ipse corporales creaturas sine medio gubernat.

3. Præterea, Hugo de Sancto Victore dicit in lib. *De sacram.*, lib. I *De sacram.*, part. II, *Pat. lat.* t. CLXXVI, quod divina providentia est ejus prædestinatio, quæ est summa sapientia et summa bonitas (*a*). Sed summum bonum, sive summa sapientia, nulli communicatur. Ergo nec providentia; non ergo mediantibus creaturis spiritualibus providet corporalibus.

4. Præterea, secundum hoc corporales creaturæ reguntur providentia, quod ordinantur in finem per suas naturales operationes, quæ consequuntur naturas determinatas ipsorum. Cum igitur a spiritualibus creaturis non sint naturæ determinatæ naturalium corporum, sed a Deo immediate, videtur quod non regantur mediantibus substantiis spiritualibus.

5. Præterea, Augustinus, VIII *Super Genes. ad litteram*, cap. IX, distinguit duplicem operationem providentiæ: quarum una est naturalis, alia voluntaria: et dicitur quod naturalis est quæ lignis et herbis dat incrementum; voluntaria vero est quæ est per Angelorum et hominum opera; et sic patet quod omnia corporalia naturalis providentiæ operatione reguntur. Non ergo gubernantur mediantibus Angelis; quia sic esset providentia voluntaria.

6. Præterea, illud quod attribuitur alii ratione suæ dignitatis, non convenit ei quod similem dignitatem non habet. Sed,

[1] Sic A, B, C, D. — Edit.: « Si autem. »

[2] Non ut in Parm.: XXXIV *Moral.*, cap. XXVI ante med.

[3] « Per se quippe mundum regit, quem per se condidit. »

(*a*) Colligitur ex doctrina hujus libri, variis in locis exposita, licet ipse textus ibi non inveniatur.

sicut dicit Hieronymus, Matth. XVIII, *Pat. lat.* t. XXVI, col. 130, super illud : *Angeli eorum semper vident* etc., « magna est dignitas animarum, ut unaquæque habeat Angelum [1] ad sui custodiam deputatum. » Hæc autem dignitas in corporalibus creaturis non invenitur. Ergo non sunt commissæ providentiæ et ordinationi Angelorum.

7. Præterea, horum corporalium effectus et debiti cursus frequenter impediuntur. Sed hoc non esset si mediantibus Angelis gubernarentur ; quia aut defectus isti acciderent eis volentibus ; quod esse non potest, cum essent ad contrarium constituti, scilicet ad gubernandum naturas in suo debito ordine ; aut acciderent eis nolentibus ; quod iterum esse non potest, quia sic beati non essent, si aliquid eis nolentibus accideret.

8. Præterea, quanto aliqua creatura est nobilior et potentior, tanto habet perfectiorem effectum. Causæ autem inferiores tales effectus producunt, quod possunt conservari in esse, etiam remota operatione causæ producentis, sicut cultellus remota operatione fabri. Ergo multo fortius effectus divini per se ipsos subsistere possunt absque alterius causæ producentis gubernatione ; et ideo non indigent per Angelos gubernari.

9. Præterea, divina bonitas ad suam manifestationem totum condidit universum, secundum illud Prov. XVI, 4 : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Magis autem manifestatur divina bonitas, ut dicit Dionysius, in diversitate naturarum quam in numerositate eorum quæ eamdem naturam habent ; et propter hoc etiam non facit omnes creaturas rationales vel per se existentes ; sed quasdam rationales, et quasdam per se existentes, et alias existentes in alio, sicut accidentia. Ergo videtur quod ad majorem sui manifestationem non solum condiderit creaturas quæ indigent alieno regimine, sed etiam aliquas quæ nullo regimine indigent ; et sic idem quod prius.

10. Præterea, duplex est creaturæ actus ; scilicet primus et secundus. Primus autem est forma, et esse quod forma dat ; quorum [2] forma dicitur primo [3] primus, et esse secundo primus ; secundus autem actus est operatio. Sed res corporales secundum actum primum sunt immediate a Deo. Ergo et actus secundi immediate causantur a Deo. Sed nullus gubernat aliquem nisi inquantum est causa operationis ejus aliquo modo. Ergo hujusmodi corporalia non gubernantur mediantibus spiritualibus.

11. Præterea, duplex est modus gubernationis : unus per influentiam luminis sive cognitionis, sicut magister regit scholas, et rector civitatem ; alius per influentiam motus, sicut gubernator navim. Sed spirituales creaturæ non gubernant creaturas corporales per influentiam luminis receptam, sive cognitionis ; similiter nec per influentiam motus, quia movens oportet esse conjunctum mobili, ut probatur VII *Phys.*, comment. X : substantiæ autem spirituales his corporalibus non sunt conjunctæ. Ergo non eis mediantibus gubernantur.

12. Præterea, secundum Augustinum, Deus mundum simul creavit secundum omnes partes suas perfectum, ut in hoc ostendatur magis ejus potentia. Sed similiter magis commendabilis esse ostenderetur ejus providentia, si omnia immediate gubernaret. Ergo non gubernat corporalia mediantibus spiritualibus.

13. Præterea, Boetius in lib. III *De consol.*, prosa XII parum ante med., *Pat. lat.* t. LXIII, col. 779, dicit : « Deus per se solum cuncta disponit. » Non ergo corporalia disponuntur per spiritualia.

Sed contra est quod Gregorius dicit in IV *Dialog.*, cap. VI [4], *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 329 : « In hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest. »

Præterea, Augustinus dicit in III *De Trinit.*, cap. V : « Omnia corporalia quodam ordine per spiritum vitæ reguntur. »

Præterea, Augustinus, in lib. LXXXIII *Quæstionum,* quæst. LXII a med., dicit quod « Deus quædam facit per se ipsum, sicut illuminare animas, et beatificare eas ; alia per servientem sibi creaturam integerrimis legibus pro meritis ordinatam usque ad passerum administrationem, et usque ad feni odorem, et usque ad numerum capillorum nostrorum divina providentia procedente. » Sed creatura administrans integerrimis legibus ordinata, est creatura angelica. Ergo Deus per eam gubernat corporalia.

Præterea, Num. XXII, super illud : *Ba-*

[1] « In custodiam sui angelum delegatum. »
[2] Al. : « quo. »
[3] B : « Quorum forma dicitur primus. »
[4] Non ut in Parm. : « cap. V, non procul a fine. »

laam surrexit mane, et strata etc., dicit Origenes in *Glossa*, *homil.* XIV *in Num.*, a med., *Pat. græc. lat.* t. XII, col. 680: « Opus est mundo Angelis. qui super bestias sunt, et præsunt animalium nativitati, virgultorum, plantarum, et ceterorum incrementis. »

Præterea, Hugo [1] de Sancto Victore, lib. I *De sacrament.*, part. V, cap. XXXIV, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 263, 264, dicit quod ministerio Angelorum non solum vita humana regitur, sed etiam ea quæ ad vitam hominum ordinantur. Sed omnia corporalia sunt ad hominem ordinata. Ergo omnia gubernantur mediantibus Angelis.

Præterea, in omnibus coordinatis ad invicem prima agunt in posteriora, et non e converso. Sed substantiæ spirituales sunt priores corporalibus, utpote primo principio propinquiores. Ergo per actiones spiritualium gubernantur corporales, et non e converso.

Præterea, homo dicitur minor mundus, quia anima hoc modo regit corpus quo Deus universum ; in quo etiam anima præ Angelis est ad imaginem Dei. Sed anima nostra corpus gubernat mediantibus quibusdam spiritibus, qui sunt quidem spirituales respectu corporis, sed corporales respectu animæ. Ergo et Deus regit creaturas corporales mediantibus spiritualibus.

Præterea, anima nostra quasdam operationes immediate exercet, sicut intelligere et velle ; quasdam vero mediantibus corporeis instrumentis, sicut operationes animæ sensibilis et vegetabilis : et Deus quasdam operationes exercet immediate, sicut beatificare animas, et illa quæ agit in substantiis summis. Ergo aliquæ operationes ejus erunt in infimis substantiis, mediantibus supremis.

Præterea, prima causa non aufert operationem suam a secunda causa, sed fortificat eam, ut patet ex hoc quod in lib. *De causis*, prop. I, dicitur. Sed si Deus immediate omnia gubernaret, tunc secundæ causæ nullam operationem habere possent. Ergo Deus gubernat inferiora per superiora.

Præterea, in universo est aliquid rectum et non regens, sicut ultima corporum ; aliquid etiam non rectum sed regens, scilicet Deus. Ergo aliquid est regens et rectum, quod est medium inter utraque. Ergo Deus mediantibus creaturis superioribus regit inferiores.

Respondeo dicendum quod causa productionis rerum in esse est divina bonitas, ut Dionysius, cap. IV *Cœlestis hier.*, parum a princ. , et Augustinus *Enchir.*, cap. XXIII, dicunt. Voluit [2] enim Deus perfectionem suæ bonitatis, secundum quod possibile est creaturæ, alteri communicare. Divina autem bonitas duplicem habet perfectionem : unam secundum se ; prout, scilicet, omnem perfectionem supereminenter in se continet ; aliam prout influit in res secundum, scilicet, quod est causa rerum ; unde et divinæ bonitati congruebat ut utraque creaturæ communicaretur ; ut, scilicet, res creata non solum a divina bonitate haberet quod esset et bona esset, sed etiam quod alii esse et bonitatem largiretur ; sicut etiam sol per diffusionem radiorum suorum non solum facit corpora illuminata, sed etiam illuminantia ; hoc tamen ordine servato, ut illa quæ magis sunt soli conformiora, plus de lumine recipiant, ac per hoc non solum sufficienter sibi, sed etiam ad influendum aliis [3]. Unde et in ordine universi creaturæ superiores ex influentia divinæ bonitatis habent non solum quod in se ipsis bonæ sunt ; sed etiam quod sint causa bonitatis aliorum, quæ extremum modum participationis divinæ bonitatis habent ; quam scilicet participant ad hoc solum ut sint, non ut alia causent : et inde est quod semper agens est honorabilius patiente, ut Augustinus dicit, XII *Super Genes.*, cap. XVI in med., et Philosophus, III *De anima*, comm. XIV : Inter superiores autem creaturas maxime propinquæ sunt Deo creaturæ rationales, quæ ad Dei similitudinem sunt, vivunt, et intelligunt ; unde eis non solum a divina bonitate confertur ut super alia influant, sed etiam ut eumdem modum influendi retineant quo influit Deus, scilicet per voluntatem, et non per necessitatem naturæ ; unde omnes inferiores

[1] « Ministerium angelorum et officia quidam ita interpretantur, ut totum mundum, id est, non solum vitam humanam, sed omnia quæ ad humanam vitam pertinent secundum Dei dispensationem ab angelis ministrari putent, sub Deo et secundum Deum. »

[2] B omittit : « Voluit enim Deus, etc. » usque ad : « ut scilicet res creata non solum. »

[3] Sic A, B, C, D. — Parm. : « alii. »

creaturas gubernat et per creaturas spirituales, et per creaturas corporales digniores ; sed per creaturas corporales hoc modo providet quod eas non facit providentes, sed agentes tantum ; per spirituales autem hoc modo providet quod eas providentes facit. Sed in creaturis etiam rationalibus ordo invenitur. Ultimum enim gradum in eis rationales animæ tenent, et earum lumen est obumbratum respectu luminis quod est in Angelis ; unde et particularem cognitionem habent, ut dicit Dionysius, cap. XII *Cœlestis hierar.*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 291 ; et inde est quod eorum providentia coarctatur ad pauca ; scilicet ad res humanas, et ad ea quæ in usum vitæ humanæ venire possunt. Sed providentia Angelorum universalis est, et extenditur super omnes creaturas corporales ; et ideo tam a Sanctis quam a philosophis dicitur, quod omnia corporalia mediantibus Angelis a divina providentia reguntur vel gubernantur. In hoc tamen oportet nos a philosophis differre, quod quidam eorum ponunt Angelorum providentia non solum administrari corporalia, sed etiam creata esse ; quod est a fide alienum. Unde oportet ponere, secundum sanctorum sententias, quod administrentur mediantibus Angelis hujusmodi corporalia per viam motus tantum ; scilicet inquantum movent superiora corpora, ex quorum motibus causantur inferiorum corporum motus.

Ad primum ergo dicendum quod dictio exclusiva non excludit ab operatione instrumentum, sed aliud principale agens ; ut si dicatur : Solus Socrates [1] cultellum facit, non excluditur operatio martelli, sed alterius fabri. Ita etiam quod dicitur quod Deus per se mundum gubernat, non excludit operationem inferiorum causarum, quibus quasi [2] instrumentis Deus agit ; sed excluditur regimen alterius principaliter [3] agentis.

Ad secundum dicendum quod gubernatio rei pertinet ad ordinem ejus in finem. Ordo autem rei ad finem præsupponit ejus esse ; sed esse nihil aliud præsupponit ; et ideo creatio, secundum quam res ad esse deductæ sunt, est illius solius causæ quæ nullam aliam præsupponit : sed gubernatio potest esse illarum causarum quæ alias præsupponunt ; et ideo non oportet quod Deus mediantibus aliquibus creaverit, quibus mediantibus gubernat.

Ad tertium dicendum quod illa quæ a Deo in creaturis recipiuntur, non possunt esse in creaturis eo modo quo in Deo sunt ; et ideo inter nomina quæ de Deo dicuntur, talis apparet differentia : quod illa quæ absolute aliquam perfectionem exprimunt, creaturis sunt communicabilia ; illa vero quæ exprimunt cum perfectione modum quo inveniuntur in Deo creaturæ, communicari non possunt ; ut omnipotentia, summa sapientia, summa bonitas, et hujusmodi. Et ideo patet quod quamvis summum bonum creaturis non communicetur, tamen providentia communicari potest.

Ad quartum dicendum quod quamvis institutio naturæ, per quam res corporales inclinantur in finem, sit immediate a Deo ; tamen earum motus et actio potest esse mediantibus Angelis ; sicut etiam rationes seminales sunt in natura inferiori tantum a Deo, tamen per providentiam agricolæ adjuvantur, ut in actum exeant ; unde, sicut agricola gubernat pullulationem agri, ita per Angelos omnis administratio creaturæ corporalis administratur.

Ad quintum dicendum quod naturalis providentiæ operatio dividitur contra voluntariam ab Augustino secundum considerationem proximorum principiorum operationis ; quia alicujus operationis divinæ providentiæ subjacentis proximum principium est natura, alicujus vero voluntas ; sed remotum principium omnium est voluntas, ad minus divina ; unde ratio non procedit.

Ad sextum dicendum quod sicut omnia corporalia divinæ providentiæ subjacent, et tamen dicitur ea esse de hominibus tantum, propter specialem providentiæ modum ; ita etiam quamvis omnia corporalia Angelorum gubernationi sint subdita ; quia tamen specialius ad hominum custodiam deputantur, hoc attribuitur animarum dignitati.

Ad septimum dicendum quod sicut voluntas Dei gubernantis non est contra defectus qui in rebus sunt, sed permittit eos ; ita etiam omnino est de voluntati-

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « Hic faber cultellum. »

[2] C, D. : « Quasi mediis instrumentis. »

[3] A, B : « Principaliter operantis. » — C, D : « Principaliter gubernantis. »

bus Angelorum, quæ divinæ voluntati conformantur perfecte.

Ad octavum dicendum quod, sicut dicit Avicenna in sua *Metapyhsica*, lib. VI, cap. I et II, nullus effectus potest remanere si auferatur id quod erat causa ejus in quantum hujusmodi. Sed in causis inferioribus quædam sunt causa fiendi, quædam essendi; et dicitur causa fiendi quæ educit formam de potentia materiæ per motum, sicut faber est causa efficiens cultelli; causa vero essendi rei est illud a quo esse rei dependet per se : sicut esse luminis in aere dependet a sole. Ablato ergo fabro, cessat ipsum fieri cultelli, non autem esse ejus; absente vero sole, cessat esse luminis in aere; et similiter actione divina cessante, esse creaturæ omnino deficeret, cum Deus non sit solum causa fiendi rebus, sed etiam essendi.

Ad nonum dicendum quod ista conditio non est in creatura possibilis, ut habeat esse sine aliquo conservante : hoc enim rationi creaturæ repugnat, quæ, inquantum hujusmodi, esse causatum habet, ac per hoc ab alio dependens.

Ad decimum dicendum quod plura requiruntur ad actum secundum quam ad actum primum : et ideo non est inconveniens ut aliquid sit causa alicujus quantum ad motum et operationem quod non sit causa ejus quantum ad esse.

Ad undecimum [1] dicendum quod spiritualis creatura gubernat corporalem per influentiam motus : nec oportet, propter hoc, quod omnibus corporalibus conjungatur, sed eis solum quæ immediate movet; scilicet corporibus primis; nec eis conjunguntur ut formæ, sicut quidam posuerunt, sed sicut motores tantum.

Ad duodecimum dicendum quod divinæ providentiæ et bonitatis magnitudo magis manifestatur in hoc quod inferiora per superiora gubernat, quam si omnia gubernaret immediate : quia secundum hoc, quantum ad plura divinæ bonitatis perfectio creaturis communicatur, ut ex dictis patet, in corp. art.

Ad decimumtertium dicendum quod cum per alterum aliquid fieri dicitur, hæc præpositio « per » importat causam operationis. Sed cum operatio sit media inter operantem et operatum, potest importare causam operationis secundum quod terminatur ad operatum; et sic per instrumentum dicimus aliquid fieri : vel secundum quod exit ab operante : et sic dicitur aliquid fieri per formam agentis (non enim instrumentum est causa agentis, ut agat; sed forma agentis solum vel aliquis superior agens); instrumentum vero causa est operato quod actionem agentis suscipiat. Cum ergo dicitur quod Deus per se solum cuncta disponit, ly « per » denotat causam dispositionis divinæ, secundum quod exit a Deo disponente; et sic per se solum dicitur disponere : quia nec ab alio superiori disponente movetur, nec per formam extraneam, quæ non sit ipse, disponit, sed per propriam bonitatem.

ARTICULUS IX.

Utrum divina providentia corpora inferiora disponat per corpora cœlestia. — I part., qu. XXII, art. III, et quæst. CXV, art. III.

Nono quæritur utrum divina providentia disponat corpora inferiora per corpora cælestia; et videtur quod non. Quia dicit [2] Damascenus in II *De fide orth.*, cap. VII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 894 : « Nos autem dicimus, quoniam ipsa, » scilicet superiora corpora, « non sunt causæ alicujus eorum quæ fiunt, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur. » Ergo, cum hæc inferiora sint generabilia et corruptibilia, non disponuntur per superiora corpora.

2. Sed dicendum quod dicuntur non esse causa horum, quia non inducunt in his inferioribus necessitatem. — Sed contra, si effectus corporis cælestis impeditur in his inferioribus, hoc non potest esse nisi propter aliquam dispositionem in his inventam. Sed si hæc inferiora per illa superiora gubernentur, oportet etiam illam dispositionem impedientem in aliquam virtutem corporis cælestis reducere. Ergo impedimentum non potest esse in his inferioribus nisi secundum exigentiam superiorum; et ita, si superiora habent necessitatem in suis motibus, etiam in inferiora necessitatem inducent, si a superioribus gubernentur.

3. Præterea, ad completionem alicujus actionis sufficit agens et patiens. Sed

[1] Ordo solutionis undecimæ ac duodecimæ in A, B, C, D, intervertitur, nec bene.

[2] Al. : « ut dicit. »

in istis inferioribus inveniuntur virtutes activæ naturales. Ergo ad eorum actiones non exigitur virtus corporis cœlestis; ergo non disponuntur mediantibus corporibus cœlestibus.

4. Præterea, Augustinus dicit quod in rebus invenitur aliquid actum et non agens, sicut sunt corporalia; aliquid vero agens et non actum, sicut Deus; aliquid vero agens et actum, sicut spirituales substantiæ. Sed cœlestia corpora sunt corpora pura. Ergo non habent virtutem agendi in hæc inferiora; et sic inferiora eis mediantibus non disponuntur.

5. Præterea, si corpus cœleste agit aliquid in hæc inferiora; aut agit inquantum est corpus, per formam scilicet corporalem; aut per aliquid aliud. Non inquantum est corpus, quia sic agere cuilibet corpori conveniret; quod non videtur secundum Augustinum (alium Auctorem lib. *De spiritu et anima*, cap. XVI.) Ergo si agunt, agunt per aliquid aliud; et sic illi incorporeæ virtuti debet attribui actio, et non ipsis corporibus cœlestibus [1]; et sic idem quod prius.

6. Præterea, quod non convenit priori, non convenit etiam posteriori. Sed sicut Commentator dicit in lib. *De substantia orbis*, cap. II, formæ corporales præsupponunt dimensiones interminatas; in materia dimensiones autem non agunt, quia quantitas nullius actionis principium est. Ergo nec corporales formæ sunt principia actionum; et sic nullum corpus agit nisi per virtutem incorporalem in eo existentem; et sic idem quod prius.

7. Præterea, in libro II *De causis*, super illa propositione: « Omnis anima nobilis tres habet operationes, » dicit Commentator, quod anima agit in naturam cum divina virtute quæ est in ea. Sed anima est multo nobilior quam corpus. Ergo nec corpus potest aliquid agere nisi per aliquam divinam virtutem in eo existentem; et sic idem quod prius.

8. Præterea, illud quod est simplicius, non movetur ab eo quod est minus simplex. Sed rationes seminales quæ sunt in materia inferiorum corporum, sunt simpliciores quam virtus corporalis ipsius cæli; quia virtus illa est extensa in materia; quod de rationibus seminalibus dici non potest. Ergo rationes seminales inferiorum corporum non possunt moveri per virtutem corporis cælestis: et ita non gubernantur hæc inferiora in suis motibus per corpora cælestia.

9. Præterea, Augustinus in lib. V *De civit. Dei*, cap. VI circa fin., dicit: « Nihil tam ad corpus pertinet quam ipse corporis sexus; et tamen sub eadem positione siderum diversi sexus in geminis concipi possunt. » Ergo per superiora corpora inferiora influxum non habent; et sic idem quod prius.

10. Præterea, causa prima plus influit in causatum causæ secundæ quam etiam causa secunda, ut dicitur in principio *De causis*, propos. I. Sed si inferiora corpora disponuntur, tunc virtutes superiorum erunt sicut causæ primæ respectu inferiorum virtutum, quæ erunt sicut causæ secundæ. Ergo effectus in his inferioribus contingentes magis dispositionem corporum cælestium sequentur quam virtutem corporum inferiorum. Sed in illis invenitur necessitas, quia semper eodem modo se habent. Ergo et effectus inferiores necessarii erunt. Hoc autem est falsum. Ergo et primum; scilicet quod inferiora corpora per superiora disponantur.

11. Præterea, motus cæli est naturalis, ut in I *Cœli et mundi*, com. LXXVIII et sequent., dicitur; et ita non videtur esse voluntarius vel electivus; et ita quæ per ipsum causantur, non causantur ex electione; et ita non subdentur providentiæ. Sed inconveniens est inferiora corpora non gubernari providentia. Ergo inconveniens est quod corporum superiorum motus sit causa inferiorum.

12. Præterea, posita causa ponitur effectus. Ergo esse causæ est sicut antecedens ad esse effectus. Sed si antecedens est necessarium, et consequens est necessarium. Ergo si causa est necessaria, et effectus. Sed effectus qui in inferioribus accidunt non sunt necessarii, sed contingentes. Ergo non causantur a motu cæli, qui est necessarius, cum sit naturalis; et sic idem quod prius.

13. Præterea, id propter quod fit aliud, est eo nobilius. Sed omnia facta sunt propter hominem, etiam corpora cælestia, ut dicitur Deuteronom. IV, 19: *Ne forte, elevatis oculis ad cœlum, videas solem et lunam et omnia astra cœli, et errore deceptus adores ea, et colas quæ*

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt: « Et non ipsis corporibus cœlestibus. »

creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus. Ergo homo est dignior corporibus cœlestibus. Sed vilius non influit in nobilius. Ergo corpora cælestia non influunt in corpus humanum; et eadem ratione, nec in alia corpora, quæ sunt priora humano corpore, sicut sunt elementa.

14. Sed dicendum quod homo est nobilior corporibus cælestibus quantum ad animam, non quantum ad corpus. — Sed contra, nobilioris perfectibilis nobilior est perfectio. Sed corpus hominis habet nobiliorem perfectionem quam corpus cæli; forma enim cæli est pure corporalis, qua rationalis anima est multo nobilior. Ergo et corpus humanum est nobilius corpore cœlesti.

15. Præterea, contrarium non est causa sui contrarii. Sed virtus corporis cælestis quandoque contrariatur effectibus in istis inferioribus inducendis; sicut corpus cœleste quando ad humiditatem movet, tunc medicus intendit digerere materiam desiccando ad sanitatem inducendam, quam etiam quandoque inducit existente corpore cælesti in contraria dispositione. Ergo corpora cœlestia non sunt causa effectuum corporalium in his inferioribus.

16. Præterea, cum omnis actio sit per contactum; quod non tangit, non agit. Sed corpora cœlestia non tangunt ista inferiora. Ergo non agunt in ea; et sic idem quod prius.

17. Sed dicendum quod corpora cœlestia tangunt, sed per medium. — Sed contra, quandocumque est contactus et actio per medium, oportet quod medium prius recipiat effectum agentis quam ultimum; sicut ignis citius calefacit aerem quam nos. Sed effectus solis et stellarum non possunt recipi in orbibus, quia sunt de natura quintæ essentiæ et ita non sunt susceptiva caloris aut frigiditatis, aut aliarum dispositionum quæ in his inferioribus inveniuntur. Ergo non potest, eis mediantibus, a supremis corporibus in hæc inferiora actio provenire.

18. Præterea, ei quod est medium providentiæ, providentia communicatur. Sed providentia non potest communicari corporibus cœlestibus, cum ratione careant. Ergo non possunt esse medium in provisione rerum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III *De Trin.*, cap. IV: « Corpora infirmiora et crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur. » Sed corpora cœlestia subtiliora sunt et potentiora quam hæc inferiora. Ergo hæc reguntur per illa.

Præterea, Dionysius dicit, cap. IV *De divin. nomin.*, § XIV, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 699, quod radius solaris « Generationi visibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et nutrit et auget. » Hi autem sunt nobiliores effectus in istis inferioribus. Ergo et omnes alii effectus educuntur a divina providentia mediantibus corporibus cœlestibus.

Præterea, secundum Philosophum in II *Metaph.*, com IV, illud quod est primum in aliquo genere, est causa illorum quæ sunt post in illo genere. Sed corpora cælestia sunt prima in genere corporum; et motus eorum sunt primi inter motus alios corporales: ergo sunt causa corporalium quæ hic aguntur; et sic idem quod prius.

Præterea, Philosophus in II *De generatione*, com. LVI, dicit quod latio solis in circulo declivi est causa generationis et corruptionis in his inferioribus; unde et generationes et corruptiones mensurantur per motum prædictum. In lib. etiam *De animalibus* dicit quod omnes diversitates quæ sunt in conceptionibus, sunt ex corporibus cœlestibus. Ergo eis mediantibus, hæc inferiora disponuntur.

Præterea, Rabbi Moyses dicit quod cœlum est in mundo sicut cor in animali. Sed omnia alia membra gubernantur ab animali mediante corde. Ergo omnia alia corpora gubernantur a Deo mediante cœlo.

Respondeo dicendum quod communis intentio omnium fuit reducere multitudinem in unitatem, et varietatem in uniformitatem, secundum quod possibile esset. Et ideo antiqui, considerantes diversitatem actionum in istis inferioribus, reputaverunt ea reducere in aliqua principia pauciora et simpliciora, scilicet in elementa, aut multa aut unum, et in qualitates elementares. Sed ista positio non est rationabilis. Qualitates enim elementares inveniuntur se habere in actionibus rerum naturalium sicut instrumentalia principia. Cujus signum est, quod non eumdem modum actionis habent in omnibus, nec ad eumdem terminum perveniunt actiones ipsarum; alium enim effectum habent in auro, alium in ligno, vel carne animalis; quod non esset, nisi

agerent inquantum sunt ab alio regulata. Actio autem principalis agentis non reducitur, sicut in principium, in actionem instrumenti, sed potius e converso ; sicut effectus artis non debet attribui serræ artificis : unde et effectus naturales non possunt reduci in qualitates elementares sicut in prima principia.

Unde et alii, scilicet Platonici, reduxerunt in formas simplices et separatas, sicut in prima principia : ex quibus, ut dicebant, erat esse et generatio in istis inferioribus, et omnis proprietas naturalis. Sed hoc non potest stare. A causa enim eodem modo se habente est effectus eodem modo se habens : formæ autem illæ ponebantur esse immobiles : unde oporteret ut semper generatio ab eis esset uniformiter in istis inferioribus; contrarium tamen videmus ad sensum.

Unde oportet ponere principia generationis et corruptionis et aliorum motuum consequentium in his inferioribus, esse aliqua quæ non semper eodem modo se habeant : oportet ea tamen semper manere principia generationis et corruptionis, ut generatio continua esse possit : et ideo oportet ea invariabilia esse secundum substantiam, moveri autem secundum locum; ut, per accessum et recessum et motus varios et contrarios, contrarii et diversi effectus fiant in his inferioribus. Et hujusmodi sunt corpora cœlestia; et ideo omnes effectus oportet reducere in ea sicut in causas.

Sed in hac reductione duplex error fuit. Quidam enim inferiora in corpora cœlestia reduxerunt sicut in causas simpliciter primas, eo quod nullas substantias incorporeas arbitrabantur ; unde priora in corporibus dicebant esse priora in entibus. Sed hoc manifeste apparet esse falsum. Omne enim quod movetur, oportet in immobile principium reduci ; cum nihil a se ipso moveatur, et non sit abire in infinitum. Corpus autem cœleste, quamvis non varietur secundum generationem et corruptionem, aut secundum aliquem motum qui variet aliquid quod insit substantiæ ejus, movetur tamen secundum locum : unde oportet in aliquod primum principium reductionem fieri; et sic ea quæ alterantur, quodam ordine reducantur in alterans non alteratum, motum tamen secundum locum : et ulterius in id quod nullo modo movetur.

Quidam vero posuerunt corpora cælestia esse causas istorum inferiorum non solum quantum ad motum, sed etiam quantum ad primam eorum institutionem; sicut Avicenna dicit in sua *Methapyhs.*, lib. IX, cap. v, quod ex eo quod est commune omnibus corporibus cælestibus, scilicet natura motus circularis, causatur in his inferioribus id quod est eis commune, scilicet materia prima; et ex his quibus corpora cœlestia differunt ab invicem, causatur diversitas formarum in his inferioribus : ut sic cælestia corpora sint media inter Deum et ista corpora inferiora etiam in via creationis quodammodo. Sed hoc alienum est a fide, quæ ponit naturam omnium immediate a Deo esse conditam secundum primam institutionem. Unam autem naturam moveri ab altera, præsuppositis virtutibus naturalibus utrique creaturæ ex divino opere attributis, non est contra fidem; et ideo ponimus corpora cælestia esse causam inferiorum per viam motus tantum; et esse media in opere gubernationis, non autem in opere creationis.

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus intendit a corporibus cælestibus excludere respectu horum inferiorum causalitatem primam, vel etiam inducentem necessitatem. Corpora autem cœlestia etsi semper eodem modo agant, eorum tamen effectus recipitur in inferioribus secundum modum inferiorum corporum, quæ in contrariis dispositionibus frequenter inveniuntur; unde virtutes cœlestes non semper inducunt effectus suos in istis inferioribus propter contrarias dispositiones impedientes ; et hoc est quod Philosophus dicit in lib. *De divinationibus per somnium*, articul. II, quod frequenter fiunt signa imbrium et ventorum, quæ tamen non eveniunt propter contrarias dispositiones fortiores.

Ad secundum dicendum quod dispositiones istæ quæ contrariantur cælesti virtuti, non sunt ex prima institutione causatæ a corpore cælesti, sed ex divina operatione, per quam ignis est calidus effectus, et aqua frigida, et sic de aliis ; et sic non oportet omnia impedimenta hujusmodi in causas cœlestes reducere.

Ad tertium dicendum quod virtutes activæ in his inferioribus sunt instrumentales tantum : unde, sicut instru-

mentum non movet nisi motum a principali motore et agente, ita nec virtutes inferiores activæ agere possunt nisi motæ a corporibus cælestibus.

Ad quartum dicendum quod illa objectio tangit quamdam opinionem quæ habetur in lib. *Fontis vitæ*, quæ ponit quod nullum corpus ex virtute corporali agit; sed quantitas quæ in materia est, impedit formam ab actione; et quod omnis actio quæ attribuitur corpori, est alicujus virtutis spiritualis operantis in ipso corpore. Et hanc opinionem Rabbi Moyses dicit esse loquentium in lege Maurorum ; dicunt enim quod ignis non calefacit, sed Deus igne. Sed hæc positio stulta est,cum auferat rebus omnibus naturales operationes ; et contrariatur dictis philosophorum et Sanctorum. Unde dicimus quod, licet corpora per virtutem corporalem agant, nihilominus tamen Deus operatur in omnibus rebus sicut causa prima operatur in causa secunda. Quod autem inducitur, quod corpora tantum aguntur et non agunt, debet intelligi secundum hoc quod illud dicitur agere quod habet dominium super actionem suam ; secundum quem modum loquendi dicit Damascenus, lib II *De fid. orth.*, cap. XXVII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 962, quod animalia bruta non agunt, sed aguntur. Per hoc tamen non excluditur quin agant secundum quod agere est aliquam actionem exercere.

Ad quintum dicendum quod agens semper est diversum vel contrarium patienti, ut dicitur in I *De generatione*, comm. XLIII et L; et ideo corpori non competit agere in aliud corpus, secundum hoc quod habet commune cum eo, sed secundum id quod ab eo distinguitur; et ideo corpus non agit inquantum est corpus, sed inquantum est tale corpus ; sicut etiam animal non ratiocinatur inquantum est animal, sed inquantum est homo; et similiter ignis non calefacit inquantum est ignis, sed inquantum est calidus; et similiter est de corpore cælesti.

Ad sextum dicendum quod dimensiones præintelliguntur in materia, non in actu completo ante formas naturales, sed in actu incompleto ; et ideo sunt prius in via generationis ; sed forma est prior in via complementi. Secundum hoc áutem aliquid agit quod completum est ens in actu, non secundum quod est in potentia; secundum hoc enim patitur; et ideo non sequitur quod, si materia vel dimensiones in materia præexistentes non agunt, forma non agat ; sed e converso. Sequeretur autem quod si non patiuntur, forma non patiatur ; et tamen forma corporis cælestis non inest ei mediantibus hujusmodi dimensionibus, ut Commentator dicit ibidem, in lib. *De substantia orbis*.

Ad septimum dicendum quod ordo effectuum debet respondere ordini causarum. In causis autem, secundum auctorem illius libri, talis ordo invenitur, quod primum est causa prima, scilicet Deus ; secundum intelligentia ; tertium vero anima : unde et primus effectus, qui est esse, proprie attribuitur causæ primæ ; et secundus, qui est cognoscere, attribuitur intelligentiæ; et tertius, qui est movere, attribuitur animæ. Sed tamen causa secunda semper agit in virtute causæ primæ, et sic habet aliquid de operatione ejus ; sicut etiam inferiores orbes habent aliquid de motu primi orbis ; unde et intelligentia, secundum ipsum, non solum intelligit, sed etiam dat esse ; et anima, quæ est effecta ab intelligentia secundum eum, non solum movet, quod est actio animalis, sed etiam intelligit, quod est actio intellectualis, et dat, quod est actio divina ; et hoc dico de anima nobili, quam intelligit ille esse animam corporis cœlestis, vel quamlibet aliam rationalem animam. Sic ergo non oportet quod sola virtus divina immediate moveat ; sed etiam causæ inferiores per virtutes proprias, secundum quod participant virtutem superiorum causarum.

Ad octavum dicendum quod secundum Augustinum rationes seminales dicuntur omnes vires activæ et passivæ creaturis a Deo collatæ, quibus mediantibus naturales effectus in esse producit; unde ipse dicit in III *De Trinit.*, cap. IX circa princ., quod sicut matres gravidæ sunt fœtibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium; exponens quod supra de rationibus seminalibus dixerat, quas etiam vires et facultates rebus distributas nominaverat. Unde inter has rationes seminales continentur etiam virtutes activæ corporum cælestium, quæ sunt nobiliores virtutibus activis inferiorum corporum, et ita possunt eas movere ; et dicuntur rationales seminales, inquantum in causis activis sunt omnes effectus originaliter sicut in quibusdam seminibus. Si tamen

intelligantur rationes seminales inchoationes formarum quæ sunt in materia prima, secundum quod est in potentia ad omnes formas, ut quidam volunt; quamvis non multum conveniat dictis Augustini, tamen potest dici, quod earum simplicitas est propter earum imperfectionem, sicut et materia prima est simplex; et ideo ex hoc non habent quod non moveantur, sicut nec materia prima.

Ad nonum dicendum quod oportet sexuum diversitatem ad vires cœlestes reducere; omne enim agens intendit assimilare sibi patiens, secundum quod potest; unde vis activa quæ est in semine maris, intendit conceptum semper ducere ad sexum masculinum, qui perfectior est; unde sexus femineus accidit præter intentionem naturæ particularis agentis. Nisi ergo esset aliqua virtus quæ intenderet femineum sexum, generatio feminæ esset omnino a casu, sicut et aliorum monstrorum; et ideo dicitur quod quamvis sit præter intentionem naturæ particularis, ratione cujus femina dicitur mas occasionatus; tamen est de intentione naturæ universalis, quæ est vis corporis cælestis, ut Avicenna dicit, lib. VI *Metaphysic.*, cap. v. Sed potest esse impedimentum ex materia, quod neque virtus cælestis neque particularis consequitur effectum suum, productionem scilicet masculini sexus; unde quandoque femina generatur etiam existente dispositione in corpore cœlesti ad contrarium, propter materiæ indispositionem; vel e contrario generabitur sexus masculinus contra dispositionem cœlestis corporis, propter particularis virtutis victoriam super materiam. Contingit ergo quod in conceptione geminorum, operatione naturæ materia separatur, cujus una pars magis obedit virtuti agenti quam altera, propter alterius indigentiam; et ideo in una parte generatur sexus masculinus, in altera femineus; sive corpus cœleste disponat ad unum, sive ad alterum; magis tamen hoc potest accidere, quando corpus cæleste disponit ad femineum sexum.

Ad decimum dicendum quod causa primaria plus dicitur influere quam secunda, inquantum ejus effectus est intimior et permanentior in causato, quam effectus causæ secundæ; tamen magis similatur causæ secundæ, quia per eam determinatur quodammodo actus primæ causæ ad hunc effectum.

Ad undecimum dicendum quod quamvis motus cœlestis, secundum quod est actus corporis mobilis, non sit actus voluntarius, secundum tamen quod est actus moventis, est voluntarius, idest ab aliqua voluntate causatus; et secundum hoc, ea quæ ex motu illo causantur, sub prudentia cadere possunt.

Ad duodecimum dicendum quod effectus non sequitur ex causa prima, nisi posita causa secunda; unde necessitas causæ primæ non inducit necessitatem in effectu nisi posita necessitate in causa secunda.

Ad decimumtertium dicendum quod corpus cœleste non est factum propter hominem sicut propter principalem finem; sed finis principalis ejus est bonitas divina. Et iterum, quod homo sit nobilior cælesti corpore, non est ex natura corporis, sed ex natura animæ rationalis. Et præterea, dato quod etiam corpus hominis esset simpliciter nobilius quam corpus cæleste, nihil prohibet tamen corpus cæli secundum aliquid nobilius esse humano corpore, inquantum, scilicet, habet virtutem activam, hoc autem passivam, et sic poterit agere in ipsum; et sic etiam ignis, inquantum est actu calidum, agit in corpus humanum, inquantum est calidum potentia.

Ad decimumquartum dicendum quod anima rationalis, et est substantia quædam, et est corporis actus. Inquantum ergo est substantia, est nobilior forma cælesti; non autem inquantum est corporis actus. Vel potest dici quod anima est perfectio corporis humani et ut forma, et ut motor; corpus autem cœleste, quia perfectum est, non requirit aliam substantiam spiritualem quæ perficiat ipsum ut motor tantum; et hæc perfectio secundum naturam nobilior est quam anima humana. Quamvis etiam quidam posuerunt, motores orbium conjunctos esse formis eorum; quod sub dubio ab Augustino relinquitur *Super Gen. ad litteram*, lib. II, cap. xv, et in *Ench.*, cap. LVIII; Hieronymus etiam asserere videtur, in Eccle. I, *Pat. lat.* t. XXIII, col. 1016, super illud : *Vadit ad austrum et gyrat etc.*, Glossa [1] :

[1] Glossa Hieronymi, scilicet, in qua legitur secundum aliquos codd., imprimis Corbeienses et Colbertinum : « Quod animal sit, et spiret. » Apud Migne autem legitur : « Quod animet et spiret. »

« Spiritum solem nominavit, quod sicut animal spiret et vigeat. » Damascenus tamen in lib. II *De fid. orth.*, cap. VI circa fin., *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 886, dicit contrarium. « Nullus, » inquit, « animatos cœlos vel luminaria existimet : inanimati enim sunt et insensibiles. »

Ad decimumquintum dicendum quod actio etiam contrarii, quod repugnat virtuti activæ alicujus corporis cœlestis, habet causam in cœlo : per motum enim primum ponitur a philosophis quod conservantur res inferiores in suis actionibus ; et ita illud contrarium, quod agit impediendo effectum alicujus corporis cœlestis, utpote calidum quod impedit humectationem lunæ, habet etiam aliquam causam cœlestem ; et sic etiam sanitas quæ consequitur, non omnino contrariatur actioni corporis cœlestis, sed habet aliquam radicem.

Ad decimumsextum dicendum quod corpora cælestia tangunt inferiora, sed non tanguntur ab eis, ut dicitur in I *De generat.*, com. XXXIII et XLV ; nec quolibet eorum tangit quodlibet istorum immediate, sed per medium, ut dicebatur.

Ad decimumseptimum dicendum quod actio agentis recipitur in medio per modum medii ; et ideo quandoque alio modo recipitur in medio quam in ultimo ; sicut virtus magnetis attrahentis ferrum defertur ad ferrum per medium aerem, qui non attrahitur ; et virtus piscis stupefacientis manum defertur ad manum mediante reti quod non stupefacit, ut dicit Commentator in XIII *Physic.*, com. XXXVII. Corpora autem cœlestia habent quidem omnes qualitates existentes in his inferioribus suo modo, scilicet originaliter, non prout sunt in his ; unde et actiones supremorum corporum non recipiuntur in mediis orbibus, ut alterentur sicut hæc inferiora.

Ad decimumoctavum dicendum quod hæc inferiora gubernantur a divina providentia per superiora corpora ; non ita quod divina providentia illis corporibus communicetur ; sed quia efficiuntur divinæ providentiæ instrumenta ; sicut ars non communicatur martello, qui est instrumentum artis.

ARTICULUS X.

Utrum humani actus a divina providentia gubernentur mediis corporibus cœlestibus. — I part., quæst. XXII, art. III, et quæst. CXV, art. I.

Decimo quæritur utrum humani actus gubernentur a divina providentia mediantibus corporibus cœlestibus ; et videtur quod sic. Dicit enim Damascenus, lib. II *Orthod. fidei*, cap. VII a med., *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 894, quod « Corpora cœlestia constituunt in nobis habitus et complexiones et dispositiones. » Sed habitus et dispositiones pertinent ad intellectum et voluntatem, quæ sunt principia horum actuum. Ergo humani actus mediantibus corporibus cœlestibus disponuntur a Deo.

2. Præterea, dicitur in sex Principiis, quod anima conjuncta corpori complexionem corpori imitatur. Sed corpora cœlestia imprimunt in complexionem humani corporis. Ergo et in ipsam animam ; et ita possunt esse causa humanorum actuum.

3. Præterea, omne illud quod agit in prius, agit in posterius. Sed essentia animæ est prius quam ejus potentiæ, scilicet voluntas et intellectus, cum ex essentia animæ oriantur. Cum igitur corpora cœlestia imprimant in ipsam essentiam animæ rationalis (imprimunt enim in eam secundum quod est corporis actus, quod ei per essentiam suam convenit) ; videtur quod corpora cœlestia imprimant in intellectum et voluntatem ; et sic sunt principia horum actuum.

4. Præterea, instrumentum non solum agit in virtute propria, sed etiam in virtute principalis agentis. Sed corpus cœli, cum sit movens motum, est instrumentum spiritualis substantiæ moventis ; et motus ejus non solum est actus corporis moti, sed actus spiritus moventis. Ergo motus ejus non solum agit in virtute corporis moti, sed etiam in virtute spiritus moventis. Sed sicut corpus illud cœleste præeminet humano corpori, ita spiritus ille præeminet spiritui humano. Ergo, sicut motus ille imprimit in corpus humanum, ita imprimit in animam humanam ; et ita videtur quod corpora cœlestia sint principia horum actuum.

5. Præterea, experimentaliter invenitur aliquos homines a sua nativitate esse

dispositos ad discenda vel exercenda aliqua artificia; quidam ad hoc quod sint fabri, quidam quod sint medici, et sic de aliis; nec hoc potest reduci sicut in causam in principia proximi agentis; quia quandoque nati inveniuntur dispositi ad quædam ad quæ parentes non inclinabantur. Ergo oportet quod hæc diversitas dispositionum reducatur sicut in causam in corpora cœlestia. Nec potest dici quod hujusmodi dispositiones sint in animabus, mediantibus propriis corporibus: quia ad hujusmodi inclinationes nihil operantur corporeæ qualitates, sicut operantur ad iram et gaudium, et hujusmodi animæ passiones. Ergo corpora cælestia immediate et directe in animas humanas imprimunt; et ita humani actus mediantibus corporibus cœlestibus disponuntur.

6. Præterea in humanis actibus isti videntur ceteris præeminere, scilicet regnare, regere bella, et hujusmodi. Sed, sicut dicit Isaac in lib. I *De definitionibus*, « Deus fecit regnare orbem super regna et bella. » Ergo multo fortius alii humani actus mediantibus corporibus cœlestibus disponuntur.

7. Præterea, facilius est transformare partem quam totum. Sed ex virtute corporum cælestium quandoque movetur tota multitudo unius provinciæ ad bellandum, ut philosophi dicunt. Ergo multo fortius virtute corporum cœlestium commovetur aliquis homo particularis.

Sed contra est quod dicit Damascenus in lib. II *De fid. orth.*, cap. VII a med., *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 894. : « Nostrorum actuum nequaquam sunt causa, » scilicet corpora cœlestia; « nos enim liberi arbitrii a conditore facti sumus; domini nostrorum existimus actuum. »

Præterea, ad hoc etiam est quod Augustinus determinat in XV *De civit. Dei*, cap. IX, et in fine *Super Genes. ad litteram*, et quod Gregorius determinat in *Homilia Epiphaniæ*, *hom.* X *in Evang.*, *Pat. lat.* t. LXXVI, coll. 1111, 1112.

Respondeo dicendum quod ad hujus quæstionis veritatem oportet scire qui dicuntur actus humani: dicuntur enim illi proprie actus humani quorum ipse homo est dominus; est autem homo dominus suorum actuum per voluntatem, seu per liberum arbitrium; unde circa actus voluntatis et liberi arbitrii quæstio versatur. Actus enim aliqui sunt in homine non subjacentes imperio voluntatis, sicut actus nutritivæ et generativæ potentiæ; et hujusmodi actus eodem modo subjacent virtutibus cœlestibus sicut et alii corporales actus.

De actibus humanis vero prædictis fuit error multiplex. Quidam enim posuerunt actus humanos ad divinam providentiam non pertinere, nec reduci in aliquam causam nisi in providentiam nostram. Et hujus positionis videtur fuisse Tullius, ut dicit Augustinus in V *De civit. Dei*, cap. IX. Sed istud non potest esse. Voluntas enim est movens motum, ut in III *De anima*, com. LIV, probatur; unde oportet ejus actum reducere in aliquod primum principium, quod est movens non motum.

Et ideo quidam omnes actus voluntatis reduxerunt in corpora cælestia, ponentes sensum et intellectum idem esse in nobis, et per consequens omnes virtutes animæ corporales esse, et ita actionibus corporum cœlestium subdi. Sed hanc positionem Philosophus destruit in III *De anima*, ostendens quod intellectus est vis immaterialis, et quod actio ejus non est corporalis; sed, sicut dicitur in VI *De animalibus*, « quorum principiorum actiones sunt sine corpore, ipsa principia sunt sine corpore; » unde non potest esse quod actiones intellectus et voluntatis, per se loquendo, in aliqua principia materialia reducantur.

Et ideo Avicenna ponit in sua *Metaphysic.*, lib. IX, cap. IV, quod sicut homo compositus est ex anima et corpore, ita et corpus cœleste; et sicut actiones corporis humani et motus reducuntur in corpora cælestia, ita actiones animæ omnes reducuntur in animas cælestes sicut in principia; ita quod omnis voluntas quæ est in nobis, causatur a voluntate animæ cælestis. Et istud potest esse conveniens secundum opinionem suam quam habet de fine hominis; quem ponit esse in conjunctione animæ humanæ ad animam cælestem, vel ad intelligentiam. Cum enim perfectio voluntatis sit finis et bonum, quod est objectum ejus, sicut visibile est objectum visus; oportet quod illud quod agit in voluntatem, habeat etiam rationem finis; quia non agit efficiens, nisi secundum quod imprimit in susceptibili formam ejus.

Secundum autem sententiam fidei, ipse Deus immediate est finis humanæ vitæ; ejus enim visione perfruentes beatificantur; et ideo ipse solus impri-

mere potest in voluntatem nostram. Oportet autem ordinem mobilium respondere ordini moventium. In ordine autem ad finem, quem providentia respicit, primum in nobis invenitur voluntas ad quam primo pertinet ratio boni et finis, et omnibus quæ sunt in nobis utitur sicut instrumentis ad consecutionem finis ; quamvis in aliquo respectu intellectus voluntatem præcedat. Propinquius autem voluntati est intellectus, remotiores sunt corporales vires; et ideo ipse Deus, qui est simpliciter primus providens, imprimit solus in voluntatem nostram. Angelus autem, qui eum sequitur in ordine causarum, imprimit in intellectum nostrum, secundum quod per Angelos illuminamur, purgamur et perficimur ; sed cælestia corpora, quæ sunt inferiora agentia, imprimere possunt in vires sensibiles, et alias organis affixas. Secundum vero quod motus unius potentiæ animæ redundat in aliam, contingit quod impressio corporis cœlestis redundat in intellectum quasi per accidens, et ulterius in voluntatem ; et similiter impressio Angeli in intellectum redundat in voluntatem per accidens. Sed tamen quantum ad hoc diversa est dispositio intellectus et voluntatis ad vires sensitivas ; intellectus enim naturaliter movetur a sensitiva apprehensiva motiva, per modum quo objectum movet potentiam ; quia phantasma se habet ad intellectum sicut color ad visum, ut dicitur in III *De anima*, com. XXXIX ; et ideo, perturbata vi sensitiva interiori, de necessitate perturbatur intellectus; sicut videmus quod læso organo phantasiæ, de necessitate impeditur actio intellectus ; et secundum hunc modum redundare potest in intellectum actio vel impressio corporis cœlestis, quasi per viam necessitatis ; per accidens tamen, sicut in corpora per se ; et dico necessario, nisi sit contraria dispositio ex parte mobilis ; sicut appetitus sensitivus non est naturaliter motivus voluntatis, sed e converso ; quia appetitus superior movet inferiorem appetitum, sicut sphæra sphæram, ut dicitur in III *De anima*, comm. LXXVII ; et quantumcumque appetitus inferior pertubetur per aliquam passionem iræ vel concupiscentiæ, non oportet quod voluntas perturbetur ; immo habet potentiam repellendi hujusmodi perturbationem , ut dicitur Genes. IV. 7 : *Sub te erit appetitus ejus et tu dominaberis illius*. Et ideo ex corporibus cælestibus non inducitur aliqua necessitas, nec ex parte recipientium nec ex parte agentium, in actibus humanis , sed inclinatio sola, quam etiam voluntas repellere potest per virtutem acquisitam vel infusam.

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus dicit de dispositionibus et habitibus corporalibus.

Ad secundum dicendum quod, sicut ex dictis in corp. art. patet, anima quantum ad actus voluntatis non de necessitate sequitur corporis dispositionem ; sed ex corporis complexione est inclinatio tantum ad ea quæ voluntatis sunt.

Ad tertium dicendum quod ratio illa recte procederet, si corpus cæleste posset imprimere per se in animam : impressio autem corporis cælestis non pervenit ad animæ essentiam nisi per accidens ; scilicet nisi per corporis unionem, cujus ipsa est actus. Voluntas autem non oritur ex essentia animæ secundum quod est corpori conjuncta ; et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum quod instrumentum spiritualis agentis non agit per virtutem spiritualem nisi ex hoc quod agit per virtutem corporalem. Secundum autem virtutem corporalem corpus cœleste non potest agere nisi in corpus; et ideo etiam actio quæ est secundum virtutem spiritualem, non potest pertingere ad animam nisi per accidens, scilicet corpore mediante ; sed in corpora utroque modo actio ejus pervenit ; ex virtute enim corporali movet qualitates elementares ; scilicet calidum et humidum, et hujusmodi; sed ex virtute spirituali movet ad speciem, et ad effectus consequentes totam speciem, qui non possunt in qualitates elementares reduci.

Ad quintum dicendum quod aliquis effectus est a corporibus cœlestibus in istis corporibus, qui non causatur ex calido et frigido, sicut quod magnes attrahit ferrum ; et per hunc modum aliqua dispositio in corpore humano relinquitur a corpore cœlesti, ex quo contingit ut anima ei conjuncta inclinetur ad hoc vel illud artificium.

Ad sextum dicendum quod verbum Isaac, si oportet salvari, est intelligendum secundum inclinationem tantum, modo prædicto.

Ad septimum dicendum quod multitudo ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, inquantum homines multitudinis

acquiescunt passionibus; sed sapientes ratione superant passiones et inclinationes prædictas; et ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id ad quod inclinat corpus cœleste, quam de uno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam; et simile esset, si una multitudo hominum cholericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam moveretur; quamvis de uno posset magis accidere.

QUÆSTIO VI [1].

DE PRÆDESTINATIONE.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum prædestinatio ad scientiam vel voluntatem spectet.

Quæstio est de prædestinatione. Et primo quæritur utrum prædestinatio pertineat ad scientiam, vel ad voluntatem; et videtur quod ad voluntatem sicut ad genus. Quia, ut dicit Augustinus in lib. *De prædestinatione Sanctorum*, prædestinatio est propositum miserendi. Sed propositum est voluntatis. Ergo et prædestinatio.

2. Præterea, prædestinatio videtur idem esse cum electione æterna, de qua dicitur Ephes. I, 4: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti;* quia iidem dicuntur electi et prædestinati. Sed electio, secundum Philosophum, in VI et X *Ethic.*, magis est appetitus quam intellectus. Ergo et prædestinatio magis ad voluntatem quam ad scientiam pertinet.

3. Sed dicendum quod electio prædestinationem præcedit, nec est idem ei. — Sed contra, voluntas sequitur scientiam, et non præcedit. Sed electio ad voluntatem pertinet. Si igitur electio prædestinationem præcedit, prædestinatio non potest ad scientiam pertinere.

4. Præterea, si prædestinatio ad scientiam pertineret, idem videretur esse prædestinatio quod præscientia; et sic cumque præsciret salutem alicujus, prædestinaret illum. Sed hoc est falsum. Prophetæ enim præsciverunt salutem gentium, quam non prædestinaverunt. Ergo etc.

5. Præterea, prædestinatio causalitatem importat. Sed causalitas non est de ratione scientiæ, sed magis de ratione voluntatis. Ergo magis prædestinatio pertinet ad voluntatem quam ad scientiam.

6. Præterea, voluntas in hoc a potentia differt quod potentia respicit effectus tantum in futuro (non enim est potentia respectu eorum quæ sunt vel fuerunt); voluntas vero respicit æqualiter effectum præsentem et futurum. Sed prædestinatio dicit effectum in præsenti et in futuro; unde et ab Augustino dicitur, lib. *De bono perseverantiæ*, cap. XXIV, quod prædestinatio est præparatio gratiæ in præsenti, et gloriæ in futuro. Ergo prædestinatio pertinet ad voluntatem.

7. Præterea, scientia non respicit res ut factas vel faciendas, sed magis ut scitas vel sciendas; prædestinatio vero respicit id quod fiendum est. Ergo prædestinatio ad scientiam non pertinet.

8. Præterea, effectus magis denominatur a causa proxima quam a causa remota; sicut homo generatur ab homine magis quam a generante sole. Sed præparatio est a scientia et voluntate; scientia autem est causa prior et remotior quam voluntas. Ergo præparatio magis pertinet ad voluntatem quam ad scientiam. Sed prædestinatio est præparatio ad gratiam et gloriam, ut dicit Augustinus ibidem. Ergo etc.

9. Præterea, quando multi motus ordinantur ad unum tantum, tota motuum coordinatio recipit nomen ultimi motus; sicut ad educendum formam substantialem de potentia materiæ ordinatur primo alteratio, secundo generatio, et totum nominatur generatio. Sed ad aliquid præparandum ordinatur primo motus scientiæ, secundo motus voluntatis. Ergo totum debet voluntati attribui; et ita prædestinatio in voluntate esse videtur.

10. Præterea, si unum contrarium maxime appropriatur alicui, reliquum maxime removetur ab eodem. Sed mala

[1] In sex articulos divisa.

Codd. non habent: « Primo enim quæritur utrum prædestinatio ad scientiam vel voluntatem spectet; 2° utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis; 3° utrum prædestinatio certitudinem habeat; 4° utrum prædestinatorum numerus sit certus; 5° utrum prædestinatis certa sit sua prædestinatio; 6° utrum prædestinatio juvari valeat precibus Sanctorum. »

maxime appropriantur divinæ præscientiæ; malos enim dicimus præscitos. Ergo præscientia non respicit bona. Prædestinatio, autem est de bonis salutaribus tantum. Ergo prædestinatio non pertinet ad præscientiam.

11. Præterea, illud quod proprie dicitur glossa non indiget. Sed in sacra Scriptura quando cognitio respectu boni dicitur, glossatur pro approbatione, ut patet in I Cor. VIII, 3 : *Si quis diligit Deum, hic cognitus est a Deo*, idest approbatus : et II Tit. II, 19 : *Novit Dominus qui sunt ejus*, idest approbat. Ergo notitia non est proprie de bonis. Sed prædestinatio est proprie de bonis. Ergo etc.

12. Præterea, præparare est motivæ virtutis, quia ad opus pertinet. Sed prædestinatio est præparatio, ut dictum est in argum. VI et VIII. Ergo prædestinatio ad virtutem motivam pertinet : ergo ad voluntatem, et non ad scientiam.

13. Præterea, ratio exemplata sequitur rationem exemplarem. Sed in ratione humana, quæ est exemplata a divina, videmus quod præparatio est voluntatis, et non scientiæ. Ergo et in præparatione divina erit similiter : et sic idem quod prius.

14. Præterea, omnia attributa divina sunt idem secundum rem ; sed differentia eorum ostenditur ex diversitate effectuum. Ad illud ergo attributum debet reduci aliquid de Deo dictum, cui ejus effectus appropriatur. Sed gratia et gloria sunt effectus prædestinationis, et appropriantur voluntati, sive bonitati. Ergo et prædestinatio ad voluntatem pertinet, et non ad scientiam.

1. Sed contra est quod dicit *Glossa* ord. ex Augustino in lib. *De bono perseverantiæ*, cap. XIV, super illud Rom. VIII, 29 : *Quos præscivit et prædestinavit etc.* : « Prædestinatio, inquit, est præscientia et præparatio beneficiorum Dei etc. »

2. Præterea, omne prædestinatum est scitum, sed non e converso. Ergo prædestinatio est in genere sciti. Ergo et prædestinatio erit in genere scientiæ.

3. Præterea, magis est ponendum unumquodque in genere ejus quod convenit ei semper, quam in genere ejus quod non convenit ei semper. Sed prædestinationi convenit semper id quod est ex parte scientiæ : semper enim prædestinationem præscientia concomitatur, non autem semper concomitatur eam appositio gratiæ, quæ est per voluntatem : quia prædestinatio est æterna, appositio autem gratiæ temporalis. Ergo prædestinatio magis debet poni in genere scientiæ quam voluntatis.

4. Præterea, habitus cognitivi et operativi inter intellectuales virtutes a Philosopho computantur, quæ ad rationem magis pertinent quam ad appetitum, ut patet de prudentia et arte in VI *Ethic.*, cap. IV et V. Sed prædestinatio importat principium operativum et cognitivum : quia et est præscientia et præparatio, ut ex definitione inducta in argum I « Sed contra » patet. Ergo prædestinatio magis pertinet ad cognitionem quad ad voluntatem.

5. Præterea, contraria sunt in eodem genere. Sed prædestinationi est contraria reprobatio. Cum ergo reprobatio sit in genere scientiæ, quia Deus præscit malitiam reproborum et non facit eam, videtur quod prædestinatio sit in genere scientiæ.

Respondeo dicendum quod destinatio, unde nomen prædestinationis assumitur, importat directionem alicujus in finem : unde aliquis dicitur nuntium destinare qui eum dirigit ad aliquid faciendum. Et quia illud quod proponimus, ad executionem dirigimus, sicut ad finem ; ideo id quod proponimus, dicimus destinare ; secundum illud II Machab. VI, 20, de Eleazaro, quod *destinavit* in corde suo *non admittere illicita propter vitæ amorem*. Sed hæc præpositio « præ, » quæ adjungitur, adjungit ordinem ad futurum ; unde cum destinare non sit nisi ejus quod est, prædestinare potest esse etiam ejus quod non est : et quantum ad hæc duo prædestinatio sub providentia collocatur ut pars ejus. Dictum est enim in præcedenti quæst. de Providentia, quod ad providentiam pertinet directio in finem : providentia etiam a Tullio, lib. II *De inventione*, ponitur respectu futuri ; et a quibusdam definitur, quod providentia est « præsens notio futurum pertractans eventum. » Sed tamen prædestinatio quantum ad duo a providentia differt : providentia enim dicit universaliter ordinationem in finem, unde se extendit ad omnia quæ a Deo in finem aliquem ordinantur, sive sint rationabilia sive irrationabilia, sive bona sive mala ; prædestinatio autem respicit tantum illum finem qui est principalis rationali creaturæ, utpote gloriam ; et ideo prædestinatio non est nisi hominum, et eorum quæ spectant ad salutem. Differt etiam alio modo. In qua-

libet enim ordinatione ad finem est duo considerare : scilicet ipsum ordinem, et exitum vel eventum ordinis : non enim omnia quæ ad finem ordinantur, finem consequuntur. Providentia ergo ordinem in finem respicit tantum, unde per Dei providentiam omnes homines ad beatitudinem ordinantur. Sed prædestinatio respicit etiam exitum vel eventum ordinis ; unde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur. Sicut igitur se habet providentia ad impositionem ordinis, ita se habet prædestinatio ad ordinis exitum vel eventum : quod enim aliqui finem gloriæ consequuntur, non est principaliter ex propriis viribus, sed ex auxilio gratiæ divinitus datæ. Unde, sicut de providentia, supra, art. I et II præc. qu., dictum est, quod consistit in actu rationis, sicut et prudentia [1] cujus est pars, eo quod solius rationis est dirigere vel ordinare ; ita etiam et prædestinatio in actu rationis consistit dirigentis vel ordinantis in finem. Sed ad directionem in finem præexigitur voluntas finis : nullus enim aliquid in finem ordinat quod non vult : unde etiam perfecta prudentiæ electio non potest esse nisi in eo qui habet virtutem moralem, secundum Philosophum in VI *Ethic.*, cap. XII et XIII : per virtutem enim moralem affectus alicujus in fine stabilitur, ad quem prudentia ordinat. Finis autem in quem prædestinatio ordinat, non est universaliter consideratus, sed secundum comparationem ejus ad illum qui finem ipsum consequitur, quem oportet esse distinctum apud dirigentem ab his qui finem illum non consequuntur : et ideo prædestinatio præsupponit dilectionem, per quam Deus vult salutem alicujus. Unde, sicut prudens non ordinat in finem nisi inquantum est temperatus vel justus ; ita Deus non prædestinat nisi inquantum est diligens. Præexigitur etiam et electio ; per quam ille qui in finem infallibiliter dirigitur, ab aliis separatur qui non hoc modo in finem diriguntur. Hæc autem separatio non est propter diversitatem aliquam inventam in his qui separantur, quæ posset ad amorem incitare : quia *antequam nati essent aut aliquid boni egissent aut mali, dictum est : Jacob dilexi, Esau autem odio habui ;* ut dicitur Roman. IX, 3. Et ideo prædestinatio præsupponit electionem et dilectionem ; electio vero dilectionem. Ad prædestinationem vero duo sequuntur : scilicet consecutio finis, qui est glorificatio ; et collatio auxilii ad consequendum finem, quod est appositio gratiæ ; quod ad vocationem pertinet ; unde et prædestinationi duo effectus assignantur, scilicet gratia et gloria.

Ad primum ergo dicendum quod in actibus animæ ita est quod præcedens actus includitur quodammodo virtute in sequenti : et quia prædestinatio præsupponit electionem, quæ est actus voluntatis ; ideo in ratione prædestinationis aliquid includitur ad voluntatem pertinens ; et propter hoc, propositum, et alia ad voluntatem pertinentia, in definitione prædestinationis quandoque ponuntur.

Ad secundum dicendum quod prædestinatio non est idem electioni, sed præsupponit eam, ut dictum est, in corp. art. ; et inde est quod [2] iidem sunt prædestinati et electi.

Ad tertium dicendum quod cum electio sit rationis et voluntatis, dilectio semper electionem præcedit, si referantur ad idem ; sed si ad diversa, tunc non est inconveniens quod electio præcedat prædestinationem, quæ dilectionis rationem importat : electio enim, prout hic accipitur, pertinet ad ipsum qui in finem dirigitur : prius autem est accipere illum qui dirigitur in finem, quam ipsum dirigere in finem ; et ideo electio in proposito prædestinationem præcedit.

Ad quartum dicendum quod prædestinatio, quamvis ponatur in genere scientiæ, tamen aliquid supra præscientiam addit ; scilicet directionem vel ordinationem in finem ; sicut etiam prudentia supra cognitionem ; unde, sicut non omnis cognoscens quid agendum sit, est prudens ; ita nec omnis præsciens est prædestinans.

Ad quintum dicendum quod quamvis causalitas non sit de ratione scientiæ inquantum hujusmodi, est tamen de ratione scientiæ inquantum est dirigens et ordinans in finem ; quod non est voluntatis, sed rationis tantum ; sicut etiam intelligere est de ratione animalis rationalis, non inquantum est animal, sed inquantum est rationale.

[1] Al. : « sicut et providentia. »

[2] Sic A, B, C, D. — Edit. : « Et inde est quod prædestinati etiam electi dicuntur. »

Ad sextum dicendum quod sicut voluntas respicit effectum præsentem et futurum, ita scientia; unde quantum ad hoc non magis potest probari quod prædestinatio ad unum eorum pertineat quam ad alterum. Sed tamen prædestinatio, proprie loquendo, non respicit nisi futurum, quod ex præpositione designatur, quæ importat ordinem ad futurum; nec est idem dicere habere effectum in præsenti, et habere effectum præsentem; quia in præsenti esse dicitur quicquid pertinet ad statum præsentis vitæ, sive sit præsens, sive præteritum, sive futurum.

Ad septimum dicendum quod quamvis scientia inquantum est scientia, non respiciat facienda, tamen scientia practica respicit facienda; et ad talem scientiam prædestinatio reducitur.

Ad octavum dicendum quod præparatio importat proprie dispositionem potentiæ ad actum. Est autem duplex potentia : scilicet activa, et passiva : et ideo duplex est præparatio : una patientis, secundum quem modum dicitur materia præparari ad formam; alia agentis, secundum quam dicitur quod aliquis se præparat ad agendum aliquid ; et talem præparationem prædestinatio importat, quæ nihil aliud in Deo ponere potest quam ipsam ordinationem alicujus in finem. Ordinationis autem principium proximum est ratio, sed remotum est voluntas; ut ex dictis patet, in argum., « Sed contra ; » et ideo secundum rationem inductam prædestinatio principalius rationi quam voluntati attribuitur.

Et per hoc patet solutio ad nonum.

Ad decimum dicendum quod mala appropriantur præscientiæ; non quod præscientia sit magis proprie de malis quam de bonis; sed quia bona in Deo habent aliquid aliud respondens quam præscientia, mala autem non; sicut etiam convertibile non indicans substantiam appropriat sibi nomen proprii, quod etiam æque convenit definitioni, propter hoc quod definitio aliquid dignitatis addit.

Ad undecimum dicendum quod glossatio non semper significat improprietatem, sed est quandoque necessaria ad specificandum quod generaliter dicitur; et hoc modo glossatur notitia per approbationem.

Ad duodecimum dicendum quod præparare vel ordinare est motivæ potentiæ tantum; sed motiva non solum est voluntas; sed etiam ratio practica, ut patet in III *De anima*, comment. XLVIII et seq.

Ad decimumtertium dicendum quod in ratione humana ita est, quod præparatio secundum quod importat ordinationem vel directionem in finem, est actus proprius rationis, et non voluntatis.

Ad decimumquartum dicendum quod in attributo divino non solum est considerandus effectus, sed respectus ejus ad effectum : quia idem est effectus scientiæ, potentiæ et voluntatis ; sed non idem respectus ad illum effectum per illa tria nomina importatus. Respectus autem quem prædestinatio importat ad effectum suum, cum respectu scientiæ, inquantum est dirigens, magis congruit quam cum respectu potentiæ et voluntatis; et ideo prædestinatio ad scientiam reducitur.

Alia concedimus [1] : quamvis ad secundum posset dici quod non omne quod est in plus sit genus, quia potest accidentaliter prædicari.

Ad tertium posset dici quod quamvis dare gratiam non semper concomitetur prædestinationem, tamen velle dare semper concomitatur.

Ad quintum [2] etiam potest dici quod reprobatio directe non opponitur prædestinationi, sed electioni ; quia qui eligit, alterum accipit, et alterum rejicit, quod dicitur reprobare ; unde etiam reprobatio ex ratione sui nominis magis pertinet ad voluntatem ; est enim reprobare quasi refutare; nisi forte dicatur reprobare idem quod judicare indignum quod admittatur. Sed pro tanto reprobatio ad præscientiam dicitur in Deo pertinere, quia nihil positive ex parte voluntatis est in Deo respectu mali culpæ; non enim vult culpam, sicut gratiam. Et tamen reprobatio etiam dicitur præparatio quantum ad pœnam, quam etiam Deus vult voluntate consequente, sed non antecedente.

[1] Al. : « alia concedimus. Ad primum et secundum, quamvis ad secundum posset dici. » *Item* : « Ad argumenta in contrarium. Ad primum etc. »

[2] Sic A, B, C, D. — Edit. : « Ad ultimum. »

ARTICULUS II.

Utrum præscientia meritorum causa sit prædestinationis. — I part., quæst. XXIII art. V.

Secundo quæritur utrum præscientia meritorum sit causa vel ratio prædestinationis ; et videtur quod sic. Quia Rom. IX, 15, super illud : *Miserebor cujus miserebor*, dicit *Glossa* Ambrosii[1] in *Epist. ad Rom.*, *Pat. lat.* t. XVII, col. 135 : « Misericordiam[2] illi præparabo, quem scio post errorem toto corde reversurum ad me. Hoc est dare illi cui dandum, et non dare illi cui non dandum est ; ut cum vocet quem sciat obedire, illum vero non, quem sciat non obedire. » Sed obedire, et toto corde converti ad Deum, ad meritum pertinet ; contraria vero ad demeritum. Ergo præscientia meriti vel demeriti est causa vel ratio quare Deus proponat alii misericordiam facere, et alium a misericordia excludere ; quod est prædestinare vel reprobare.

2. Præterea, prædestinatio includit in se voluntatem divinam salutis humanæ ; nec potest dici quod includat solam voluntatem antecedentem ; quia hac voluntate Deus *vult omnes salvos fieri*, ut dicitur I Timoth. II ; et sic sequeretur quod omnes essent prædestinati. Relinquitur igitur quod includit voluntatem consequentem. Sed voluntas consequens, ut dicit Damascenus, lib. II *Orthod. fidei* cap. XXIX in fine, est ex nostra causa ; scilicet in quantum nos habemus diversimode ad merendam salutem vel damnationem. Ergo merita nostra præscita a Deo sunt causa prædestinationis.

3. Præterea, prædestinatio principaliter dicitur propositum divinum de salute humana. Sed salutis humanæ causa est humanum meritum ; scientia etiam est causa et ratio voluntatis, quia appetibile scitum voluntatem movet. Ergo præscientia meritorum causa est prædestinationis ; cum duo eorum quæ præscientia continet, sint causa illorum duorum quæ in prædestinatione continentur.

4. Præterea, reprobatio et prædestinatio significant divinam essentiam, et connotant effectum in creatura. In essentia autem divina non est aliqua diversitas. Ergo tota diversitas prædestinationis et reprobationis ex effectibus procedit. Effectus autem sic considerati, sunt ex parte nostra. Ergo ex parte nostra est quod prædestinati et reprobi ab invicem segregentur, quod per prædestinationem fit. Ergo idem quod prius.

5. Præterea, sicut sol, quantum est de se, universaliter se habet ad omnia corpora illuminabilia, quamvis non omnia possint lumen ejus æqualiter percipere ; ita Deus æqualiter se habet, quamvis non omnia æqualiter se habeant ad participandum bonitatem ipsius, ut a Sanctis et Prophetis communiter dicitur. Sed propter similem habitudinem solis ad omnia alia corpora, sol non est causa hujus diversitatis, quod aliquid sit tenebrosum et aliquid luminosum ; sed diversa dispositio corporum ad recipiendum lumen ipsius. Ergo et similiter causa hujus diversitatis, quod aliqui salvantur, quidam autem damnantur, aut quod quidam prædestinantur et quidam reprobantur, non est ex parte Dei, sed nostra ; et sic idem quod prius.

6. Præterea, bonum est communicativum sui ipsius. Ergo summi boni est summe se communicare, secundum quod unumquodque est capax. Si ergo alicui non se communicat, hoc est quia non est capax ejus. Sed aliquis est capax vel non capax salutis, ad quam prædestinatio ordinat, propter qualitatem meritorum. Ergo merita præscita causa sunt quare aliqui prædestinantur, et aliqui non.

7. Præterea, ibi Numer. III : *Ego tuli Levitas etc.* dicit *Glossa* Origenis, *homil.* III *In numeros*, inter princ. et med. *Pat. græc. lat.* t. XII, col. 594, 595 : « Jacob, natu posterior, primogenitus judicatus est ; ex proposito enim cordis, quod Deo patuit antequam in hoc mundo nascerentur, aut quidquam agerent boni vel mali, dictum est : *Jacod dilexi, Esau odio habui.* » Sed hoc pertinet ad prædestinationem Jacob, ut Sancti communiter exponunt. Ergo præcognitio propositi quod habiturus erat Jacob in corde, fuit ratio prædestinationis ; et sic idem quod prius.

8. Præterea, prædestinatio non potest esse injusta, cum universæ viæ Domini sint misericordia et veritas ; nec potest ibi alia justitia attendi inter Deum et ho-

[1] Non Ambrosius, sed Ambrosiaster.

[2] « Ei misericordiam dabo quem præscivi.... recto corde... sciat obaudire, illum autem non vocet quem sciat minime obaudire. »

minem quam distributiva; non enim ibi cadit commutativa justitia; cum Deus, qui bonorum nostrorum non eget, nihil a nobis recipiat. Justitia autem distributiva, inæqualia nonnisi inæqualibus dat; inæqualitas autem non potest attendi nisi secundum diversitatem meritorum. Ergo, quod Deus aliquem prædestinat et aliquem non, ex præscientia diversorum meritorum procedit.

9. Præterea, prædestinatio præsupponit electionem, ut supra, art. præced., dictum est. Sed electio non potest esse rationabilis, nisi sit aliqua ratio propter quam unus ab altero discernatur : nec in electione de qua loquimur, potest aliqua ratio discretionis assignari nisi ex meritis. Ergo, cum electio Dei irrationabilis, esse non possit, ex prævisione meritorum procedit, et per consequens prædestinatio Ergo. etc.

10. Præterea, Augustinus exponens illud Malach. I, 2 : *Jacob dilexi, Esau autem odio habui*, dicit quod voluntas ista Dei qua unum elegit, et alium reprobavit, non potest esse injusta; venit enim ex occultissimis meritis. Sed hæc occultissima merita non possunt accipi in proposito, nisi secundum quod sunt in præscientia. Ergo prædestinatio de præscientia meritorum venit.

11. Præterea, sicut se habet abusus gratiæ ad effectum reprobationis, ita bonus usus gratiæ ad effectum prædestinationis. Sed abusus gratiæ in Juda fuit ratio reprobationis ejus; secundum hoc enim reprobus effectus est quod sine gratia decessit. Quod autem tunc gratiam non habuit, non fuit quia Deus ei dare noluerit, sed quia ipse accipere noluit, ut dicit Anselmus [1], *De casu diab.*, cap. III, *Pat. lat.* t. CLVIII col. 329, et Dionysius cap. IV, *De divin. nom.*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 726. Ergo [2] et bonus gratiæ usus in Petro, et alio quolibet, causa est quare ipse est electus vel prædestinatus.

12. Præterea, unus potest alteri mereri primam gratiam; et eadem ratione videtur quod possit ei mereri gratiæ continuationem usque in finem. Sed ad gratiam finalem sequitur esse prædestinatum. Ergo prædestinatio potest ex meritis provenire.

13. Præterea, « prius est, » secundum Philosophum in *Postprædicamentis*, cap. de prioritate, « a quo non convertitur consequentia. » Sed hoc modo se habet præscientia ad prædestinationem : quia omnia Deus præscivit quæ prædestinat; mala autem præscit, quæ non prædestinat. Ergo præscientia est prius quam prædestinatio. Sed prius in quolibet ordine est causa posterioris. Ergo præscientia est causa prædestinationis.

14. Præterea, nomen prædestinationis a destinatione vel missione imponitur. Sed missionem vel destinationem cognitio præcedit : nullus enim mittit nisi quem cognoscit. Ergo et cognitio est prior prædestinatione; et ita videtur esse causa ipsius; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur in *Glossa* super illud Roman. I, 12 : *Non ex operibus, sed ex vocante* [3] etc., quæ sic dicit : « Sicut non pro meritis præcedentibus illud dictum fuisse ostendit, scilicet, *Jacod dilexi* etc., ita nec pro meritis futuris. » Et infra, super illud : *Numquid iniquitas est apud Deum?* dicit *Glossa* : « Nemo dicat Deum, quia futura opera prævidebat, alterum elegisse, alterum reprobasse. » Et [4] sic idem quod prius.

Præterea, gratia est effectus prædestinationis, et principium meriti. Ergo non potest esse quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

Præterea, ad Tit. III, 5, dicit Apostolus: *Non ex operibus justitiae quae fecimus nos.* Ergo prædestinatio salutis humanæ non provenit ex præscientia meritorum.

Præterea, si præscientia meritorum esset causa prædestinationis, nullus esset prædestinatus qui non esset merita habiturus. Sed aliqui sunt hujusmodi, sicut patet de pueris. Ergo præscientia meritorum non est causa prædestinationis.

Respondeo dicendum quod hoc distat inter causam et effectum, quod quidquid est causa causæ, oportet [5] esse causam effectus; non tamen quidquid est causa effectus, oportet quod sit causa causæ de necessitate; sicut patet quod causa pri-

[1] « Idcirco Deus non dedit, quia ille non accepit. »
[2] « Ipsimet a toto bono, quod iis traditum erat, exciderunt. »
[3] Al. : « sed ex voluntate. »
[4] Sic A, B, C, D. — Edit. : « Et sic non videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis. »
[5] B omittit : « Oportet esse causam, etc. » usque ad : « Sicut patet quod causa prima. »

ma per causam secundam producit effectum suum, et sic causa secunda causat aliquo modo effectum causæ primæ; cujus tamen causæ causa non est. In prædestinatione autem est duo considerare; scilicet ipsam prædestinationem æternam, et effectum ejus temporalem duplicem, scilicet gratiam et gloriam : quorum [1] alter habet causam meritoriam actum humanum, scilicet gloria; sed gratiæ causa non potest esse actus humanus per modum meriti, sed dispositio naturalis quædam, inquantum per actus præparantur ad gratiæ susceptionem. Sed ex hoc non sequitur quod actus nostri, sive gratiam præcedant, sive sequantur, sint ipsius prædestinationis causa.

Ad inveniendum autem prædestinationis causam oportet accipere quod prius, art. præced., dictum est; scilicet quod prædestinatio est quædam directio in finem, quam facit ratio a voluntate mota; unde secundum hoc potest esse aliquid prædestinationis causa, prout potest esse voluntatis motivum. Circa quod sciendum est, quod aliquid movet voluntatem dupliciter : uno modo per modum debiti, alio modo per modum meriti. Per modum autem debiti movet aliquid dupliciter : uno modo absolute, et alio modo ex suppositione alterius. Absolute quidem ipse finis ultimus, qui est voluntatis objectum; et hoc modo voluntatem movet, ut ab ipso divertere non possit; unde nullus homo potest non velle esse beatus, ut dicit Augustinus in lib. *De libero arbit.* Sed ex suppositione alterius movet secundum debitum illud sine quo finis haberi non potest : illud autem sine quo finis haberi potest, sed facit ad bene esse finis ipsius, non movet secundum voluntatem, sed est libera inclinatio voluntatis in ipsum; sed tamen ex quo voluntas est libere inclinata in ipsum, inclinatur in omnia sine quibus hoc haberi non potest, per modum debiti, ex præsuppositione tamen illius quod primo volitum ponebatur : sicut rex ex sua liberalitate facit aliquem militem; sed quia non potest esse miles nisi habeat equum, efficitur debitum et necessarium ex suppositione liberalitatis prædictæ quod ei det equum. Finis autem divinæ voluntatis est ipsa ejus bonitas, quæ non dependet ab aliquo alio; unde ad hoc quod habeatur a Deo, nullo alio indiget; et ideo voluntas ejus non inclinatur primo ad aliquid faciendum per modum debiti, sed liberaliter tantum, inquantum est bonitas ejus in opere manifesta. Sed ex quo supponitur quod Deus aliquid facere velit, ex suppositione liberalitatis ipsius per modum debiti cujusdam sequitur quod faciat ea sine quibus res ipsa volita esse non potest; sicut si facere vult hominem, quod det ei rationem. Ubicumque autem occurrit aliquid sine quo aliud a Deo volitum esse possit, hoc non procedit ab eo secundum rationem alicujus debiti, sed secundum meram liberalitatem. Perfectio autem gratiæ et gloriæ sunt hujusmodi bona quod sine eis natura esse potest, excedunt enim naturalis virtutis limites; unde quod Deus velit alicui dare gratiam et gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit. In his autem quæ ex liberalitate procedunt tantum, causa volendi est ipsa superabundans affectio volentis ad finem, in quo attenditur perfectio bonitatis ipsius. Unde causa prædestinationis nihil est aliud quam bonitas ipsius Dei. Et modo etiam prædicto potest solvi quædam controversia quæ inter quosdam versabatur : quibusdam dicentibus omnia a Deo secundum simplicem voluntatem procedere; quibusdam vero asserentibus omnia procedere secundum debitum a Deo. Quarum opinionum utraque falsa est : prima enim tollit necessarium ordinem qui est inter effectus divinos ad invicem; secunda autem ponit omnia procedere secundum necessitatem naturæ. Media autem via est eligenda; ut ponatur, ea quæ sunt a Deo primo volita, procedere ab ipso secundum simplicem voluntatem; ea vero quæ ad hoc requiruntur, procedere secundum debitum, ex suppositione tamen : quod temen debitum non ostendit Deum esse debitorem rebus, sed suæ voluntati, ad cujus expletionem debetur id quod dicitur procedere secundum debitum ab ipso.

Ad primum ergo dicendum quod debitus gratiæ usus est quoddam ad quod divina providentia gratiam collatam ordinat : unde non potest esse quod ipse rectus gratiæ usus præscitus sit causa movens ad dandum gratiam. Quod ergo Ambrosius dicit : « Dabo [2] illi gratiam

[1] A omittit : « Quorum alter habet causam meritoriam actum humanum, scilicet gloria. » — B : « Sed alter habet. »

[2] « Ei misericordiam dabo quem præscivi. »

quem scio etc., » non intelligendum est quod perfecta cordis conversio sit inclinans voluntatem ad dandum gratiam; sed quod datam gratiam ad hoc ordinat ut aliquis, accepta gratia, perfecte convertatur in Deum.

Ad secundum dicendum quod prædestinatio includit voluntatem consequentem, quæ respicit aliquo modo id quod est ex parte nostra, non quidem sicut inclinans divinam voluntatem ad volendum, sed sicut id ad cujus productionem divina voluntas gratiam ordinat; vel etiam sicut id quod ad gratiam quodammodo disponit, et gloriam meretur.

Ad tertium dicendum quod scientia est movens voluntatem; sed non quælibet scientia, sed scientia finis, qui est objectum movens voluntatem; et ideo ex cognitione suæ bonitatis procedit quod Deus suam bonitatem amet; et ex hoc procedit quod in alios diffundere velit; non autem propter hoc quod meritorum scientia sit causa voluntatis, secundum quod in prædestinatione includitur.

Ad quartum dicendum quod quamvis secundum diversitatem effectuum sumatur diversa ratio attributorum divinorum, non tamen propter hoc sequitur quod effectus sint causæ attributorum divinorum : non enim accipiuntur hoc modo rationes attributorum secundum ea quæ in nobis sunt, sicut secundum causas; sed magis sicut secundum signa quædam causarum; et ideo non sequitur quod ea quæ ex parte nostra sunt, sint causa quare unus reprobetur et alius prædestinetur.

Ad quintum dicendum quod habitudinem Dei ad res possumus dupliciter considerare. Uno modo quantum ad primam rerum dispositionem, quæ est secundum divinam sapientiam diversos gradus in rebus constituentem; et sic non eodem modo se habet Deus ad omnia. Alio modo secundum quod jam rebus dispositis providet; et sic similiter se habet ad omnia, inquantum omnibus æqualiter dat secundum suam proportionem. Ad primam autem rerum dispositionem totum hoc pertinet quod dictum est a Deo procedere secundum simplicem voluntatem, inter quæ etiam præparatio gratiæ computatur.

Ad sextum dicendum quod ad bonitatem divinam pertinet, inquantum est infinita, ut de perfectionibus quas unaquæque res secundum suam naturam requirit, unicuique largiatur, secundum quod est ejus capax; non autem requiritur de perfectionibus superadditis, inter quas sunt gratia et gloria; et ideo ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum quod propositum cordis Jacob præscitum a Deo non fuit causa quare ei dare gratiam voluit; sed fuit quoddam bonum ad quod Deus gratiam dandam ordinavit : et ideo dicitur, quod ex proposito cordis, quod ei patuit, eum dilexit ; quia scilicet ad hoc eum dilexit ut tale propositum cordis haberet, vel quia prævidit quod propositum cordis ejus fuit ad gratiæ susceptionem dispositio.

Ad octavum dicendum quod in illis quæ sunt secundum rationem debili inter aliquos distribuenda, esset contra rationem justitiæ distributivæ, si æqualibus inæqualia darentur ; sed in his quæ ex liberalitate donantur, in nullo justitiæ contradicit ; possum enim uni dare, et alteri non dare, pro meæ libito voluntatis. Hujusmodi autem est gratia; et ideo non est contra rationem justitiæ distributivæ, si Deus proponat se daturum gratiam alicui, et alicui non, nulla inæqualitate meritorum considerata.

Ad nonum dicendum quod electio Dei qua unum eligit, et alium reprobat, rationabilis est; nec tamen oportet quod ratio electionis sit meritum ; sed in ipsa electione ratio est divina bonitas. Ratio autem reprobationis est in hominibus peccatum originale, ut dicit Augustinus *Enchirid.*, cap. CVIII, vel in futuro per hoc ipsum quod est non habere debitum ad hoc quod eis gratia conferatur. Rationabiliter autem possum velle denegare aliquid alicui quod sibi non debetur.

Ad decimum dicendum quod in XLI dist I libri dicit Magister, illam auctoritatem esse retractatam ab Augustino in suo simili. Vel si debeat sustineri, referendum est ad effectum reprobationis vel prædestinationis, quod habet aliquam causam meritoriam vel dispositivam.

Ad undecimum dicendum quod præscientia abusus gratiæ non fuit causa reprobationis in Juda, nisi forte ex parte effectus, quamvis Deus nulli volenti accipere gratiam eam deneget; sed hoc ipsum quod est velle accipere gratiam, est nobis ex prædestinatione divina ; unde potest esse causa prædestinationis.

Ad duodecimum dicendum quod quamvis meritum possit esse causa effectus

prædestinationis, non tamen potest esse prædestinationis causa.

Ad decimumtertium dicendum quod licet illud a quo non convertitur consequentia, sit aliquo modo prius, tamen non sequitur quod sit eo modo prius quo causa prius dicitur; sic enim coloratum esset causa hominis; et propter hoc non sequitur quod præscientia sit causa prædestinationis.

Et per hoc patet solutio ad ultimum.

ARTICULUS III.

Utrum prædestinatio certitudinem habeat.
I part., quæst. XXIII, art. VII.

Tertio quæritur utrum prædestinatio habeat certitudinem, vel non; et videtur quod non. Nulla enim causa cujus effectus potest variari, habet certitudinem respectu effectus sui. Sed effectus prædestinationis potest variari; quia ille qui est prædestinatus, potest non consequi effectum prædestinationis; quod patet ex hoc quod Augustinus dicit in lib. *De correctione et gratia*, cap. XIII, exponens illud quod habetur Apocal. III : *Tene quod habes* : « Si, inquit, alius non est accepturus nisi iste perdiderit, certus est electorum numerus. » Ex quo videtur quod unus potest amittere, et alius accipere coronam, quæ est prædestinationis effectus.

2. Præterea, sicut res naturales subduntur divinæ providentiæ, ita et res humanæ. Sed illi soli effectus naturales ex suis causis certitudinaliter procedunt secundum ordinem divinæ providentiæ, qui ex suis causis necessario producuntur. Cum igitur effectus prædestinationis, qui est salus humana, non necessario, sed contingenter ex causis proximis eveniat, videtur quod ordo prædestinationis non sit certus.

3. Præterea, si aliqua causa habet certitudinem ad aliquem effectum, effectus ille ex necessitate proveniet, nisi aliquid possit resistere virtuti agentis; sicut dispositiones in corporibus inferioribus inventæ resistunt interdum actioni corporum cœlestium, ut non producant proprios effectus, quos necessario producerent, nisi esset aliquid resistens. Sed prædestinationi divinæ nihil potest resistere : *Voluntati enim ejus quis resistet?* ut dicitur Rom. XI, 19. Si igitur habet certum ordinem ad effectum suum, effectus ejus necessario producetur.

4. Sed dicebat quod prædestinationis certitudo ad effectum, est cum præsuppositione causæ secundæ. — Sed contra, omnis certitudo quæ est cum suppositione alicujus, non est certitudo absoluta, sed conditionalis; sicut non est certum si sol causet fructum in planta, nisi cum hac conditione, si virtus generativa in planta fuerit bene disposita; propter hoc quod dispositio solis ad effectum prædidictum præsupponit virtutem plantæ quasi causam secundam. Si igitur certitudo prædestinationis sit cum præsuppositione secundæ causæ, non est certitudo absoluta, sed conditionalis tantum; sicut in me est certitudo quod Socrates movetur si currit, et quod iste salvabitur, si præparabit se; et ita non est in divina prædestinatione alia certitudo de salvandis quam in me; quod est absurdum.

5. Præterea, Job XXXIV, 24, dicitur : *Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis;* quod exponens Gregorius, XXV *Moral.*, cap. VIII parum a princ., *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 331, dicit : « Locum vitæ, aliis[1] cadentibus, alii sortiuntur. » Sed locus vitæ est ad quem prædestinatio ordinat. Ergo a prædestinationis effectu prædestinatus deficere potest; et sic non est certa prædestinatio.

6. Præterea, secundum Anselmum, in dialog. *De veritate*, cap. XI, al. X, *Pat. lat.* t. LCVIII, col. 479, eadem[2] est veritas prædestinationis, et propositionis (*a*) de futuro. Sed propositio de futuro non habet certam et determinatam veritatem, sed variari potest, ut patet per Philosophum in lib. *Periher.*, cap. ult., et in II *De generat.*, ubi dicit quod futurus quis incedere, non incedet. Ergo nec veritas prædestinationis certitudinem habet.

7. Præterea, aliquis prædestinatus quandoque est in peccato mortali; sicut patet de Paulo, quando Ecclesiam persequebatur. Potuit autem in peccato mortali perseverare usque ad mortem, vel statim tunc interfici; quorum utrolibet posito, prædestinatio effectum suum non

[1] « Illis cadentibus. »

[2] « Non est vera oratio quæ dicit futurum esse aliquid, nisi reipsa sit aliquid futurum. »

(*a*) Propositionis grammaticalis, seu orationis.

consequeretur. Ergo possibile est prædestinationem non consequi effectum suum.

8. Sed dicendum quod cum dicitur quod prædestinatus in peccato mortali potest mori; si accipiatur subjectum prout stat sub forma prædestinationis, sic est composita, et falsa; si autem accipiatur prout consideratur sine tali forma, sic est divisa, et vera. — Sed contra, in formis illis quæ non possunt removeri a subjecto, non differt utrum aliquid attribuatur subjecto sub forma considerato, vel sine forma; utroque enim modo hæc est falsa: Corvus niger potest esse albus. Sed prædestinatio est talis forma quæ non potest a subjecto vel prædestinato removeri. Ergo prædicta distinctio in proposito locum non habet.

9. Præterea, si æternum conjungatur temporali contingenti, totum erit temporale et contingens: sicut patet de creatione, quæ est temporalis, quamvis claudat in sua ratione essentiam Dei æternam et effectum temporalem, et similiter missio, quæ importat effectum temporalem. Sed prædestinatio, quamvis importet aliquid æternum, tamen cum hoc etiam importat effectum temporalem. Ergo totum hoc quod est prædestinatio, erit temporale et contingens; et ita non habebit certitudinem.

10. Præterea, quod potest esse et non esse, non habet aliquam certitudinem. Sed prædestinatio Dei de salute alicujus potest esse et non esse: sicut enim potuit ab æterno prædestinare et non prædestinare, ita et nunc potest prædestinare et non prædestinare; cum in æternitate non differant præsens, præteritum, et futurum, Ergo prædestinatio non habet certitudinem.

Contra est quod super illud quod dicitur Roman. VIII: *Quos præscivit et prædestinavit*, etc., dicit *Glossa* ord. ibi, et sumitur ex Augustino *De bono perseverantiæ*, cap. XIV.: «Prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, qua certissime liberantur quicumque liberantur.»

Præterea, illud cujus veritas est immobilis, oportet esse certum. Sed veritas prædestinationis est immobilis, ut dicit Augustinus in lib. *De prædestinatione Sanctorum*. Ergo prædestinatio habet certitudinem.

Præterea, cuicumque convenit prædestinatio, ab æterno convenit. Sed quod est ab æterno, invariabile est. Ergo prædestinatio invariabilis est, et ita certa.

Præterea, prædestinatio includit præscientiam, ut patet ex *Glossa* inducta in arg. I « Sed contra ». Sed præscientia habet certitudinem, ut probat Boetius in V *De consolat.*, prosa VI. Ergo et prædestinatio.

Respondeo dicendum quod duplex est certitudo; scilicet cognitionis, et ordinis. Cognitionis quidem certitudo est, quando cognitio non declinat in aliquo ab eo quod in re invenitur, sed hoc modo existimat de re sicut est; et quia certa existimatio habetur de re præcipue per causam rei, ideo tractum est nomen certitudinis ab ordine causæ ad effectum, ut dicatur ordo causæ esse ad effectum certus, quando causa infallibiliter effectum producit. Præscientia ergo Dei, quia non importat universaliter habitudinem causæ respectu horum quorum est, non consideratur in ea nisi certitudo cognitionis tantum; sed prædestinatio, quia præscientiam includit, et habitudinem causæ ad ea quorum est, addit, inquantum est directio sive præparatio quædam; et sic potest in ea considerari supra certitudinem cognitionis, certitudo ordinis; de qua solum certitudine prædestinationis hic quærimus: de certitudine enim cognitionis, in [1] ipsa inventa, patere potest ex his quæ dicta sunt, cum de scientia Dei quæreretur.

Sciendum est autem quod, cum prædestinatio sit quædam providentiæ pars; sicut secundum suam rationem super providentiam addit, sic et certitudo ejus supra certitudinem providentiæ. Ordo enim providentæ dupliciter certus invenitur. Uno modo in particulari; quando scilicet res quæ a divina providentia in finem aliquem ordinantur, absque defectu ad finem illum particularem deveniunt; sicut patet in motibus cœlestibus, et in omnibus quæ necessario aguntur in natura. Alio modo in universali, et non in particulari; sicut videmus in generabilibus et corruptibilibus, quorum virtutes quandoque deficiunt a propriis effectibus, ad quos sunt ordinatæ sicut ad proprios fines; sicut virtus formativa deficit quandoque a perfecta consummatione membrorum;

[1] Al. deest : « in. »

sed tamen ipse defectus divinitus ordinatur ad aliquem finem, ut patet ex dictis, (quæst. præced. art. III, dum de providentia ageretur); et sic nihil potest deficere a generali fine providentiæ, quamvis quandoque deficiat ab aliquo particulari fine. Sed ordo prædestinationis est certus non solum respectu universalis finis, sed etiam respectu particularis et determinati; quia ille qui est ordinatus per prædestinationem ad salutem, nunquam deficit a consecutione salutis. Nec tamen hoc modo certus est ordo providentiæ; quia in providentia ordo non erat certus respectu particularis finis, nisi quando causa proxima necessario producebat effectum suum; in prædestinatione autem invenitur certitudo respectu singularis finis; et tamen causa proxima, scilicet liberum arbitrium, non producit effectum illum nisi contingenter. Unde difficile videtur concordare infallibilitatem prædestinationis cum libertate arbitrii. Non enim potest dici quod prædestinatio supra certitudinem providentiæ nihil aliud addit nisi certitudinem præscientiæ; ut si dicatur quod Deus ordinat prædestinatum ad salutem, sicut et quemlibet alium; sed cum hoc de prædestinato [1] scit, quod non deficiet a salute; sic enim dicendo, non diceretur prædestinatus differre a non prædestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte præscientiæ eventus; et sic præscientia esset causa prædestinationis, nec prædestinatio esset per electionem prædestinantis; quod est contra auctoritatem Scripturæ et dicta Sanctorum. Unde præter certitudinem præscientiæ ipse ordo prædestinationis habet infallibilem certitudinem; nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, scilicet liberum arbitrium.

Quod hoc modo potest considerari. Invenimus enim ordinem compossibilem esse respectu alicujus dupliciter. Uno modo inquantum una causa singularis producit effectum suum ex ordine divinæ providentiæ: alio modo quando ex concursu causarum multarum contingentium, et deficere possibilium, pervenitur ad unum effectum; quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus loco ejus quæ deficit, vel ne altera deficiat; sicut videmus quod omnia singularia unius speciei sunt corruptibilia, et tamen per successionem unius ad alterum potest in eis secundum numerum salvari perpetuitas speciei, divina providentia taliter gubernante, quod non omnia deficiant uno deficiente; et hoc modo est in prædestinatione; liberum enim arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo quem Deus prædestinat, tot alia adminicula præparat, quod vel non cadat, vel si cadat, quod resurgat; sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiæ, et alia hujusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. Si ergo consideremus salutem respectu causæ proximæ, scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem, sed contingentiam: respectu autem causæ primæ, quæ est prædestinatio, habet certitudinem.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Apocalypsis potest intelligi de corona justitiæ præsentis, vel de corona gloriæ. Utrolibet autem modo si intelligatur, secundum hoc dicitur accipere unus coronam alterius, altero cadente, inquantum bona unius alteri prosunt vel in auxilium meriti, vel etiam in auxilium gloriæ propter connexionem caritatis, quæ facit omnia bona membrorum Ecclesiæ communia esse; et ita contingit quod unus coronam alterius accipit, dum, aliquo per peccatum cadente, et ita præmium meritorum non consequente, alius fructum percipit de meritis quæ ille habuit, sicut etiam percepisset alio persistente. Nec ex hoc sequitur quod prædestinatio causetur. Vel potest dici, quod unus coronam alterius accipere dicitur, non quod aliquis coronam quæ est ei prædestinata, amittat; sed quia quandoque aliquis amittit coronam sibi debitam secundum præsentem justitiam, et alius in locum ejus substituitur ad supplendum numerum electorum: sicut in locum Angelorum cadentium sunt homines substituti.

Ad secundum dicendum quod effectus naturalis qui ex divina providentia infallibiliter evenit, consequitur ex hoc quod causa proxima necessario in effectum est ordinata; ordo autem prædestinationis non est certus per hunc modum, sed per alium, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod corpus

[1] Al.: « Sed cum hoc prædestinato etc. »

cœleste agit in hæc inferiora necessario quasi necessitatem inducens, quantum est de se ; et ideo effectus ejus necessario evenit, nisi sit aliquid resistens ; sed Deus in voluntate agit non per modum necessitatis, quia voluntatem non cogit, sed movet eam non auferendo ei modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit : et ideo, quamvis divinæ voluntati nihil resistat, tamen voluntas, et quælibet alia res, exequitur divinam voluntatem secundum modum suum, quia et ipsum modum divina voluntas rebus dedit, ut sic ejus voluntas impleretur ; et ideo quædam explent divinam voluntatem necessario, quædam contingenter; quamvis illud quod Deus vult, semper fiat.

Ad quartum dicendum quod causa secunda, quam oportet supponere ad inducendum prædestinationis effectum, etiam ordini prædestinationis subjacet ; non autem est ita in virtutibus inferioribus respectu alicujus superioris virtutis agentis : et ideo ordo divinæ prædestinationis, quamvis sit cum suppositione voluntatis humanæ, nihilominus tamen absolutam habet certitudinem, etsi in exemplo inducto contrarium appareat.

Ad quintum dicendum quod verba illa Job et Gregorii (*a*) referenda sunt ad statum præsentis justitiæ, a quo aliqui aliquando decidunt, aliis subrogatis ; unde per hoc non potest aliquid concludi contra prædestinationis certitudinem; quia illi qui finaliter a gratia deficiunt, nunquam prædestinati fuerunt.

Ad sextum dicendum quod similitudo Anselmi quantum ad hoc tenet, quod, sicut veritas propositionis de futuro non aufert futurorum contingentiam, ita nec veritas prædestinationis ; sed differt quantum ad hoc, quod propositio de futuro non respicit futurum nisi ut futurum est, et hoc modo non potest habere certitudinem; sed veritas prædestinationis et præscientiæ respicit futurum ut est præsens, ut in quæst. *De scientia Dei*, quæst. IV, art. XII, dictum est ; et ideo certitudinem habet.

Ad septimum dicendum quod aliquid potest dici posse dupliciter. Uno modo considerando potentiam quæ in ipso est; sicut dicimus, quod lapis potest moveri deorsum. Alio modo considerando id quod ex parte alterius est ; sicut si dicerem, quod lapis potest moveri sursum, non per potentiam quæ in ipso sit, sed per potentiam projicientis. Cum ergo dicitur : Prædestinatus iste potest in peccato mori ; si consideretur potentia ipsius, verum, est ; si autem loquamur de prædestinato secundum ordinem quem habet ad aliud, scilicet ad Deum prædestinantem, sic ordo ille non compatitur secum istum eventum, quamvis compatiatur secum istam potentiam. Et ideo potest distingui secundum distinctionem primo inductam ; scilicet consideratio subjecti cum forma, vel sine forma.

Ad octavum dicendum quod nigredo et albedo sunt quædam formæ existentes in subjecto, quod dicitur album et nigrum ; et ideo non potest aliquid attribui subjecto nec secundum potentiam nec secundum actum, quod repugnet formæ prædictæ, quamdiu in subjecto manet : sed prædestinatio non est forma existens in prædestinato, sed in prædestinante ; sicut et scitum denominatur a scientia quæ est in sciente ; et ideo quantumcumque immobiliter sit sub ordine scientiæ, tamen potest aliquid attribui ei considerando suam naturam, etiamsi repugnet ordini prædestinationis ; hoc enim modo prædestinatio est aliquid præter ipsum hominem qui dicitur prædestinatus ; sicut nigredo est aliquid præter essentiam corvi, quamvis non sit aliquid extra corvum ; considerando autem tantummodo essentiam corvi, potest ei aliquid attribui quod repugnet nigredini ejus ; secundum quem modum dicit Porphyrius in *Prædicabilibus*, cap. de accidentibus, quod potest intelligi corvus albus. Et ita etiam in proposito potest ipsi homini prædestinato attribui aliquid secundum se considerato, quod non attribuitur ei secundum quod intelligitur stare sub prædestinatione.

Ad nonum dicendum quod creatio, missio, et hujusmodi, important productionem alicujus temporalis effectus ; et ideo ponunt temporalem effectum esse ; et propter hoc oportet esse temporalia, quamvis in se aliquid æternum claudant. Sed prædestinatio non importat productionem alicujus effectus temporalis, secundum suum nomen, sed tantummodo ordinem ad aliquid temporale, sicut vo-

(*a*) Ut patet ex his verbis qui in Gregorio sequuntur : « Sed eo lapsum suum negligunt, quo interitum qui se illos in æternum maneat non attendunt. »

luntas, potentia, et hujusmodi omnia : et ideo, quia non ponitur effectus temporalis esse in actu, qui est contingens, non oportet quod prædestinatio sit temporalis vel contingens : quia ad aliquid temporale et contingens potest aliquid ordinari ab æterno et immutabiliter.

Ad decimum dicendum quod, absolute loquendo, Deus potest unumquemque prædestinare vel non prædestinare, aut prædestinasse vel non prædestinasse : quia actus prædestinationis, cum mensuretur æternitate, nunquam cedit in præteritum, sicut nunquam est futurum; unde semper consideratur ut egrediens a voluntate per modum libertatis. Tamen ex suppositione hoc efficitur impossibile : non enim potest non prædestinare supposito quod prædestinaverit, vel e converso, quia mutabilis esse non potest ; et ita non sequitur quod prædestinatio possit variari.

ARTICULUS IV.

Utrum numerus prædestinatorum sit certus. — I part., quæst. XXIII, art. VII.

Quarto quæritur utrum numerus prædestinatorum sit certus ; et videtur quod non. Quia nullus numerus cui potest fieri additio, est certus. Sed numero prædestinatorum potest fieri additio : hoc enim petit Moyses Deuter. I, 2, dicens : *Dominus Deus patrum nostrorum addat ad hunc numerum multa millia. Glossa* ordin. ibi dicit : « Definitum apud Deum, qui novit qui sunt ejus. » Frustra autem peteret, nisi fieri posset. Ergo numerus prædestinatorum non est certus.

2. Præterea, sicut dispositio naturalium bonorum est præparatio ad gratiam, ita per gratiam præparamur ad gloriam. Sed in quocumque est præparatio sufficiens ex naturalibus bonis, est invenire gratiam. Ergo et in quocumque est invenire gratiam, erit invenire gloriam. Sed aliquis non prædestinatus quandoque habet gratiam. Ergo habebit gloriam ; ergo erit prædestinatus : ergo aliquis non prædestinatus potest fieri prædestinatus ; et sic augebitur numerus prædestinatorum ; et ita non erit certus.

3. Præterea, si quis habens gratiam non sit habiturus gloriam ; aut hoc erit propter defectum gratiæ, aut propter defectum dantis gloriam. Non autem est ex defectu gratiæ, quæ, quantum est in se, sufficienter disponit ad gloriam ; nec ex defectu dantis gloriam ; quia quantum est in se, paratus est omnibus dare. Ergo quicumque habebit gratiam, de necessitate habebit gloriam ; et sic aliquis præscitus habebit gloriam, et erit prædestinatus ; et sic idem quod prius.

4. Præterea, quicumque præparat se sufficienter ad gratiam, habet gratiam. Sed aliquis præscitus potest se ad gratiam præparare. Ergo potest habere gratiam. Sed quicumque habet gratiam, potest perseverare in illa. Ergo præscitus potest usque ad mortem in gratia perseverare, et sic fieri prædestinatus, ut videtur ; et sic idem quod prius.

5. Sed dicendum, quod præscitum mori sine gratia, est necessarium necessitate conditionata, quamvis non absoluta. — Sed contra, omnis necessitas carens principio et fine, et in medio conjuncta, est simplex et absoluta, et non conditionata. Sed talis necessitas est necessitas præscientiæ, cum sit æterna. Ergo est simplex, et non conditionata.

6. Præterea, quolibet numero finito potest esse aliquis major. Sed numerus prædestinatorum non est finitus. Ergo eo potest esse aliquis major : ergo non est certus.

7. Præterea, cum bonum sit communicativum sui, infinitá bonitas non debet ponere terminum suæ communicationi. Sed prædestinatis divina bonitas se maxime communicat. Ergo non est ejus statuere certum prædestinatorum numerum.

8. Præterea, sicut factio rerum est ex voluntate divina, ita et hominum prædestinatio. Sed Deus potest facere plura quam fecit : subest enim ei, cum voluerit, posse, ut dicitur Sap. XII. Ergo similiter non tot prædestinat quin plures possit prædestinare ; et sic idem quod prius.

9. Præterea, quidquid Deus potuit, adhuc potest. Sed Deus potuit ab æterno illum prædestinare quem non prædestinavit. Ergo modo etiam potest prædestinare eum ; et sic potest fieri additio numero prædestinatorum.

10. Præterea, in omnibus potentiis quæ non sunt prædeterminatæ ad unum, quod potest esse, potest non esse. Sed potentia prædestinantis ad prædestinatum, et potentia prædestinati ad consequendum prædestinationis effectum, sunt hujusmodi : quia et prædestinans voluntate prædestinat, et prædestinatus voluntate effectum prædestinationis consequitur.

Ergo prædestinatus potest non esse prædestinatus, et non prædestinatus potest esse prædestinatus; et sic idem quod prius.

11. Præterea, Luc. v, super illud : *Rumpebatur autem rete eorum*, dicit *Glossa* ordin. ibi : « In Ecclesia circumcisionis rumpitur rete, quia non tot intrant de Judæis, quot apud Deum erant ad vitam præordinati. » Ergo numerus prædestinatorum potest diminui; et ita non est certus.

Sed contra, dicit Augustinus in lib. *De correctione et gratia*, cap. xiii, in princ. : « Certus est prædestinatorum numerus, qui nec augeri potest nec minui. »

Præterea, Augustinus in *Enchir.*, cap. xxix, dicit : « Suprema Hierusalem mater nostra, civitas Dei, nec civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiori etiam copia fortasse regnabit. » Sed cives illius sunt prædestinati. Ergo numerus prædestinatorum non potest augeri nec minui, et ita est certus.

Præterea, quicumque est prædestinatus, ab æterno est prædestinatus. Sed quod est ab æterno, est immutabile; et quod non fuit ab æterno, nunquam potest esse æternum. Ergo ille qui non est prædestinatus, nunquam potest esse prædestinatus, nec e converso.

Præterea, omnes prædestinati cum corporibus suis erunt post resurrectionem in cœlo empyreo. Sed locus ille est finitus, cum omne corpus sit finitum : duo etiam corpora glorificata, ut communiter dicitur, non possunt esse simul. Ergo oportet esse prædestinatorum numerum determinatum.

Respondeo dicendum quod quidam circa hanc quæstionem distinxerunt, dicentes quod numerus prædestinatorum certus est, si loquamur de numero numerante, sive de numero formaliter; non autem est certus, si loquamur de numero numerato, sive materialiter accepto : puta, si diceretur, quod certum est esse centum prædestinatos, non autem certum est qui sint illi centum; et illud dictum occasionem videtur sumere ex verbo Augustini superius, art. præced., arg. i, inducto, in quo innuere videtur quod unus amittere possit, et alius assumere prædestinatorum coronam, numero tot prædestinatorum nullatenus variato. Sed si hæc opinio loquatur de certitudine per comparationem ad causam primam, scilicet Deum prædestinantem, ipsa apparet absurda : ipse enim Deus habet certam cognitionem de numero prædestinatorum formali et materiali : scit enim quot et qui salvandi sunt; et utrumque infallibiliter ordinat, ut sic, quantum est ex parte Dei, respectu utriusque numeri inveniatur certitudo non solum cognitionis, sed etiam ordinis. Sed si loquamur de certitudine numeri prædestinatorum per comparationem ad causam proximam salutis humanæ, ad quam prædestinatio ordinatur, non erit idem judicium de numero formali et materiali. Numerus enim materialis aliquo modo subjacet voluntati humanæ, quæ est variabilis, inquantum salus uniuscujusque est sub libertate arbitrii constituta, sicut sub causa proxima; et sic numerus materialis aliquo modo certitudine caret; sed numerus formalis nullo modo cadit sub voluntate humana, eo quod nulla voluntas se extendit per modum causalitatis alicujus ad totam integritatem numeri prædestinatorum; et ideo numerus formalis remanet omnimode certus; et sic potest prædicta distinctio sustineri; ita tamen quod simpliciter concedatur, quod uterque numerus ex parte Dei certitudinem habet.

Sciendum est autem quod numerus prædestinatorum secundum hoc dicitur esse certus, quia additionem vel diminutionem non patitur : secundum autem hoc pateretur additionem, si aliquis præscitus posset fieri prædestinatus; quod esset contra certitudinem præscientiæ vel reprobationis; secundum hoc autem posset diminui; si aliquis prædestinatus posset fieri non prædestinatus; quod est contra certitudinem prædestinationis. Et sic patet quod certitudo numeri prædestinatorum colligitur ex duplici certitudine; scilicet ex certitudine prædestinationis, et certitudine præscientiæ vel reprobationis. Sed hæ duæ certitudines differunt : quia certitudo prædestinationis est certitudo cognitionis et ordinis, ut dictum est, art. præc.; certitudo autem præscientiæ est certitudo cognitionis tantum. Non enim Deus præordinat ad peccandum homines reprobos, sicut prædestinatos ordinat ad merendum.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa est intelligenda non de numero prædestinatorum, sed de numero eorum qui sunt in statu præsentis justitiæ; quod patet ex *Glossa* interlineari, quæ ibi dicit : « Numero etiam numerato. » Numerus autem iste et augetur et minuitur,

quamvis etiam præfinitio Dei, quæ etiam istum numerum prædefinivit, nunquam fallatur; definivit enim quod uno tempore sint plures, alio pauciores; vel etiam definivit per modum sententiæ aliquem certum numerum secundum rationes inferiores convenientem, quæ definitio mutari potest; sed prædefinivit alium per modum consilii secundum rationes superiores; et hæc definitio invariabilis est; quia dicit Gregorius, XX *Mor.*, cap. xxxiii, in med. *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 175 : « Mutat [1] sententiam, sed non consilium. »

Ad secundum dicendum quod nulla præparatio disponit aliquid ad habendam aliquam perfectionem nisi suo tempore; sicut naturalis complexio disponit puerum ad hoc quod sit fortis vel sapiens, non quidem tempore pueritiæ, sed tempore perfectæ ætatis. Tempus autem habendi gratiam est simul cum tempore præparationis naturæ; unde non potest inter utrumque aliquod impedimentum intercidere; et sic in quocumque invenitur præparatio naturæ, invenitur et gratia. Sed tempus habendi gloriam non est simul cum tempore gratiæ; unde inter utrumque potest medium impedimentum intercidere; et propter hoc non est necessarium quod præscitus qui habet gratiam, sit habiturus gloriam.

Ad tertium dicendum quod non est neque ex defectu gratiæ neque ex defectu dantis gloriam, quod habens gratiam gloria privetur; sed ex defectu recipientis, in quo impedimentum intervenit.

Ad quartum dicendum quod ex hoc ipso quod ponitur aliquis esse præscitus, ponitur non habiturus finalem gratiam, cum cognitio Dei feratur super res futuras sicut super præsentia, ut alibi qu. *De scientia Dei*, art. xii, dictum est; et ideo, sicuti hoc quod est non esse habiturum finalem gratiam, est incompossibile ei quod est esse prædestinatum, quamvis sit in se possibile; ita esse habiturum finalem gratiam, est incompossibile ei quod est esse præscitum, quamvis in se sit possibile.

Ad quintum dicendum quod non est defectus ex divina scientia, quod tale scitum a Deo non sit necessarium simpliciter; sed est defectus ex causa proxima. Æternitatem autem, ut sit sine principio et sine fine, sive durans in medio, habet prædicta necessitas ex divina scientia, quæ est æterna; non ex causa proxima, quæ est temporalis et mutabilis; et ideo non est simpliciter necessaria.

Ad sextum dicendum quod, quamvis de ratione finiti numeri non sit quin possit esse aliquis major; tamen hoc potest esse ex aliquo alio, scilicet ex immobilitate divinæ præscientiæ, ut in proposito apparet; sicut quod aliqua quantitate in rebus naturalibus accepta, non possit alia major inveniri, non est ex ratione quantitatis, sed ex ratione rei naturalis.

Ad septimum dicendum quod bonitas divina non communicat se ipsam nisi secundum ordinem sapientiæ; hic est enim optimus communicandi modus. Ordo autem divinæ sapientiæ requirit ut omnia sint facta *in numero et pondere et mensura,* ut dicitur Sap. ix; et ideo convenit divinæ bonitati ut sit certus prædestinatorum numerus.

Ad octavum dicendum quod, sicut ex dictis, art. præced., patet, quamvis de quolibet absolute concedi posset quod Deus potest eum prædestinare vel non prædestinare; tamen supposito quod prædestinaverit, non potest non prædestinare, vel e converso, quia non potest esse mutabilis; et ideo dicitur communiter quod hæc : Deus potest non prædestinatum prædestinare, vel prædestinatum non prædestinare; in sensu composito est falsa, in diviso vera. Et ideo omnes locutiones illæ quæ sensum compositum implicant, sunt falsæ simpliciter. Unde non est concedendum quod numero prædestinatorum possit fieri additio vel subtractio; quia additio præsupponit illud cui fit additio, et subtractio illud a quo subtrahitur; et eadem ratione non potest concedi quod Deus possit plures prædestinare quam prædestinet, vel pauciores. Nec est simile quod inducitur de factione; quia factio est actus quidam qui terminatur ad effectum exteriorem; et ideo quod Deus facit primo, et post non facit aliquid, non ostendit aliquam mutationem in ipso, sed in effectu solum. Sed prædestinatio et præscientia, et hujusmodi sunt actus intrinseci, in quibus non posset esse variatio sine mutatione Dei; et et ideo nihil quod ad variationem horum actuum pertineat, concedi debet.

[1] « Pœnitere dicitur quamvis rem mutet, consilium non mutet. »

Ad nonum autem et decimum patet responsio per hoc quod procedunt de potentia absoluta, non facta aliqua præsuppositione de prædestinatione facta vel non facta [1].

Ad undecimum dicendum quod *Glossa* illa intelligenda est, quod non intrant tot de judæis, quot sunt omnes qui præordinati sunt ad vitam, quia non soli judæi sunt prædestinati. Vel potest dici, quod non loquitur de præordinatione prædestinationis, sed præparationis, qua per legem disponebantur ad vitam. Vel potest dici, quod non intraverunt in primitiva Ecclesia tot; quia *cum plenitudo gentium intraverit, tunc omnis Israel salvus fiet* in Ecclesia finali; Rom. xi, 25.

ARTICULUS V.

Utrum prædestinatis certa sit sua prædestinatio.

Quinto quæritur utrum prædestinatis sit certa sua prædestinatio; et videtur quod sic. Quia, ut dicitur I Joan. II, 27, *Unctio docet nos de omnibus :* et intelligitur de omnibus pertinentibus ad salutem. Sed prædestinatio maxime pertinet ad salutem, quia est causa salutis. Ergo per unctionem receptam omnes homines certi redduntur de sua prædestinatione; ergo etc.

2. Præterea, divinæ bonitati convenit, cujus est omnia optimo modo facere, ut homines optimo modo ducat ad præmium. Sed optimus modus videtur ut unusquisque sit certus de suo præmio. Ergo unusquisque certus redditur, quod ad præmium perveniet, qui illuc est perventurus; et sic idem quod prius.

3. Præterea, dux exercitus, omnes quos adscribit ad meritum pugnæ, adscribit etiam ad præmium; ut sicut sunt certi de merito, sic sint certi de præmio. Sed homines certi sunt quod sunt in statu merendi. Ergo et certi sunt quod ad præmium pervenient.

Sed contra, Eccle. IX, 9 : *Nemo scit utrum odio vel amore dignus sit.*

Respondeo dicendum quod non est Deo inconveniens alicui suam prædestinationem revelare : sed secundum legem communem non est conveniens ut omnibus reveletur, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte eorum qui non sunt prædestinati. Si enim omnibus prædestinatis sua prædestinatio nota esset, tunc omnibus non prædestinatis certum esset se prædestinatos non esse, ex hoc quod se prædestinatos nescirent; et hoc quodammodo eos in desperationem induceret. Secunda ratio potest sumi ex parte prædestinatorum. Securitas enim negligentiam parit. Si autem certi essent de sua prædestinatione, securi essent de sua salute; et ibeo non tantam sollicitudinem ponerent ad vitanda peccata. Et propter hoc a divina providentia salubriter est ordinatum ut homines suam prædestinationem vel reprobationem ignorent.

Ad primum dicendum quod cum dicitur, quod *unctio docet nos de omnibus*, intelligendum est de illis quorum cognitio ad salutem pertinet, non de omnibus quæ secundum se ad salutem non pertinent. Cognitio autem prædestinationis non est necessaria ad salutem, etsi prædestinatio sit necessaria.

Ad secundum dicendum quod non esset conveniens modus dandi præmium, certificare de præmio habendo certitudine absoluta; sed conveniens modus est ut illi cui præmium præparatur, detur certitudo conditionata; hoc est quod perveniet, nisi ex se ipso deficiat; et talis certitudo unicuique prædestinato per virtutem spei infunditur.

Ad tertium dicendum quod hoc non potest alicui per certitudinem esse notum utrum sit in statu merendi; quamvis ex aliquibus conjecturis hoc possit probabiliter existimare [2], quia habitus nunquam cognoscitur nisi per actus. Actus autem virtutum gratuitarum maximam similitudinem habent cum actibus virtutum acquisitarum, ut non possit de facili per hujusmodi actus de gratia certitudo haberi; nisi forte ex revelatione certificetur aliquis ex speciali privilegio. Et præterea in pugna sæculari ille qui est a duce exercitus ad pugnam adscriptus, non certificatur de præmio nisi conditionaliter; quia *non coronabitur, nisi qui legitime certaverit;* II Tim. II, 5.

[1] Sic codd. — Edit. omittunt : « De prædestinatione facta vel non facta. »

[2] Sic A, B, C, D. — Edit. : « Existimare. Habitus enim nunquam. »

ARTICULUS VI.

Utrum Sanctorum precibus prædestinatio juvari possit. — I part., quæst. XXIII, art. VIII; et I Sent., dist. XLI, art. IV; et III, dist. XVII, qu. III, art. III.

Sexto quæritur utrum prædestinatio possit juvari precibus Sanctorum; et videtur quod non. Quia ejusdem est adjuvari et impediri. Sed prædestinatio non potest impediri aliquo. Ergo nec adjuvari.

2. Præterea, illud quo posito vel remoto nihilominus alterum habet suum effectum, non juvat ipsum. Sed prædestinatio oportet quod suum effectum habeat, cum falli non possit; sive oratio fiat, sive non. Ergo prædestinatio orationibus non juvatur.

3. Præterea, nullum æternum præceditur ab aliquo temporali. Sed oratio est temporalis, prædestinatio autem est æterna. Ergo prædestinationem oratio præcedere non potest, et ita nec adjuvare.

4. Præterea, membra corporis mystici gerunt in se similitudinem membrorum corporis naturalis, ut patet I Corinth. XII. Sed unum membrum in corpore naturali non acquirit perfectionem sibi debitam, nec suam per alterum. Ergo nec in corpore mystico. Sed membra corporis mystici maxime perficiuntur per prædestinationis effectus. Ergo unus homo non juvatur ad effectus prædestinationis consequendos precibus alterius.

1. Sed contra est quod dicitur Genes. XXV, 21 : quod *Isaac rogavit Dominum pro Rebecca uxore sua, eo quod esset sterilis; qui exaudivit eum, et dedit conceptum Rebeccæ;* et ex illo conceptu natus est Jacob, qui ab æterno prædestinatus fuerat; nec unquam fuisset prædestinatio impleta, nisi natus fuisset. Ergo oratione Isaac est impetratum; ergo orationibus prædestinatio juvatur.

2. Præterea, in quodam sermone de conversione Sancti Pauli, August. *Serm.* CCCLXXXII *de S. Stephano*, al. IV *de Sanctis*, legitur quasi ex persona Domini dicentis ad Paulum : « Nisi Stephanus servus meus orasset pro te, disposui in mente mea perdere te. » Ergo oratio Stephani Paulum a reprobatione liberavit; ergo et per eam est prædestinatus; et sic idem quod prius.

3. Præterea, aliquis potest alii mereri primam gratiam. Ergo eadem ratione et finalem. Sed quicumque gratiam finalem habet, est prædestinatus. Ergo aliquis potest juvari precibus alterius ad hoc quod si prædestinatus.

4. Præterea, Gregorius oravit pro Trajano, et eum ab inferno liberavit, ut Damascenus narrat in quodam sermone de mortuis (*a*); et ita videtur quod liberatus sit a societate reproborum orationibus Gregorii; et sic idem quod prius.

5 [1]. Præterea, membra corporis mystici sunt similia membris corporis naturalis. Sed membrum unum juvatur per alterum in corpore naturali. Ergo etiam in corpore mystico; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum quod prædestinationem juvari precibus Sanctorum, dupliciter potest intelligi. Videlicet uno modo, quod orationes Sanctorum juvent ad hoc quod aliquis prædestinetur; et hoc non potest esse verum neque de orationibus secundum quod in propria natura existunt, quia temporales sunt, prædestinatio autem æterna; neque etiam secundum quod existunt in præscientia Dei; quia præscientia meritorum vel propriorum vel aliorum non est causa prædestinationis, ut supra, art. II, hujus quæst., dictum est. Alio modo potest intelligi prædestinationem precibus Sanctorum posse juvari, quod oratio juvet ad consequendum prædestinationis effectum, sicut aliquis juvatur instrumento, quo suum opus perficit; et sic inquisitio de hac quæstione ab omnibus qui Dei providentiam circa res humanas posuerunt; sed diversimode est ab eis determinatum.

Quidam enim, attendentes immobilitatem divinæ ordinationis, posuerunt quod oratio vel sacrificium vel hujusmodi in nullo prodesse potest. Et hæc dicitur fuisse Epicureorum opinio, qui omnia immobiliter venire dicebant ex dispositione superiorum corporum, quæ deos nominabant.

Alii autem dicebant quod secundum hoc sacrificia et orationes valent quia per hujusmodi mutatur præordinatio eorum ad quos pertinet disponere de actibus humanis. Et hæc dicitur fuisse opinio Stoicorum, qui ponebant res omnes

[1] A et B non habent argumentum istud.

(*a*) Serm. *De his qui in fide dormierunt*, § 16, *Pat. græc. lat.* t. XCV, coll. 262 et 263.

regi quibusdam spiritibus, quos deos vocabant; et cum ab eis esset prædefinitum, orationibus et sacrificiis poterat obtineri quod talis definitio mutaretur, placatis deorum animis, ut dicebant. Et in istam sententiam quasi videtur incidisse Avicenna, qui in fine suæ *Metaph.* lib. X, cap. I, ponit quod omnia quæ aguntur in rebus humanis, quorum principium est voluntas humana, reducuntur in animarum cœlestium voluntates. Ponit enim, corpora cœlestia esse animata; et sicut corpus cœleste habet influentiam super corpus humanum, ita animæ cœlestes, secundum eum, habent influentiam super animas humanas; et quod ad imaginationem earum sequuntur omnia quæ in his inferioribus eveniunt; et ideo sacrificia et orationes valent, secundum eum, ad hoc ut hujusmodi animæ concipiant ea quæ nobis volumus evenire.

Sed istæ positiones a fide sunt alienæ; eo quod prima positio tollit libertatem arbitrii, secunda autem tollit prædestinationis certitudinem. Et ideo est aliter dicendum : scilicet quod prædestinatio divina nunquam mutatur; sed tamen orationes et alia opera bona valent ad consequendum prædestinationis effectum. In quolibet enim ordine causarum attendendus est non solum ordo primæ causæ ad effectum, sed etiam ordo secundæ causæ ad effectum, et ordo etiam causæ primæ ad secundam; quia causa secunda non ordinatur ad effectum nisi ex ordinatione causæ primæ. Causa autem prima dat secundæ quod influat super causatum suum, ut patet in lib. *De causis*, proposit. I.

Dico igitur, quod prædestinationis effectus est salus humana, quæ a Deo procedit sicut a causa prima; sed ejus possunt esse multæ aliæ causæ proximæ quasi instrumentales, quæ sunt ordinatæ a divina prædestinatione ad salutem humanam, sicut instrumenta applicantur ab artifice ad effectum artis explendum; unde, sicut prædestinationis divinæ est effectus quod iste salvetur; ita et quod per orationes tales vel merita talia salvetur. Et hoc etiam Gregorius dicit in I lib. *Dial.*, cap. VIII, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 188, quod « Ea quæ sancti viri orando efficiunt, ita prædestinata sunt, ut precibus obtineantur; » præter quod, ut dicit Boetius in lib. V *De consol.*, in fin. *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 862, « *preces, cum rectæ sunt, inefficaces esse non possunt.* »

Ad primum ergo dicendum quod nihil est quod ordinem prædestinationis possit infringere, et ideo impediri non potest; sed multa sunt quæ ordini prædestinationis subjacent ut causæ mediæ; et ista sunt quæ dicuntur juvare prædestinationem modo prædicto, in corp. art.

Ad secundum dicendum quod ex quo præscitum est quod talis orationibus talibus salvetur, non possunt orationes removeri nisi prædestinatione remota; sicut nec salus humana, quæ est prædestinationis effectus.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit quod oratio non juvet prædestinationem quasi causa; et hoc concedendum est.

Ad quartum dicendum quod effectus prædestinationis, qui sunt gratia et gloria, non se habent per modum perfectionis primæ, sed per modum perfectionis secundæ; membra autem corporis naturalis, quamvis non juventur ab invicem in perfectionibus primis consequendis, juvantur tamen ad invicem, quantum ad perfectiones secundas; et est etiam aliquod membrum in corpore quod primo formatum juvat ad formationem aliorum membrorum, scilicet cor; unde ratio procedit ex falso.

Primum autem in contrarium concedimus.

Ad secundum dicendum quod Paulus nunquam fuit reprobatus secundum dispositionem divini consilii, quod est immutabile; sed solum secundum dispositionem divinæ sententiæ, quæ accipitur secundum inferiores causas, quæ quandoque mutantur; unde non sequitur quod oratio fuerit causa prædestinationis, sed quod juverit solum ad prædestinationis effectum.

Ad tertium dicendum quod quamvis prædestinatio et finalis gratia convertantur, non tamen oportet quod quidquid est causa gratiæ finalis quocumque modo, sit etiam causa prædestinationis, sicut patet ex prædictis.

Ad quartum dicendum quod quamvis Trajanus esset in loco reproborum, non tamen erat simpliciter reprobatus; prædestinatum enim erat quod precibus Gregorii salvaretur.

Quintum [1] concedimus.

[1] A, B, C, D, non habent : « Quintum concedimus. »

QUÆSTIO VII [1].

DE LIBRO VITÆ.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum liber vitæ sit aliquid creatum.
I part., quæst. xxiv, art. 1.

Quæstio est de libro vitæ; et primo quæritur utrum liber vitæ sit aliquid creatum. Et videtur quod sic. Quia Apocal. xx, super illud : *Alius liber apertus est, qui est liber vitæ*, dicit *Glossa* ordin. : « Idest, Christus, qui tunc apparebit potens, et suis dabit vitam. » Sed Christus in judicio in forma humana erit, quæ non est aliquid increatum. Ergo liber vitæ nihil increatum dicit.

2. Præterea, Gregorius in *Moralibus*, lib. XXIV, cap. viii, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 295, dicit, quod « Liber vitæ dicitur ipse judex venturus : quia quisquis eum viderit, mox cuncta quæ fecit, ad memoriam revocabit [2].» Sed Christo datum est judicium secundum humanam naturam, ut patet Joan. v, 27 : *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est.* Ergo Christus secundum humanam naturam est liber vitæ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, liber dicitur ex hoc quod est receptivus scripturæ. Sed receptivum dicitur aliquid ex potentia materiali, quæ in Deo esse non potest. Ergo liber vitæ non dicitur aliquid increatum.

4. Præterea, liber, cum importet quamdam collectionem, designat distinctionem et differentiam. Sed in natura increata, quæ est simplicissima, nulla diversitas invenitur. Igitur liber ibi dici non potest.

5. Præterea, in quolibet libro differt scriptura libri ab ipso libro. Scriptura autem libri dicuntur figuræ, quibus cognoscimus quæ in libro scripta sunt et leguntur. Ideæ autem quibus Deus res cognoscit, non sunt aliud quam divina essentia. Ergo ipsa natura increata liber dici non potest.

6. Sed dicendum quod quamvis in natura divina non sit aliqua realis differentia, est tamen ibi aliqua differentia secundum rationem. — Sed contra, quod est secundum rationem solum, est in intellectu nostro tantum. Si igitur differentia quam liber requirit, est solum secundum rationem, oportet quod sit tantum in intellectu nostro liber vitæ ; et ita non erit quid increatum.

7. Præterea, liber vitæ videtur esse cognitio divina de salvandis. Cognitio autem salvandorum sub scientia visionis continetur : cum enim anima Christi omnia in Verbo videat quæ Deus cognoscit scientia visionis, videtur etiam quod numerum electorum cognoscat, et omnes electos. Ergo anima Christi liber vitæ dici potest; et sic est aliquid creatum

8. Præterea, Eccli. xxiv, 32, dicitur : *Hæc omnia liber vitæ. Glossa* ordinaria ibi : « Idest novum et vetus testamentum. » Sed hæc sunt quid creatum. Ergo liber vitæ dicitur quid creatum.

9. Præterea, liber videtur ex eo dici quod in eo est aliquid scriptum ; scriptura autem aliquam difformitatem requirit ; unde et intellectus noster in sui principio propter sui puritatem comparatur tabulæ in qua nihil est scriptum. Sed divina natura multo est purior et simplicior quam intellectus noster. Ergo non potest dici liber.

10. Præterea, liber est ad hoc quod in eo legatur. Sed non potest dici quod divina natura sit liber, quia ipse in se ipso legat; ut per Augustinum patet, qui dicit, quod non dicitur ideo liber vitæ, quia aliquid in se ipso legat ad hoc quod cognoscat in se quæ prius nescivit. Similiter nec potest dici liber quia alius in eo legat : nullus enim potest legere aliquid nisi ubi invenitur aliqua difformitas, sicut in charta non scripta nihil legitur propter sui uniformitatem. Ergo divina natura increata liber dici non potest.

11. Præterea, a libro non accipitur cognitio de rebus tamquam a causa rerum,

---

[1] (In octo articulos divisa.)

Codd. non habent : Primo enim quæritur, utrum liber vitæ sit aliquid creatum; 2° utrum liber dicatur in divinis personaliter vel essentialiter; 3° utrum liber vitæ approprietur Filio; 4° utrum liber vitæ idem sit quod prædestinatio; 5° utrum liber vitæ dicatur respectu vitæ increatæ; 6° utrum liber vitæ respectu vitæ in creaturis dicatur; 7° utrum liber vitæ dicatur simpliciter respectu vitæ gratiæ; 8° utrum, sicut dicitur liber vitæ, possit dici etiam liber mortis.

« [2] Liber namque vitæ est ipsa visio advenientis judicis : in quo quasi scriptum est omne mandatum : quia quisquis eum viderit, mox, teste conscientia, quidquid non fecit intelligit. »

sed tamquam a signo. Sed in Deo accipitur scientia de rebus non quasi a signo, sed quasi a causa. Ergo liber vitæ divina cognitio dici non potest.

12. Præterea, nihil est signum sui ipsius. Liber autem est signum ipsius veritatis. Cum ergo Deus sit ipsa veritas, non potest ipsemet liber dici.

13. Præterea, alio modo est scientiæ principium liber quam magister. Sed omnis sapientia dicitur esse a Deo tamquam a magistro. Non ergo quasi a libro.

14. Præterea, alio modo præsentatur res in speculo quam in libro. Sed Deus dicitur speculum, Sapientiæ, VII, propter hoc quod res omnes repræsentantur in ipso. Ergo non debet dici liber.

15. Præterea, ab uno libro originali, etiam qui transcribuntur, libri dicuntur. Sed mentes humanæ et angelicæ quodammodo transcribuntur a mente divina, dum ab ea cognitionem de rebus accipiunt. Si ergo mens divina liber vitæ dicitur; et mentes creatæ libri debent dici; et sic liber vitæ non semper dicit quid increatum.

16. Præterea, liber vitæ videtur importare repræsentationem vitæ, et quamdam causalitatem ad vitam. Sed hoc totum convenit Christo secundum quod homo; quia etiam in ipso, sicut in exemplari, repræsentatur omnis vita gratiæ et gloriæ, ut dictum est Moysi Exod. XXV, 4 : *Vade, et fac omnia secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est.* Similiter ipse nobis vitam promeruit. Ergo ipse secundum quod homo, potest dici liber vitæ.

Sed contra est quod dicit Augustinus in XX *De civit. Dei*, cap. XIV, post med. : « Vis quædam intelligenda est divina, qua fiet ut cuique opera sua, vel bona vel mala, ad memoriam revocentur; quæ nimirum vis divina libri nomen accepit. » Sed vis divina est quid increatum. Ergo liber vitæ dicit quid increatum.

Præterea, Augustinus in eodem dicit, quod liber vitæ est præscientia divina, quæ falli non potest. Sed præscientia est quid increatum. Igitur etc.

Respondeo dicendum quod liber in divinis non potest dici nisi metaphorice, ut ipsa repræsentatio vitæ liber vitæ dicatur. Et ad hoc sciendum quod vita dupliciter repræsentari potest : uno modo ipsa vita secundum se; alio modo secundum quod ab aliquibus participabilis est. Vita autem secundum se ipsam repræsentari potest dupliciter. Uno modo per modum doctrinæ : quæ quidem repræsentatio maxime pertinet ad auditum, qui est maxime sensus disciplinæ, ut dicitur in principio de sensu et sensato; et hoc modo liber vitæ dicitur in quo continetur doctrina de vita consequenda; et sic novum et vetus testamentum liber vitæ dicuntur. Alio modo per modum exemplaris; et hæc quidem repræsentatio pertinet ad visum; et sic liber vitæ dicitur ipse Christus, quia in eo sicut in exemplari, possumus aspicere qualiter sit vivendum, ut perveniamus ad vitam æternam. Sic autem nunc non agimus de libro vitæ; sed secundum quod liber vitæ dicitur repræsentatio eorum qui ad vitam pervenient, qui dicuntur in libro vitæ conscripti secundum quamdam similitudinem ad res humanas. In qualibet enim multitudine quæ providentia regitur alicujus gubernantis, ad multitudinem illam nullus admittitur nisi secundum gubernantis ordinationem; et ideo illi qui debent admitti ad collegium multitudinis, conscribuntur quasi illius multitudinis consortes; et ex illa conscriptione dirigitur princeps multitudinis in admittendis vel excludendis ad consortium illius multitudinis sibi subjectæ. Multitudo autem quæ convenientissimo modo gubernatur, est collegium Ecclesiæ triumphantis, quæ civitas Dei vocatur in Scripturis; et ideo conscriptio illorum qui ad illam societatem sunt admittendi, sive repræsentatio, liber vitæ dicitur : quod patet ex modo loquendi in Scripturis; dicitur enim Lucæ, X, 20 : *Gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in cœlis*, idest in libro vitæ; et Isa. IV, 3 : *Sanctus vocabitur omnis qui scriptus fuerit in vita in Hierusalem*; Heb. XII, 22 : *Accessistis ad montem Sion, et civitatem Dei viventis Hierusalem cœlestem, et multorum millium Angelorum frequentiam, et Ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in cœlis.* Oportet igitur, ut similitudinem sequamur, ut ex hac conscriptione dirigatur ad vitam conferendam ille qui tali multitudini præest; quod soli Deo convenit. Ipse autem non dirigitur ab aliquo creato cum sit regula a nulla extrinseco directa. Unde liber vitæ, secundum quod nunc de eo loquimur, aliquid increatum dicit.

Ad primum ergo et secundum patet responsio ex dictis in corp. art. Loquitur enim *Glossa* et auctoritas Gregorii de libro vitæ secundum aliam acceptionem,

secundum quam dicitur exemplar vivendi : quo inspecto quilibet scire poterit, in quo exemplari concordaverit, et in quo discordaverit.

Ad tertium dicendum quod in illis quæ translative dicuntur de Deo, hoc est generaliter observandum quod secundum nullam imperfectionem in divinam prædicationem assumantur ; et ideo auferendum est quidquid ad materialitatem vel privationem vel temporalitatem pertinet. Quod autem sit liber acceptivus alicujus extraneæ impressionis, convenit libro inquantum est temporalis, et de novo conscriptus ; et secundum hoc in divinam prædicationem non venit.

Ad quartum dicendum quod de ratione libri est quod importat differentiam eorum quæ cognoscuntur per librum ; quia per unum librum multorum cognitio traditur : sed quod oporteat, ad multorum cognitionem tradendam, in ipso libro esse diversitatem, hoc est ex defectu libri : multo enim esset liber perfectior, si per unum quoddam posset omnia edocere quæ per multa edisserit. Unde cum in Deo sit summa perfectio, ipse talis liber est qui multa demonstrat per id quod est maxime unum.

Ad quintum dicendum quod hoc est ex defectu libri materialis, quod litteræ in eo scriptæ differunt a charta in qua scribuntur : hoc enim ad ejus compositionem pertinet, ex qua contingit ut habens non sit id quod habetur ; et ideo in Deo hujusmodi rationes rerum non differunt ab essentia ejus secundum rem, sed secundum rationem tantum.

Ad sextum dicendum quod quamvis diversitas inter scripturam et id in quo scribitur sit in ratione tantum ; tamen repræsentatio, quæ complet rationem libri, non est tantum in ratione nostra, sed in Deo ; et ideo liber vitæ secundum rem est in Deo.

Ad septimum dicendum quod liber vitæ, ut dictum est in corp. art., habet dirigere Deum, qui dat vitam, in hoc quod vitam det. Quamvis autem anima Christi habeat in se cognitionem omnium salvandorum, tamen ex hac cognitione non dirigitur Deus, sed ex cognitione intrinseca, quæ est ipse. Unde scientia animæ Christi non potest dici liber vitæ secundum quod de eo hic loquimur.

Ad octavum patet responsio ex dictis.

Ad nonum dicendum quod, quamvis in Deo nulla sit diversitas, sed summa puritas ; tamen comparatur libro scripto, et non tabulæ non scriptæ, sicut intellectus noster. Intellectus enim noster secundum hoc comparatur tabulæ rasæ quod est in potentia ad omnes formas intelligibiles, et nulla earum sit in actu ; sed in intellectu divino sunt omnes formæ rerum in actu, et omnes in eo sunt unum ; et ideo cum uniformitate stat ibi ratio scripturæ.

Ad decimum dicendum quod in libro vitæ et ipse Deus legit, et alii legere possunt, secundum quod eis datur ; nec Augustinus removere intendit quin Deus in libro vitæ legat ; sed quia hoc modo non legit ut cognoscat quæ prius nescivit. Alii etiam in eo legere possunt, quamvis sit uniformis per totum, inquantum secundum unum et idem est ratio diversorum.

Ad undecimum dicendum quod similitudo rei est duplex : una est quæ est exemplaris ; et hæc est causa rei ; alia quæ est exemplata ; et hæc est effectus et signum rei. Liber autem conformatur apud nos scientiæ nostræ, quæ est causata a rebus ; et ideo ab eo accipitur cognitio de rebus non sicut a causa, sed sicut a signo. Sed scientia Dei est causa rerum, continens rerum similitudines exemplares ; et ideo a libro vitæ accipitur scientia sicut a causa, et non sicut a signo.

Ad duodecimum dicendum quod liber vitæ et est ipsa veritas increata, et est similitudo veritatis creatæ ; sicut liber creatus est signum veritatis.

Ad decimumtertium dicendum quod in Deo exemplaris causa et efficiens incidunt in idem ; et ideo ex hoc quod est causa exemplaris, potest dici liber ; ex hoc autem quod est efficiens causa sapientiæ, potest dici magister.

Ad decimumquartum dicendum quod repræsentatio speculi in hoc differt a repræsentatione libri, quod repræsentatio speculi immediate refertur ad res, sed liber mediante cognitione ; continentur enim in libro figuræ, quæ sunt signa vocum, quæ sunt signa intellectuum, quæ sunt similitudines rerum ; in speculo autem ipsæ formæ rerum resultant. In Deo autem resultant utroque modo rerum species, inquantum ipse cognoscit res, et cognoscit se cognoscere eas ; et ideo ratio speculi et ratio libri ibi inveniuntur.

Ad decimumquintum dicendum quod etiam mentes Sanctorum libri dici possunt, ut patet Apocal. xx, 12 : *Libri*

aperti sunt : quod Augustinus exponit de conscientiis justorum; non possunt tamen dici libri vitæ per modum prius dictum ; ut ex dictis patet.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet Christus, secundum quod homo, sit exemplar et causa vitæ aliquo modo ; non tamen, secundum quod homo, est causa vitæ gloriæ per auctoritatem, nec est exemplar Deum dirigens ad dandum vitam ; unde secundum quod homo, non potest dici liber vitæ.

ARTICULUS II.

Utrum liber vitæ dicatur in divinis personaliter, vel essentialiter. — I part., qu. XXXIX, art. VIII.

Secundo quæritur utrum liber vitæ dicatur essentialiter, vel personaliter, in divinis. Et videtur quod personaliter. In Psalm. enim XXXIX, 9, dicitur : *In capite libri scriptum est de me ; Glossa* ordinaria ibi : « Apud Patrem, qui est caput mei. » Sed nihil habet caput in divinis nisi quod habet principium ; quod autem habet principium, personaliter dicitur in divinis. Ergo liber vitæ dicitur personaliter.

2. Præterea, sicut verbum dicit notitiam ex alio procedentem, ita et liber, quia scriptura libri a scriptore procedit. Sed verbum, ratione prædicta, quæst. præced. art. II, dicitur personaliter in divinis. Ergo et liber vitæ.

3. Sed dicendum quod verbum importat processum realem, liber autem processionem rationis tantum. — Sed contra, nos non possumus nominare Deum nisi ex his quæ apud nos sunt. Sed sicut apud nos verbum a prolatore procedit realiter distinctum ab eo, ita et liber a scriptore. Ergo eadem ratione utrumque importabit in divinis distinctionem realem.

4. Præterea, verbum vocis magis distat a dicente quam verbum cordis ; et adhuc magis verbum scripturæ, quod significat verbum vocis. Si ergo Verbum divinum, quod sumitur ad similitudinem verbi cordis, ut Augustinus dicit XV *De Trinit.*, cap. XI, realiter distinguitur a dicente ; multo magis liber, qui scripturam importat.

5. Præterea, illud quod attribuitur alicui, oportet quod ei conveniat secundum omnia quæ sunt de ratione ipsius. Sed de ratione libri non solum est quod aliquid repræsentet ; sed etiam quod ab aliquo scribatur. Ergo in divinis accipitur nomen libri secundum quod est ab alio ; et sic personaliter dicitur.

6. Præterea, sicut de ratione libri est quod legatur, ita quod scribatur. Sed secundum quod scribitur, est ab alio; secundum quod legitur, est ad alium. Ergo de ratione libri est quod sit ad alium et ab alio ; et sic personaliter dicitur.

7. Præterea, liber vitæ dicit notitiam expressam ab alio. Sed quod exprimitur ab alio, oritur ab eo. Ergo liber vitæ importat relationem originis, et sic dicitur personaliter.

Sed contra est, quod liber vitæ est ipsâ divina prædestinatio, ut Augustinus dicit in lib. *De civit. Dei* XX, cap. XV in fin., et ut habetur in *Glossa* Apoc. XX ordinaria, et interlin. super illud : *Liber apertus est.* Sed prædestinatio dicitur essentialiter, et nunquam personaliter. Ergo et liber vitæ.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod liber vitæ quandoque dicitur personaliter, quandoque essentialiter; secundum enim quod transfertur in divina ex ratione scripturæ, dicitur personaliter, et secundum hoc importat originem ab alio, liber enim non nisi ab alio scribitur ; secundum autem quod importat repræsentationem eorum quæ in libro scribuntur, dicitur essentialiter. Sed ista distinctio non videtur rationabilis ; quia nomen aliquod dictum de Deo non dicitur personaliter nisi de sui ratione originem relationis importet, secundum hoc quod in divinam prædicationem venit. In his autem quæ translative dicuntur, non accipitur metaphora secundum quamcumque similitudinem, sed secundum convenientiam in illo quod est de propria ratione rei cujus nomen transfertur ; sicut nomen leonis in Deo non transfertur propter convenientiam quæ est in sensibilitate, sed propter convenientiam in aliqua proprietate leonis. Unde et liber vitæ non transfertur ad divina secundum id quod est commune omni artificiato, sed secundum id quod est proprium libri inquantum liber. Procedere autem a scriptore [1] non convenit libro inquantum est liber, sed inquantum est artificiatum ; sic enim et

[1] Sic codd. — Parm. : « Convenit non libro. »

domus est ab artifice, et cultellus a fabro. Sed repræsentatio eorum quæ scribuntur in libro, est de propria ratione libri inquantum hujusmodi : unde tali repræsentatione manente, etiamsi ab alio scriptus non esset, esset quidem liber, sed non esset artificiatus. Unde patet quod liber, non transsumitur ad divina ex hoc quod ab alio scribitur, sed ex hoc quod repræsentat ea quæ scribuntur in libro. Et ideo, cum repræsentatio sit communis toti Trinitati, liber in divinis non dicitur personaliter, sed essentialiter tantum.

Ad primum ergo dicendum quod ea quæ in divinis essentialiter dicuntur, aliquando pro personis supponunt ; unde hoc nomen « Deus » quandoque supponit pro persona Patris, quandoque pro persona Filii, ut cum dicitur Deus generans, vel Deus genitus ; et ita etiam liber, quamvis essentialiter dicatur, tamen potest supponere pro persona Filii ; et secundum hoc dicitur habere caput vel principium in divinis.

Ad secundum dicendum quod verbum, secundum suam rationem qua in divinis dicitur, importat originem ex alio, ut in quæst. de Verbo, art. I et II, dictum est ; liber autem non importat originem ex sua ratione, secundum quam ad divina transfertur ; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum quod quamvis liber apud nos realiter procedat a scriptore, sicut verbum a prolatore, tamen ista processio non importatur in nomine libri, sicut importatur in nomine verbi ; non enim plus importatur in nomine libri processus a scriptore quam in nomine domus processio ab ædificatore.

Ad quartum dicendum quod ratio illa procederet, si de ratione libri esset verbum scriptum ; hoc autem non est verum ; unde ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum quod ratio illa tenet in his quæ proprie dicuntur ; in his autem quæ metaphorice dicuntur, sicut liber, non oportet quod conveniat ei[1] secundum omnia de quo prædicatur quæ ei conveniunt proprie ; alias oporteret quod Deus, qui dicitur leo metaphorice, haberet ungulas et pilos.

Ad sextum patet responsio ex dictis, et similiter ad septimum.

ARTICULUS III.

Utrum liber vitæ approprietur Filio.
I part., quæst. XXX, art. VIII.

Tertio quæritur utrum liber vitæ approprietur Filio ; et videtur quod non. Liber enim vitæ ad vitam pertinet quæ attribuitur Spiritui sancto in Scripturis ; Joan. VI, 64 : *Spiritus est qui vivificat.* Ergo et liber vitæ Spiritui sancto appropriatur, et non Filio.

2. Præterea, principium in unoquoque potissimum est. Sed Pater dicitur caput sive principium libri, ut patet in Ps. XXXIX, 9 : *In capite libri scriptum est de me.* Ergo Patri appropriari debet nomen libri.

3. Præterea, illud in quo aliquid scribitur, habet proprie rationem libri. Sed in memoria dicitur aliquid scribi. Ergo memoria habet rationem libri. Sed memoria appropriatur Patri, sicut intelligentia Filio, et voluntas Spiritui sancto. Ergo liber vitæ debet Patri appropriari.

4. Præterea, caput libri Pater est. Sed in capite libri, ut in Psal. habetur, scribitur de Filio. Ergo Pater est liber Filii, et sic Patri debet appropriari.

Sed contra, Augustinus dicit, XX *De civit. Dei*, cap. XV, in fin., quod liber vitæ, est præscientia Dei. Sed scientia Filio appropriatur, I Corinth. I, 24 : *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Ergo et liber vitæ Filio appropriatur.

Præterea, liber repræsentationem importat, sicut speculum et imago et character et figura. Sed omnia ista Filio appropriantur vel attribuuntur. Ergo et liber vitæ Filio appropriari debet.

Respondeo dicendum quod appropriare nihil est aliud quam commune trahere ad proprium. Illud autem quod est commune toti Trinitati, non potest trahi ad proprium alicujus personæ, ex hoc quod magis uni personæ quam alii conveniat ; hoc enim æqualitati personarum repugnaret ; sed ex hoc quod id quod est commune, majorem habet similitudinem ad id quod est proprium personæ unius, quam cum proprio alterius ; sicut bonitas habet quamdam convenientiam cum proprio Spiritus sancti, qui procedit ut amor (est enim bonitas objectum amoris) ; et similiter potentia appropriatur Patri, quia potentia

[1] Sic D. — Edit. : « Conveniat eidem secundum omnia prædicata quæ ei. »

inquantum hujusmodi est quoddam principium; Patri autem proprium est esse principium totius Divinitatis : et eadem ratione sapientia appropriatur Filio; quia habet convenientiam cum proprio ejus; procedit enim Filius a Patre ut verbum, quod nominat processionem intellectus. Unde, cum liber vitæ ad notitiam pertineat, Filio appropriari debet.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis vita approprietur Spiritui sancto, tamen vitæ cognitio appropriatur Filio : hanc autem liber vitæ importat.

Ad secundum dicendum quod Pater dicitur caput libri, non quia sibi ratio libri magis conveniat quam Filio; sed quia Filius, cui appropriatur liber vitæ, a Patre oritur.

Ad tertium dicendum quod non est inconveniens aliquid appropriari diversis personis ratione diversa; sicut donum sapientiæ appropriatur Spiritui sancto inquantum est donum; omnis enim doni principium est amor; sed appropriatur Filio inquantum est sapientia; et similiter memoria appropriatur Patri inquantum est principium intelligentiæ; secundum autem quod est quædam potentia cognitiva, appropriatur Filio; et hoc modo dicitur in memoria aliquid scribi : et sic memoria potest habere rationem libri; unde et liber magis appropriatur Filio quam Patri.

Ad quartum dicendum quod quamvis liber appropriatur Filio, tamen etiam convenit Patri, cum sit commune, non proprium; et ideo non est inconveniens, si in Patre aliquid scribi dicatur.

ARTICULUS IV.

Utrum liber vitæ sit idem quod prædestinatio. — I part., quæst. XXIV, art. I.

Quarto quæritur utrum liber vitæ sit idem quod prædestinatio; et videtur quod sic. Augustinus enim dicit, XX *De civit. Dei*, cap. XV, in fin., quod liber vitæ est prædestinatio eorum quibus debetur vita æterna.

2. Præterea, attributa divina per effectus eorum cognoscimus. Sed idem est effectus prædestinationis et libri vitæ, scilicet finalis gratia et gloria. Ergo idem est prædestinatio, et liber vitæ.

3. Præterea, quidquid dicitur metaphorice in divinis, oportet reduci ad aliquid dictum proprie. Sed liber vitæ dicitur metaphorice in divinis. Ergo oportet ad aliquid proprie dictum reduci. Sed non potest ad aliquid magis proprie dictum reduci quam ad prædestinationem. Ergo[1] liber vitæ est idem quod prædestinatio.

1. Sed contra, liber dicitur ex eo quod in eo aliquid scribitur. Sed ratio scripturæ ad prædestinationem non pertinet. Ergo prædestinatio non est idem quod liber vitæ.

2. Præterea, liber, de sui ratione, nullam causalitatem importat respectu eorum ad quæ dicitur; prædestinatio autem importat. Ergo non est idem prædestinatio cum libro vitæ.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis, art. I hujus quæst. patet, liber vitæ dicitur in[2] divinis ad similitudinem scripturæ, per quam princeps civitatis dirigitur in admittendis vel excludendis a civitatis suæ consortio. Hæc autem scriptura inter duas operationes media invenitur. Sequitur enim determinationem ipsius principis, qui eligit eos quos vult admittere ab his quos excludit, et præcedit ipsam admissionem vel exclusionem : scriptura autem prædicta non est nisi repræsentatio suæ prædestinationis. Ita etiam et liber vitæ nihil aliud est quam quædam conscriptio divinæ prædestinationis in mente divina : prædestinatio enim prædestinat eos qui sunt ad vitam gloriæ admittendi. Hujusmodi autem autem prædestinationis notitia semper apud Deum manet; et hoc quod est cognoscere se prædestinasse aliquos, est suam prædestinationem in eo esse scriptam quasi in libro vitæ. Liber autem vitæ et prædestinatio, formaliter loquendo, non sunt idem; sed materialiter est liber vitæ ipsa prædestinatio; sicut dicimus, quod liber iste, materialiter loquendo, est doctrina Apostoli, quia doctrina Apostoli in eo conscripta continetur. Et hoc modo loquitur Augustinus cum dicit XX *De civit. Dei*, cap. XV, in fin., quod liber vitæ est prædestinatio.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod quamvis eumdem effectum respiciant liber vitæ et prædestinatio, non tamen eodem modo; sed prædestinatio respicit illum effectum

[1] Sic C, D. — A, B : « Ergo a primo. » — Edit. : « Ergo idem quod prius. »

[2] B omittit : « In divinis. »

immediate, liber autem vitæ mediante prædestinatione; sicut etiam in anima sunt rerum similitudines immediate; sed in libro conscribuntur signa vocum, quæ sunt notæ passionum in anima; et ita liber mediate est signum rei.

Ad tertium dicendum quod liber vitæ ad aliquid proprie dictum in divinis reducitur : hoc autem non est prædestinatio, sed prædestinationis cognitio, qua Deus aliquod se prædestinasse cognoscit.

Ad ea quæ contra objiciuntur, non esset difficile respondere.

ARTICULUS V.

Utrum liber vitæ dicatur respectu vitæ increatæ. — I part., quæst. XXIV, art. II.

Quinto quæritur utrum liber vitæ dicatur respectu vitæ increatæ; et videtur quod sic. Quia, ut dicit Augustinus, XX *De civit. Dei*, cap. XIV, liber vitæ est notitia Dei. Sed Deus sicut cognoscit vitam alienam, ita cognoscit suam. Ergo liber vitæ respicit etiam vitam increatam.

2. Præterea, liber vitæ est repræsentatio vitæ. Sed non vitæ creatæ : primum enim non repræsentat secundum, sed e converso. Ergo liber vitæ est repræsentativus vitæ increatæ.

3. Præterea, quod de pluribus dicitur, de uno per prius et de alio per posterius dictum, simpliciter intelligitur de eo de quo per prius dicitur. Sed vita per prius de Deo dicitur quam de creaturis : quia ejus vita omnis vitæ est origo, ut ostendit Dionysius *De divin. nomin.*, cap. VII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 870. Ergo cum in libro vitæ, vita simpliciter nominetur, debet intelligi de vita increata[1].

4. Præterea, sicut liber repræsentationem importat, ita et figura; maxime cum liber figuris quibusdam repræsentet. Sed Filius dicitur figura Patris, Heb. I. Ergo et Filius potest dici liber respectu vitæ Patris.

5. Præterea, liber dicitur respectu ejus quod in libro scribitur. Sed in libro scribitur de Filio, juxta illud Psalm. XXXIX, 9 : *In capite libri scriptum est de me.* Vita autem Filii est increata. Ergo liber vitæ potest respicere vitam increatam.

6. Præterea, non potest esse idem liber et cujus est liber, respectu ejusdem. Sed creatura est liber respectu Dei. Ergo Deus non potest dici liber respectu vitæ creatæ; ergo restat quod liber vitæ dicitur respectu vitæ increatæ.

7. Præterea, sicut liber ad cognitionem pertinet, ita et verbum. Sed verbum per prius est ipsius divinæ essentiæ quam creaturæ : Pater enim, dicendo se, dicit omnem creaturam. Ergo et liber vitæ per prius respicit vitam increatam quam creatam.

Sed contra, secundum Augustinum, XX *De civit. Dei*, cap. X, in fin., liber vitæ est prædestinatio. Prædestinatio autem non respicit nisi creaturas. Ergo nec liber vitæ.

Præterea, liber non repræsentat aliquid nisi per aliquas figuras et similitudines. Sed Deus non cognoscit se ipsum per aliquas similitudines, sed per essentiam suam. Ergo ipse non est liber respectu sui ipsius.

Respondeo dicendum quod sicut ex dictis, art. præced. et artic. I, patet, liber vitæ est quædam conscriptio, per quam dirigitur conferens vitam in vitæ collatione, secundum quod de aliquo præordinatum erat; et ideo vita respectu cujus liber vitæ dicitur, duo habet. Unum est, quod est acquisita per collationem alicujus; aliud est, quia consequitur conscriptionem prædictam dirigentem in ipsam. Utrumque autem deest vitæ increatæ : quia vita gloriæ non inest[2] Deo per acquisitionem, sed per naturam; nec aliqua notitia vitam ejus præcedit; sed ipsa Dei vita præcedit, secundum modum intelligendi, etiam ipsius notitiam. Unde liber vitæ non potet dici respectu vitæ increatæ.

Ad primum ergo dicendum quod non quælibet notitia dicitur liber vitæ; sed illa quæ est de vita quam habituri sunt prædestinati; ut ex sequentibus verbis in auctoritate haberi potest.

Ad secundum dicendum quod repræsentare aliquid est similitudinem ejus continere. Duplex autem est rei similitudo. Una quæ est factiva rei, sicut quæ est in intellectu practico; et per modum hujus similitudinis primum potest repræsentare secundum. Alia autem est similitudo accepta a re cujus est; et per hunc modum posterius repræsentat primum, et non e converso. Liber[3] autem vitæ non hoc modo, sed primo, vitam repræsentat.

[1] B, C omittunt : « Increata. »
[2] Sic A, B, C. — Edit. : « Non est in Deo. »
[3] B omittit : « Liber autem vitæ non hoc modo, sed primo, vitam repræsentat. »

Ad tertium dicendum quod simpliciter dictum intelligitur quandoque de eo quod per posterius dicitur, ratione alicujus adjuncti ; sicut ens in alio intelligitur accidens ; et similiter vita ratione ejus quod adjungitur, scilicet liber, intelligitur de vita creata, quæ per posterius vita dicitur.

Ad quartum dicendum quod figura repræsentat id cujus est figura, quodammodo ut principium ; eo quod figura et imago deducitur ab exemplari sicut a principio ; sed liber vitæ repræsentat vitam ut principiatum ab ipso. Deo autem competit esse principium Filii, qui est figura Patris ; sed non competit vitæ ejus quod aliquid sit ipsius principium ; et ideo non est simile de vita et figura.

Ad quintum dicendum quod illud intelligitur de Filio secundum humanam naturam.

Ad sextum dicendum quod causa repræsentat effectum, et e converso, ut ex dictis patet ; et secundum hoc Deus potest dici liber creaturæ, et e converso.

Ad septimum dicendum quod verbum non significatur ut principium ejus quod per verbum dicitur, sicut liber vitæ, prout hic accipitur ; et ideo non est simile.

ARTICULUS VI.

Utrum liber vitæ respectu vitæ naturæ in creaturis dicatur. — Ibidem.

Sexto quæritur utrum liber vitæ dicatur respectu vitæ naturæ in creaturis ; et videtur quod sic. Quia sicut vita gloriæ repræsentatur in Dei notitia, ita et vita naturæ. Sed Dei notitia dicitur liber vitæ respectu vitæ gloriæ. Ergo etiam debet dici respectu vitæ naturæ.

2. Præterea, divina notitia continet omnia per modum vitæ ; quia, ut dicitur Joan. I 3, *quod factum est, in ipso vita erat.* Ergo debet dici liber vitæ respectu omnium, et maxime viventium.

3. Præterea, sicut ex divina providentia aliquis præordinatur ad vitam gloriæ, ita et ad vitam naturæ. Sed notitia præordinationis ad vitam gloriæ dicitur liber vitæ, ut dictum est prius, art. præced. Ergo et notitia præordinationis ad vitam naturæ dici potest liber vitæ.

4. Præterea, Apoc. III, super illud : *Non delebo nomina eorum de libro vitæ*, dicit *Glossa* ordin. : « Liber vitæ est divina notitia, in qua constant omnia. » Ergo liber vitæ dicitur respectu omnium ; et ita etiam respectu vitæ naturæ.

5. Præterea, liber vitæ est notitia quædam de vita gloriæ. Sed non potest cognosci vita gloriæ nisi cognoscatur vita naturæ. Ergo liber vitæ respicit vitam naturæ.

6. Præterea, nomen vitæ translatum est a vita naturæ ad vitam gloriæ. Sed verius dicitur aliquid de eo quod proprie dicitur quam de eo quod ad hoc transumitur. Ergo liber vitæ magis respicit vitam naturæ quam vitam gloriæ.

7. Præterea, id quod est permanentius et communius, est nobilius. Sed vita naturæ est permanentior quam vita gloriæ vel gratiæ ; et similiter communior ; quia vita naturæ sequitur ad vitam gratiæ et gloriæ, sed non convertitur. Ergo vita naturæ est nobilior quam vita gratiæ et gloriæ ; ergo liber vitæ magis respicit vitam naturæ quam vitam gloriæ vel gratiæ.

Sed contra, liber vitæ est quodammodo prædestinatio, ut patet per Augustinum. Sed prædestinatio non est de vita naturæ. Ergo nec liber vitæ.

Præterea, liber vitæ est de illa vita quæ immediate a Deo datur. Sed vita naturæ datur a Deo mediantibus causis naturalibus. Ergo liber vitæ non est de vita naturæ.

Respondeo dicendum quod liber vitæ est quædam notitia dirigens datorem vitæ in vitæ collatione, ut dictum est supra. In collatione autem aliqua non indigemus directione nisi propter hoc quod oportet discernere eos quibus dandum est, ab eis quibus dandum non est. Unde liber vitæ non est nisi respectu illius vitæ quæ cum electione datur. Vita autem naturalis, sicut et alia bona naturalia, communiter omnibus datur, secundum quod unusquisque est capax ; et ideo respectu vitæ naturæ non est liber vitæ, sed solum respectu illius vitæ quæ, secundum propositum Dei eligentis, quibusdam datur et quibusdam non datur.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis vita naturæ repræsentetur in Dei notitia, sicut et vita gloriæ ; non tamen notitia vitæ naturæ habet rationem libri vitæ, sicut notitia vitæ gloriæ, ratione prædicta.

Ad secundum dicendum quod liber vitæ non dicitur liber vitæ quia vivit; sed liber qui est de vita ad quam aliqui

secundum electionem præordinantur, qui sunt conscripti in libro.

Ad tertium dicendum quod providentia Dei vitam aliquibus providet ut debitum naturæ ipsorum; sed vitam gloriæ non providet nisi ex beneplacito suæ voluntatis; et ideo vitam naturæ dat omnibus qui capere possunt, non autem vitam gloriæ; et propter hoc non est aliquis liber vitæ naturæ, sicut est vitæ gloriæ.

Ad quartum dicendum quod *Glossa* illa non est intelligenda hoc modo quod omnia constent, idest contineantur, in libro vitæ; sed quia omnia quæ in eo scribuntur, constant, idest firma sunt.

Ad quintum dicendum quod liber vitæ non solum importat notitiam respectu vitæ gloriæ, sed etiam quamdam electionem; non autem respectu vitæ naturæ, ut dictum est, in corp. artic.

Ad sextum dicendum quod vita gloriæ est minus nota nobis quam vita naturæ; et ideo ex vita naturæ devenimus in cognitionem vitæ gloriæ; et similiter ex vita naturæ gloriæ vitam nominamus, quamvis vita gloriæ plus habeat de ratione vitæ; sicut ex his quæ sunt apud nos, nominamus Deum. Unde non oportet quod nomen vitæ intelligatur de vita naturæ, quando simpliciter profertur.

Ad septimum dicendum quod vita gloriæ, quantum est in se, est permanentior quam vita naturæ, quia per vitam gloriæ vita naturæ stabilitur; sed per accidens vita naturæ est permanentior quam vita gratiæ; inquantum scilicet, est propinquior viventi, cui secundum existentiam suam debetur vita naturæ, non autem vita gloriæ. Communiter autem est quodammodo vita naturæ, et quodammodo non. Dicitur enim dupliciter aliquid commune. Uno modo per consecutionem vel prædicationem; quando, scilicet, aliquod unum invenitur in multis secundum unam rationem; et sic illud quod est communius, non est nobilius, sed imperfectius; sicut animal homine; et hoc modo vita naturæ est communior quam gloriæ. Alio modo per modum causæ; sicut causa quæ, una numero manens, ad plures effectus se extendit; et sic illud quod est communius, est nobilius, ut conservatio civitatis quam conservatio familiæ est nobilius. Hoc autem modo vita naturæ non est communior quam vita gloriæ.

ARTICULUS VII.

Utrum liber vitæ dicatur simpliciter respectu vitæ gratiæ. — I part., quæst. XXIV, art. II.

Septimo quæritur utrum liber vitæ dicatur simpliciter respectu vitæ gratiæ; et videtur quod sic. Quia quod est in effectu, nobilius invenitur in causa, ut patet per Dionysium in lib. *De divinis nominibus*, cap. II, § VIII, *Pat. græc. lat.* t. VIII, col. 646. Sed gloria est effectus gratiæ. Ergo vita gratiæ est nobilior quam vita gloriæ; ergo liber vitæ principalius respicit vitam gratiæ quam vitam gloriæ.

2. Præterea, liber vitæ est quædam prædestinationis conscriptio, ut supra, art. I et V hujus quæst., dictum est. Sed prædestinatio est communiter præparatio gratiæ et gloriæ. Ergo et liber vitæ utramque vitam communiter respicit.

3. Præterea, per librum vitæ aliqui designantur ut cives illius civitatis in qua est vita. Sed, sicut per vitam gloriæ aliqui efficiuntur cives Hierusalem cœlestis, ita per vitam gratiæ aliquis efficitur civis Ecclesiæ militantis. Ergo liber vitæ respicit vitam gratiæ sicut et gloriæ.

4. Præterea, quod de pluribus dicitur, dictum simpliciter intelligitur de eo de quo per prius dicitur. Sed vita gratiæ est prior vita gloriæ. Ergo, cum dicitur liber vitæ, intelligitur de vita gratiæ.

Sed contra, ille qui habet præsentem justitiam, simpliciter habet vitam gratiæ. Non autem dicitur simpliciter scriptus in libro vitæ, sed solum secundum quid, idest secundum præsentem justitiam. Ergo liber vitæ non respicit simpliciter vitam gratiæ.

Præterea, finis est nobilior his quæ sunt ad finem. Sed vita gloriæ est finis gratiæ. Ergo est nobilior; ergo simpliciter dicta vita intelligitur de vita gloriæ.

Respondeo dicendum quod liber vitæ significat quamdam conscriptionem alicujus ad vitam obtinendam quasi quoddam præmium, et quasi possessionem quamdam; ad [1] hujusmodi enim homines consueverunt conscribi. Illud autem proprie dicitur haberi ut possessio quod habetur ad nutum; et hoc est illud in quo nullum defectum patitur. Unde Philosophus dicit in principio *Metaph.*, lib. I,

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « Quamdam, ad quam hujusmodi homines. »

cap. II a med., quod scientia quæ est de Deo, non est humana possessio, sed divina; quia solus Deus perfecte se ipsum cognoscit; homo autem ad cognoscendum ipsum deficiens invenitur. Et ideo tunc vita habetur ut possessio, quando per vitam omnis defectus vitæ oppositus excluditur. Hoc autem facit vita gloriæ, in qua omnis mors et corporalis et spiritualis penitus absorbebitur, ut nec etiam remaneat potentia moriendi; non autem vita gratiæ. Et ideo liber vitæ non respicit simpliciter vitam gratiæ, sed gloriæ tantum.

Ad primum ergo dicendum quod quædam causæ sunt nobiliores his quorum sunt causæ, scilicet efficiens, formalis, et finalis; et ideo quod est in talibus causis, nobilius est in eis quam in his quorum sunt causæ. Sed materia est imperfectior eo cujus est causa; et ideo aliquid est in materia minus nobiliter quam sit in materiato; in materia enim est incomplete et in potentia, et in materiato est actu. Omnis autem dispositio, quæ præparat subjectum ad aliquam formam vel perfectionem recipiendam, reducitur ad causam materialem; et hoc modo gratia est causa gloriæ; et ideo vita non est nobilius in gloria quam in gratia.

Ad secundum dicendum quod prædestinatio non respicit gratiam nisi secundum quod ordinatur ad gloriam; unde esse prædestinatum non convenit nisi his qui habent finalem gratiam, quam sequitur gloria.

Ad tertium dicendum quod quamvis illi qui habent vitam gratiæ, sint cives Ecclesiæ militantis, tamen status Ecclesiæ militantis non est status in quo vita plene habetur, cum adhuc remaneat potentia ad mortem; et ideo respectu hujusmodi non dicitur liber vitæ.

Ad quartum dicendum quod quamvis vita gratiæ sit prior in via generationis quam vita gloriæ; tamen vita gloriæ est prior secundum viam perfectionis, ut finis his quæ sunt ad finem.

ARTICULUS VIII.

Utrum sicut dicitur liber vitæ, possit dici liber mortis.

Octavo quæritur utrum possit dici liber mortis, sicut dicitur liber vitæ; et videtur quod sic. Luc. x, 20, super illud : *Gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in cælis,* dicit *Glossa* ordinar. : « Si quis cœlestia sive terrestria gesserit, per hoc quasi litteris annotatus apud Dei memoriam æternaliter est affixus. » Sed sicut per opera cœlestia, quæ sunt opera justitiæ, aliquis ordinatur ad vitam; ita per opera peccati, ordinatur ad mortem. Ergo sicut in Deo est conscriptio ordinata ad vitam, ita est ibi conscriptio ordinata ad mortem; ergo sicut in Deo dicitur liber vitæ, ita et liber mortis.

2. Præterea, liber vitæ in Deo non ponitur nisi inquantum apud se conscriptos habet quos ad præmia æterna præparavit ad similitudinem ejus quod princeps terrenus conscriptos habet illos quos ad aliquas dignitates determinavit. Sed sicut princeps civitatis habet descriptas dignitates et præmia, ita etiam pœnas et supplicia. Ergo et similiter apud Deum debet poni liber mortis.

3. Præterea, sicut Deus cognoscit prædestinationem suam, qua alios præparavit ad vitam; ita cognoscit reprobationem suam, qua alios præparavit ad mortem. Sed ipsa notitia quam Deus habet de sua prædestinatione, dicitur liber vitæ, ut dictum est art. I hujus quæst. Ergo et notitia reprobationis debet dici liber mortis.

Sed contra, secundum Dionysium, libro *De divinis nominibus*, in principio, de divinis non est audendum aliquid dicere nisi quod est per auctoritatem sacræ Scripturæ introductum. Sed liber mortis non invenitur in Scriptura dici de Deo, sicut liber vitæ. Ergo non debemus ponere librum mortis.

Respondeo dicendum quod de eo quod in libro scriptum habetur habet aliquis aliquam notitiam præ aliis privilegiatam; unde et respectu illorum scitorum a Deo liber dici debet de quibus aliquam specialem notitiam præ aliis habet. Est autem in Deo duplex cognitio; scilicet simplicis notitiæ scientia [1], et scientia approbationis. Scientia simplicis notitiæ communis est omnibus, bonis et malis; scientia autem approbationis est bonorum tantum; et ideo boni habent aliquam privilegiatam cognitionem in Deo præ aliis, ratione cujus in libro conscribi dicuntur; non autem mali. Et ideo non dicitur liber mortis, sicut dicitur liber vitæ.

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « Scientia. »

Ad primum ergo dicendum quod quidam opera cœlestia exponunt de operibus contemplativæ vitæ, opera autem terrestria de operibus activæ. Per utraque autem aliquis conscribitur ad vitam, non ad mortem; et ita utraque conscriptio ad librum vitæ pertinet, et neutra ad librum mortis. Quidam vero per opera terrestria intelligunt opera peccati, per quæ quamvis aliquis, per se loquendo, ordinetur ad mortem, tamen per accidens aliquis ordinatur ad vitam, inquantum aliquis post peccatum resurgit cautior et humilior. Vel potest dici, et melius, quod cum dicitur aliquid per alterum cognosci, hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo ut præpositio designet causam cognitionis ex parte cognoscentis; et sic non potest intelligi in proposito; quia opera quæ quis facit, bona vel mala, non sunt causa neque divinæ præscientiæ vel prædestinationis, neque reprobationis æternæ. Alio modo ut designet causam ex parte cogniti; et sic intelligitur in proposito; dicitur enim aliquis esse annotatus apud Dei memoriam per opera quæ gessit, non quia hujusmodi opera sint causa quare Deus cognoscat; sed quia Deus cognoscit quod propter hujusmodi opera aliquis habiturus est mortem vel vitam. Unde patet quod *Glossa* illa non loquitur de conscriptione vitæ quæ pertinet ad librum vitæ, quæ est ex parte Dei.

Ad secundum dicendum quod aliqua conscribuntur in libro, ut perpetuo in notitia maneant. Illi autem qui puniuntur, per pœnas ipsas exterminantur a notitia hominum; et ideo non conscribuntur, nisi forte ad tempus, quousque eis pœna infligatur. Sed illi qui deputantur ad dignitates et præmia, conscribuntur simpliciter, ut quasi in perpetua memoria habeantur.

Ad tertium dicendum quod de reprobis Deus non habet notitiam privilegiatam, sicut de prædestinatis; et ideo non est simile.

QUÆSTIO VIII [1].

DE COGNITIONE ANGELORUM.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angeli videant Deum per essentiam.

Quæstio est de cognitione Angelorum. Et primo quæritur utrum Angeli videant Deum per essentiam, et videtur quod non. Dicitur enim Joan. I, 18: *Deum nemo vidit unquam;* super quo dicit Chrysostomus, *Homil.* XV, al. *in Joan.* XIV, n° 1, *Pat. græc. lat.* t. LIX, col. 98: « Sed nec ipsæ, dico cœlestes essentiæ, scilicet ipsa Cherubim et Seraphim, ipsum ut est unquam videre potuerunt[2]. » Sed quicumque videt Deum per essentiam, videt ipsum ut est. Ergo Angelus non videt Deum per essentiam

2. Præterea, Exod. XXXIII super illud: *Loquebatur Dominus ad Moysem facie ad faciem* etc., dicit *Glossa*: « Substantiam Dei nec hominum nec Angelorum quisquam, sicut est, unquam videre potuit; » et sic idem quod prius.

3. Præterea, secundum Augustinum, desiderium est rei non habitæ. Sed Angeli desiderant in Deum prospicere, ut dicitur I Petri II. Ergo Deum per essentiam non vident.

4. Præterea, Chrysostomus *Super Joan.* dicit: « Ipsum quod est Deus, non solum Prophetæ, sed nec Angeli, nec Archangeli videre potuerunt; » et sic idem quod prius, quia ipsum quod est Deus, est essentia Dei.

5. Præterea, omne quod videtur ab in-

[1] In decem et septem articulos divisa.

Codd. non habent: Primo enim quæritur, utrum Angeli videant Deum per essentiam; 2° utrum intellectus Angeli vel hominis beati essentiam divinam comprehendat; 3° utrum Angelus ex propriis naturalibus ad videndum Deum per essentiam pertingere potuerit: 4° utrum Angelus videns Deum per essentiam, omnia cognoscat; 5° utrum visio rerum in Verbo sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes; 6° utrum Angelus cognoscat se ipsum; 7° Utrum unus Angelus alium intelligat: 8° utrum Angelus materialia cognoscat per aliquas formas, vel per essentiam sui cognoscentis; 9° utrum formæ per quas Angeli cognoscunt res materiales, sint innatæ, vel a rebus acceptæ; 10° utrum Angeli superiores habeant cognitionem per formas magis universales quam inferiores; 11° utrum Angelus singularia cognoscat; 12° Utrum Angeli futura cognoscant: 13° utrum Angeli occulta cordium scire valeant; 14° utrum Angeli simul multa cognoscant; 15° utrum Angeli cognoscant res discurrendo de uno in aliud; 16° utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina et vespertina; 17° utrum cognitio angelica per matutinam et vespertinam sufficienter distinguatur.

[2] Sensus est Chrysostomi, non textus.

tellectu, per aliquam formam videtur. Si ergo intellectus videt essentiam Dei, oportet quod per aliquam formam eam videat. Sed non potest ipsam videre per ipsam divinam essentiam; quia forma qua intellectus intelligit, facit eum intellectum in actu, et sic est actus ejus : et sic oportet quod ex ea et intellectu efficiatur unum : quod non potest dici de divina essentia, quæ non potest venire ut pars in constitutionem alicujus. Ergo oportet quod Angelus intelligens Deum videat eum mediante aliqua alia forma ; et sic non videt eum per essentiam.

6. Præterea, intellectus debet esse proportionatus intelligibili, cum intelligibile sit perfectio intelligentis. Sed nulla potest esse proportio inter essentiam divinam et intellectum angelicum, quia in infinitum distant; et talium nulla est proportio. Ergo non potest Deum Angelus per essentiam videre.

7. Præterea, nullus assimilatur alicui nisi secundum similitudinem ejus receptam in ipso. Sed intellectus Angeli cognoscens Deum assimilatur ei, cum omnis cognitio sit per assimilationem. Ergo oportet quod cognoscat eum per similitudinem, et non per essentiam suam.

8. Præterea, quicumque aliquid per essentiam cognoscit, cognoscit de eo quid est. Sed, ut patet per Dionysium, cap. I *De divin. nomin.*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 586 et seqq., et Damascenum, lib. I, cap. XIX, de Deo non potest sciri quid est, sed quid non est. Ergo nullus intellectus potest videre Deum per essentiam.

9. Præterea, sicut dicit Dionysius, in *Epist.* I *ad Cajum*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 1066: « In Deo tenebræ describuntur propter superabundantem ejus claritatem; et propter hoc quod absconditur omni lumini, et occultatur omni cognitioni. » Sed claritas divina non solum excedit intellectum nostrum, sed etiam Angelorum. Ergo eorum cognitioni claritas divinæ essentiæ absconditur.

10. Præterea, Dionysius sic arguit in primo capite *De divin. nomin.*, § IV in fin., *Pat. græc. lat.* t. III, col. 594 : Omnis cognitio est existentium. Sed Deus non est existens, sed superexistens. Ergo non potest cognosci nisi superessentiali cognitione, quæ est cognitio divina [1].

11. Præterea, sicut dicit Dionysius in *Epist.* I *ad Cajum*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 1066 : « Si quis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus. » Ergo Deus per essentiam a nullo intellectu creato videri potest.

12. Præterea, quanto visus est fortior, tanto aliquid magis remotum videri potest ab eo. Ergo infinite distans videri non potest nisi a visu infinitæ virtutis. Sed essentia divina in infinitum distat ab omni intellectu creato. Cum ergo omnis intellectus creatus sit finitæ virtutis, nullus intellectus creatus poterit videre Deum per essentiam.

13. Præterea, ad cognitionem quamlibet requiritur judicium ; sed judicium non est nisi superioris de inferiori. Cum ergo nullus intellectus sit superior divina essentia, nullus intellectus creatus Deum per essentiam videre potest.

14. Præterea, ut Boetius dicit V *De consol.*, prosa VI, *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 850, judicium [2] est actus judicantis. Ergo judicatum se habet ad judicium ut passum respectu alicujus intellectus creati. Ergo intellectus creatus Deum per essentiam videre non potest.

15. Præterea, omne illud quod per essentiam videtur, intellectu attingitur. Sed nullus potest attingere ad illud quod in infinitum distat ab ipso. Ergo intellectus Angeli non potest videre essentiam Dei, quæ in infinitum distat ab eo.

Sed contra est quod dicitur Matth. XVIII, 10 : *Angeli eorum semper vident faciem Patris.* Faciem autem Patris videre est videre essentiam ipsius. Ergo Angeli vident Deum per essentiam.

Præterea, Angeli beati hoc modo vident Deum, sicut nobis promittitur in statu beatitudinis. Sed nos videbimus Deum per essentiam, ut patet per illud I Joan. III, 2 : *Videbimus eum sicuti est.* Ergo et Angeli vident Deum per essentiam.

Præterea, Angeli cognoscunt eum a quo facti sunt. Sed ipsa essentia divina est causa Angelorum. Ergo essentiam divinam vident.

Præterea, omne quod videtur, videtur per essentiam suam, vel per similitudinem. Sed in Deo non est aliud similitudo et essentia : quia quidquid est in Deo,

[1] Sensus est Dionysii.

[2] « Cum omne judicium judicantis actus existat. »

Deus est. Igitur cum Angeli Deum videant, vident eum per essentiam suam.

Præterea, intellectus est fortior in cognoscendo quam affectus in diligendo; unde dicit Augustinus *In Psal.* CXVIII, serm. VIII : « Præcedit intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus. » Sed Angeli diligunt divinam essentiam. Ergo multo magis vident eam.

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem quidam erraverunt, dicentes Deum per essentiam a nullo unquam intellectu creato videri posse, attendentes distantiam quæ est in inter intellectum creatum et divinam essentiam. Sed hæc positio sustineri non potest, cum sit hæretica. Constat enim quod cujuslibet intellectualis creaturæ beatitudo consistit in sua perfectissima operatione. Illud autem quod est supremum in qualibet creatura rationali, est intellectus. Unde oportet quod beatitudo cujuslibet creaturæ rationalis in nobilissima visione intellectus consistat : nobilitas autem intellectivæ visionis est ex nobilitate intellecti; sicut etiam dicit Philosophus in X *Ethic.*, cap. IX, circa med., quod « perfectissima operatio visus, est visus bene dispositi ad pulcherrimum eorum quæ cadunt sub visu. » Si ergo creatura rationalis in sua perfectissima visione non perveniret ad videndum divinam essentiam, beatitudo ejus non esset ipse Deus, sed aliquid sub Deo: quod esse non potest, quia ultima perfectio cujuslibet rei, est quando pertingit ad suum principium. Ipse autem Deus omnes creaturas rationales immediate condidit, ut fides nostra tenet. Unde oportet secundum fidem, ut omnis creatura rationalis quæ ad beatitudinem pervenit, Deum per essentiam videat.

Sed oportet nunc considerare et intelligere quis sit modus videndi Deum per essentiam. In omni siquidem visione oportet ponere aliquid quo videns visum videat ; et hoc est vel essentia ipsius visi, sicut cum Deus cognoscit se ipsum ; vel aliqua similitudo ejus, sicut homo videt lapidem. Et hoc ideo, quia ex intelligente et intelligibili oportet aliquo modo fieri in intelligendo unum. Non autem potest dici quod essentia Dei videatur ab aliquo intellectu creato per aliquam similitudinem. In omni enim cognitione quæ est per similitudinem, modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad illud cujus est similitudo ; et dico convenientiam secundum repræsentationem, sicut species in anima convenit cum re quæ est extra animam , non secundum esse naturale. Et ideo, si similitudo deficiat a repræsentatione speciei, non autem a repræsentatione generis, cognoscetur res illa secundum rationem generis, non secundum rationem speciei. Si autem deficiat etiam a repræsentatione generis, repræsentaret autem secundum convenientiam analogiæ tantum ; tunc nec etiam secundum rationem generis cognosceretur ; sicut si cognosceretur substantia per similitudinem accidentis. Omnis autem similitudo divinæ essentiæ in intellectu recepta non potest habere aliquam convenientiam cum essentia divina nisi analogice tantum. Et ideo cognitio quæ esset per talem similitudinem non esset ipsius Dei per essentiam, sed multo imperfectior quam si cognosceretur substantia per similitudinem accidentis. Et ideo illi qui dicebant quod Deus per essentiam non videtur, dicebant quod videbitur quidam fulgor divinæ essentiæ, intelligentes per fulgorem illam similitudinem lucis increatæ, per quam Deum videri ponebant, deficientem tamen a repræsentatione divinæ essentiæ, sicut deficit lux recepta in pupilla, a claritate quæ est in sole ; unde non potest defigi acies videntis in ipsam solis claritatem, sed videt inspiciens quosdam fulgores. Restat ergo ut illud quo intellectus creatus Deum per essentiam videt, sit essentia divina. Non autem oportet quod ipsa divina essentia fiat forma intellectus ipsius, sed quod se habeat ad ipsum ut forma ; ut sicut ex forma, quæ est pars rei, et materia efficitur unum ens actu, ita, licet dissimili modo, ex essentia divina et intellectu creato fiat unum in intelligendo, dum intellectus intelligit, et essentia divina per se ipsam intelligitur. Qualiter autem essentia separata possit conjungi intellectui ut forma, sic ostendit Commentator in III *De anima*, comm. v et XXXVI. Quandocumque in aliquo receptibili recipiuntur duo quorum unum est altero perfectius, proportio perfectioris ad minus perfectum est sicut proportio formæ ad suum perfectibile ; sicut lux est perfectio coloris, quando ambo recipiuntur in diaphano. Et ideo, cum intellectus creatus, qui inest substantiæ creatæ, sit imperfectior divina essentia in eo existente, comparabitur divina es-

sentia ad illum intellectum quodammodo ut forma. Et hujus exemplum aliquale in rebus naturalibus inveniri potest. Res enim per se subsistens non potest esse alicujus materiæ forma, si in ea aliquid de materia inveniatur; sicut lapis non potest esse alicujus materiæ forma; sed res per se subsistens quæ materia caret, potest esse forma materiæ, sicut de anima patet. Et similiter quodammodo essentia divina, quæ est actus purus, quamvis habeat esse distinctum omnino ab intellectu, efficitur tamen ei ut forma in intelligendo. Ideo dicit Magister in II dist. II *Sententiarum*, quod unio corporis ad animam rationalem est quoddam exemplum beatæ unionis spiritus rationalis ad Deum.

Ad primum ergo dicendum quod cum dicitur : Hoc videtur ut est, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut modus quo res visa est cadat sub visione ; hoc est dictu, ut videatur in re visa ipse modus quo res est; et hoc modo Deus, ut est, ab Angelis videtur, et videbitur a beatis, quia videbunt essentiam ejus habere illum modum quem habet ; et sic intelligitur quod habetur I Joan. III, 2 : *Videbimus eum sicuti est*. Alio modo potest intelligi ut modus prædictus conformetur visioni videntis ; ut scilicet, talis sit modus visionis ipsius, qualis est modus essentiæ rei in se ; et sic a nullo intellectu creato potest Deus videri ut est ; quia impossibile est ut modus visionis intellectus creati sit ita sublimis sicut modus quo Deus est ; et hoc modo intelligendum est verbum Chrysostomi.

Et similiter dicendum est ad secundum et tertium et quartum.

Ad quintum dicendum quod forma qua intellectus videntis Deum per essentiam videt Deum, est ipsa essentia divina ; nec tamen sequitur quod sit forma quæ est pars rei in essendo ; sed quod se habeat hoc modo in intelligendo sicut forma quæ est pars rei in essendo.

Ad sextum dicendum quod proportio, proprie loquendo, nihil est aliud quam habitudo quantitatis ad quantitatem, sicut quod æqualis sit una alteri, vel tripla; et exinde translatum est nomen proportionis, ut habitudo cujuslibet ad rem alteram proportio nominetur ; sicut materia esse proportionata formæ inquantum se habet ad formam ut materia ejus, non considerata aliqua habitudine quantitatis ; et similiter intellectus creatus est proportionatus ad videndum divinam essentiam, inquantum se habet ad ipsam quodammodo ut ad formam intelligibilem ; quamvis secundum quantitatem virtutis nulla possit esse proportio, propter distantiam infinitam.

Ad septimum dicendum quod ad cognitionem non requiritur assimilatio nisi propter hoc ut cognoscens aliquo modo cognito uniatur. Perfectior autem est unio qua unitur ipsa res per essentiam suam intellectui, quam si uniretur per similitudinem suam. Et ideo, quia essentia divina unitur intellectui Angeli ut forma, non requiritur quod ad eam cognoscendam aliqua ejus similitudine informetur, qua mediante cognoscat.

Ad octavum dicendum quod auctoritas illa Dionysii et Damasceni intelligenda est de visione vitæ, qua intellectus viatoris videt Deum per aliquam formam ; quia illa forma deficit a repræsentatione divinæ essentiæ ; et ideo per eam non potest videri divina essentia, sed tantum cognoscitur quod Deus est super illud quod de ipso intellectui repræsentatur ; unde illud quod est, remanet occultum. Et hic est nobilissimus modus cognitionis ad quem pervenire possumus in via ; et ideo non videmus de Deo quid est, sed quid non est. Sed ipsa divina essentia sufficienter repræsentat se ipsam ; et ideo quando fit intellectui ut forma, de ipso Deo videtur non solum quid non est, sed etiam quid est.

Ad nonum dicendum quod divina claritas intellectum viatoris excedit quantum ad duo. Excedit enim ipsam virtutem intellectivam ; et ex hoc sequitur quod non sit tanta perfectio visionis nostræ, quanta est perfectio essentiæ suæ ; quia efficacia actionis mensuratur secundum virtutem agentis. Excedit etiam formam qua intellectus noster nunc intelligit ; et ideo Deus nunc per essentiam non videtur, ut ex dictis, in corp. art., patet. Sed in visione beata Deus excedet quidem virtutem intellectus nostri, unde non ita perfecte videbitur sicut perfecte est ; non autem excedet formam qua videbitur, scilicet essentiam suam ; et ideo ipsum quod est Deus, videbitur.

Ad decimum dicendum quod ratio Dionysii procedit de cognitione viæ, quæ est secundum formas existentium creatorum ; et ideo non potest pertingere ad id

quod est supra existens. Hoc autem non erit in visione patriæ; et ideo ratio ejus non est ad propositum.

Ad undecimum dicendum quod auctoritas illa Dionysii est intelligenda de visione viæ, qua cognoscitur Deus per aliquam formam creatam; et hoc ratione jam dicta, in corp. art. et ad IX arg.

Ad duodecimum dicendum quod ideo oportet esse majorem efficaciam visus ad hoc quod a remotiori videatur, quia visus est potentia passiva; potentia autem passiva quanto est perfectior, tanto potest moveri a minori; sicut e converso potentia activa quanto est perfectior, tanto magis movere potest quanto enim aliquid magis est calefactibile, tanto a minori calefit; quanto autem aliquid a remotiori videtur, tanto sub minori angulo videtur, et ita minus est quod ad visum de visibili pervenit; sed si æqualis forma perveniret a propinquo et remoto, non magis videretur propinquum quam remotum. Ipse autem Deus quamvis in infinitum distet ab intellectu angelico, tamen tota essentia sua intellectui conjungitur, et ideo non est est simile.

Ad decimumtertium dicendum quod duplex est judicium. Unum quo judicamus qualiter res esse debeat; et hoc judicium non est nisi superioris de inferiori. Aliud est quo judicatur qualiter res sit; et hoc judicium potest esse et de superiori et de æquali; non enim minus possum judicare de rege an stet vel sedeat, quam de rustico; et tale judicium est in cognitione.

Ad decimumquartum dicendum quod judicium non est actio quæ egrediatur ab agente in rem exteriorem quæ per eam transmutetur, sed est operatio quædam in ipso operante consistens ut perfectio ipsius; et ideo non oportet quod illud de quo judicat intellectus vel sensus, sit ut passum, quamvis per modum passi significetur; immo magis sensibile et intelligibile, de quo est judicium, se habet ad intellectum et sensum ut agens, inquantum sentire vel intelligere pati quoddam est.

Ad decimumquintum dicendum quod intellectus creatus nunquam pertingit ad essentiam divinam, ut sit ejusdem naturæ cum ea; pertingit tamen ad ipsam ut ad formam intelligibilem.

ARTICULUS II.

Utrum intellectus Angeli ac hominis beati essentiam divinam comprehendat. — I part., quæst. XXII, art. VII.

Secundo quæritur utrum intellectus Angeli vel hominis beati essentiam divinam comprehendat; et videtur quod sic. Simplex enim si videtur, totum videtur. Sed essentia divina est simplex. Ergo cum Angelus beatus eam videat, totam videt, et sic comprehendit.

2. Sed diceretur quod licet videatur tota, non tamen totaliter. — Sed contra, « totaliter » dicit quemdam modum. Sed omnis modus divinæ essentiæ est ipsamet essentia. Ergo si videbitur ipsa essentia tota, videbitur totaliter.

3. Præterea, efficacia actionis mensuratur secundum formam quæ est principium agendi ex parte ipsius agentis, sicut de calore et calefactione patet. Sed forma qua intellectus intelligit, est principium intellectualis visionis. Ergo tanta erit efficacia intellectus videntis Deum, quanta est perfectio divinæ essentiæ; ergo comprehendet ipsam.

4. Præterea, sicut per demonstrationem scire est perfectissimus modus cognoscendi complexa, ita scire quod quid est est perfectissimus modus cognoscendi incomplexa. Sed omne complexum quod scitur per demonstrationem, comprehenditur. Ergo omne id de quo scitur quid est, comprehenditur. Sed illi qui vident Deum per essentiam, sciunt de eo quid est, cum nihil aliud sit scire quid est quam scire essentiam rei. Ergo comprehendunt Angeli divinam essentiam.

5. Præterea, Philip. III, 12, dicitur: *Sequor autem si quo modo comprehendam*, etc. Sed Deus perfecte comprehendit Apostolum. Ergo Apostolus ad hoc tendebat quod perfecte comprehenderet Deum.

Præterea, *Glossa*, ordin. ibidem dicit: « Ut comprehendam, idest ut cognoscam quæ sit immensitas Dei, quæ omnemintellectum excedit » Sed non est incomprehensibilis nisi ratione immensitatis. Ergo beati perfecte comprehendunt divinam essentiam.

Sed contra est quod Ambrosius dicit *Super Luc.*, lib. I, § XXV, *Pat. lat.* t. XV, col. 1554: « Eam quæ in Deo habitat, plenitudinem bonitatis [1] nemo conspexit,

[1] « Divinitatis. »

nemo mente aut oculis comprehendit. »

Præterea, secundum Ambrosium in eodem lib. [1], illud comprehenditur cujus fines circumspici possunt. Sed de Deo hoc est impossibile, cum sit infinitus. Ergo non potest comprehendi.

Præterea, Augustinus dicit in lib. *De videndo Deum*, epistol. CXLVII, al. CXII, cap. V circa med. : « Dei plenitudinem non solum oculis corporis, sed nec mente aliquis aliquando comprehendit. »

Respondeo dicendum quod illud proprie dicitur comprehendi ab aliquo quod ab eo includitur ; dicitur enim aliquis aliquid comprehendere, quando simul ex omnibus partibus apprehendere potest, quod est undique inclusum habere. Quod autem includitur ab aliquo, non excedit includens, sed est minus includente, vel saltem æquale. Hæc autem ad quantitatem pertinent : unde secundum duplicem quantitatem est duplex modus comprehensionis ; scilicet secundum quantitatem dimensivam et virtualem. Secundum dimensivam quidem, ut dolium comprehendit vinum : secundum virtualem [2] autem, ut materia dicitur comprehendere formam, quando nil materiæ remanet imperfectum a forma [3]. Et per hunc modum dicitur aliqua vis cognitiva comprehendere suum cognitum, inquantum scilicet cognitum perfecte substat cognitioni ejus ; tunc autem a comprehensione deficit, quando cognitum cognitionem excedit.

Hic autem excessus diversimode in diversis potentiis considerandus est. In potentiis enim sensitivis objectum comparatur ad potentiam non solum secundum quantitatem virtualem, sed etiam secundum quantitatem dimensivam ; eo quod sensibilia movent sensum, utpote in magnitudine existentem, non solum ex vi qualitatis propriorum sensibilium, sed secundum quantitatem dimensivam ; ut patet de sensibilibus communibus. Unde comprehensio sensus potest impediri dupliciter. Uno modo ex excessu sensibilis secundum quantitatem virtualem ; sicut impeditur oculus a comprehensione solis ; quia virtus claritatis solis, quæ est visibilis, excedit proportionem virtutis visivæ quæ est in oculo. Alio modo propter excessum quantitatis dimensivæ ; sicut impeditur oculus ne comprehendat totam molem terræ ; sed partem ejus videt et partem non, quod in primo impedimento non accidebat ; simul enim omnes solis partes videntur a nobis, sed non perfecte, sicut visibilis est. Ad intellectum autem comparatur intelligibile per accidens quidem etiam secundum quantitatem dimensivam vel [4] naturalem, inquantum intellectus a sensu accipit ; unde etiam intellectus noster impeditur a comprehensione infiniti secundum quantitatem dimensivam, ita quod aliquid ejus est in intellectu et aliquid extra intellectum ; per se autem non comparatur ad intellectum intelligibile secundum quantitatem dimensivam, cum intellectus sit virtus non utens organo corporali ; sed per se comparatur ad ipsum, solum secundum quantitatem virtualem ; et ideo in his quæ per se intelliguntur sine conjunctione ad sensum, non impeditur comprehensio intellectus nisi propter excessum quantitatis virtualis ; quando scilicet quod intelligitur, habet modum intelligendi perfectiorem quam sit modus quo intellectus intelligit ; sicut si aliquis cognoscat hanc conclusionem : Triangulum habet tres angulos æquales duobus rectis, per probabilem rationem, utpote per auctoritatem, vel quia ita communiter dicitur, non comprehendit ipsam ; non quod unam partem ejus ignoret alia scita ; sed quia ista conclusio est scibilis per demonstrationem, ad quam cognoscens nondum pervenit ; et ideo non comprehendit ipsam, quia non stat perfecte sub cognitione ejus. Constat autem quod in intellectu Angeli, præcipue quantum ad visionem divinam, non habet locum quantitas dimensiva ; et ideo consideranda est ibi æqualitas vel excessus secundum quantitatem virtualem tantum. Virtus autem divinæ essentiæ, qua est intelligibilis, excedit intellectum angelicum, et omnem intellectum creatum, secundum hoc quod est cognoscitivus ; veritas enim divinæ essentiæ, qua cognoscibilis est, excedit lumen cujuslibet intellectus creati, quo cognoscitivus est. Et ideo impossibile est quod aliquis intellectus creatus divinam essentiam comprehendat ; non quia partem aliquam ejus ignoret ; sed quia ad perfectum modum cognitionis ipsius pertingere non potest.

[1] Non invenitur apud Ambrosium.
[2] Al. : « virtutem. »
[3] Scil. : « quod non perficiatur a forma. »
[4] Sic A, B, C, D. — Parm. omittit : « Vel naturalem. »

Ad primum ergo dicendum quod divina essentia ab Angelo tota videtur, quia nihil ejus est non visum ab eo ; ut scilicet ly « tota » exponatur privative, non per positionem partium : non tamen perfecte videt ; unde non sequitur quod eam comprehendat.

Ad secundum dicendum quod in visione qualibet triplex modus considerari potest. Primus modus est ipsius videntis absolute, qui est mensura capacitatis ejus ; et sic intellectus Angeli totaliter videt Deum ; hoc est dictu, totam vim intellectus sui adhibet ad videndum Deum. Alius modus est ipsius rei in se ; et hic modus nihil est aliud quam qualitas rei. Cum autem in Deo non aliud sit qualitas quam substantia, modus ejus est ipsa essentia ; et sic totaliter vident Deum, quia vident totum modum Dei eodem modo quo totam essentiam. Tertius est ipsius visionis, quæ medium inter videntem et rem visam ; et dicit modum videntis per comparationem ad rem visam ; ut tunc dicatur aliquis alterum videre totaliter, quando scilicet visio habet modum totalem ; et hoc est quando ita est perfectus modus visionis ipsius videntis, sicut est modus visibilitatis ipsius rei. Et hoc modo non totaliter videtur divina essentia, ut ex dictis, in corp. art., patet ; sicut aliquis qui scit aliquam propositionem esse demonstrabilem, cujus demonstrationem ignorat, scit quidem totum modum cognitionis ejus, sed nescit eam secundum totum modum quo cognoscibilis est.

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit quando forma, quæ est principium actionis agentis, conjungitur secundum totum modum suum ; quod necesse est in omnibus formis non subsistentibus, quarum esse est inesse. Sed divina essentia, quamvis quodammodo sit ut forma intellectus, quia tamen non capitur ab intellectu nisi secundum modum intellectus capientis, et quia actio non est tantum formæ, sed etiam agentis, ideo non potest esse ita perfecta actio sicut est perfecta forma quæ est principium actionis, cum sit defectus ex parte agentis.

Ad quartum dicendum quod res comprehenditur cujus definitio cognoscitur, si tamen ipsa definitio comprehendatur. Sed sicut possibile est cognoscere rem sine comprehensione, ita et definitionem ipsius ; et sic res ipsa remanet non comprehensa. Angelus autem, quamvis videat aliquo modo quid est Deus, non tamen hoc comprehendit.

Ad quintum dicendum quod visio Dei per essentiam potest dici comprehensio in comparatione ad visionem viæ, quæ ad essentiam non pertingit : non tamen est comprehensio simpliciter, ratione jam dicta ; et ideo cum dicitur : « Comprehendam, sicut comprehensus sum a Christo Jesu : » ly « sicut » notat comparationem similitudinis, non æqualitatis.

Ad sextum dicendum quod ipsa immensitas Dei videbitur, sed non videbitur immense : videbitur enim totus modus, sed non totaliter ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum Angelus ex propriis naturalibus ad videndum Deum per essentiam pertingere potuerit.

Tertio quæritur utrum Angelus ex propriis naturalibus potuerit pertingere ad videndum Deum per essentiam : et videtur quod sic. Quia, secundum Augustinum *Super Genesim ad litteram*, lib. II, cap. VIII, Angeli in principio suæ conditionis, in quo statu fuerunt in naturalibus tantum, ut multi dicunt, viderunt creaturas fiendas in Verbo. Sed hoc esse non potuisset, nisi Verbum vidissent. Ergo per naturalia pura intellectus Angeli vidit Deum per essentiam.

2. Præterea, quod potest minus intelligere, potest et majus intelligere. Sed essentia divina est maxime intelligibilis, cum sit maxime a materia immunis : ex quo contingit aliquid esse intelligibile actu. Cum igitur intellectus Angeli naturali cognitione possit alia intelligibilia intelligere, multo fortius poterit intelligere ex naturalibus puris divinam essentiam.

3. Sed diceretur quod licet divina essentia sit in se maxime intelligibilis, non tamen est maxime intelligibilis intellectu angelico. — Sed contra, illud quod est magis visibile in se non esse magis visibile nobis, causa est defectus nostri visus. Sed in intellectu angelico non est aliquis defectus ; cum Angelus sit speculum purum et incontaminatum, ut Dionysius dicit in IV cap. *De divin. nomin.* Ergo illud quod est maxime intelligibile in se, est magis intelligibile Angelo.

4. Præterea, Commentator dicit in III

De anima, quod in intellectu qui est penitus a materia separatus, sequitur hoc argumentum quod Themistius faciebat : Hoc est magis intelligibile ; ergo magis intelligitur. Sed intellectus Angeli est hujusmodi. Ergo in eo prædictum argumentum sequitur.

5. Præterea, excellens visibile propter hoc est visibile minus visui nostro, quia corrumpit visum nostrum. Sed excellens intelligibile non corrumpit intellectum, sed confortat. Ergo illud quod est magis in se intelligibile, magis ab intellectu intelligitur.

6. Præterea, videre Deum per essentiam est actus intellectus. Sed gratia est in affectu. Ergo gratia non requiritur ad videndum Deum per essentiam ; et ita secundum naturalia tantum ad hanc visionem pervenire potuerunt.

7. Præterea, secundum Augustinum, IX *De Trinit.*, cap. III, fides, quia præsens est per essentiam in anima, videtur in anima per sui essentiam. Sed Deus per sui essentiam præsentialiter est in anima ; et similiter in Angelo, et in qualibet creatura. Ergo Angelus Deum per essentiam in puris naturalibus videre potuit.

8. Præterea, secundum Augustinum, X *Confess.*, tripliciter est aliquid præsens in anima : per speciem, per notionem, et per præsentiam essentiæ suæ. Si ergo ista divisio est conveniens, oportet eam esse per opposita ; et ita, cum Deus sit præsens intellectui angelico per essentiam, non erit ei præsens per similitudinem ; et ita non potest Deus ab Angelo per similitudinem videri. Si ergo ex naturalibus puris potest eum cognoscere aliquo modo, videtur quod cognoscit eum per naturalia essentialiter.

9. Præterea, si videtur aliquid in speculo materiali, oportet quod ipsum speculum videatur. Sed Angeli in statu suæ conditionis viderunt res in Verbo quasi in quodam speculo. Ergo viderunt Verbum.

10. Sed diceretur quod Angeli non fuerunt creati in puris naturalibus, sed cum gratia gratum faciente, vel cum gratia gratis data. — Sed contra, sicut lumen naturæ deficit a lumine gloriæ, ita etiam a lumine gratiæ gratis datæ, vel gratum facientis. Si ergo existentes in gratia gratis data vel gratum faciente potuerunt videre Deum per essentiam, pari ratione et in statu naturalium existentes.

11. Præterea, res non videntur nisi ubi sunt. Sed ante conditionem rerum res non erant nisi in Verbo. Ergo cum Angeli res fiendas cognoverint, in Verbo eas cognoverunt ; et ita viderunt Verbum.

12. Præterea, natura non deficit in necessariis. Sed attingere finem, maxime est de necessariis naturæ. Ergo unicuique naturæ provisum est ut possit pertingere ad finem suum. Sed finis propter quem [1] est rationalis creatura, est videre Deum per essentiam. Ergo rationalis creatura ex naturalibus puris potest ad hanc visionem pervenire.

13. Præterea, superiores potentiæ sunt perfectiones inferioribus. Sed inferiores potentiæ per suam naturam possunt in sua objecta ; sicut sensus in sensibilia, et imaginatio in imaginabilia. Cum ergo objectum intelligentiæ sit Deus, ut dicitur in lib. *De spiritu et anima*, cap. XII, videtur quod per naturalia possit Deus videri ab intelligentia angelica.

14. Sed diceretur quod non est simile : quia objecta aliarum potentiarum non excedunt suas potentias ; sed Deus excedit omnem intelligentiam creatam. — Sed contra, quantumcumque perficiatur intelligentia creata lumine gloriæ, semper Deus in infinitum ipsam excedit. Si ergo iste excessus impedit visionem Dei per essentiam, nunquam intellectus creatus poterit pervenire in statu gloriæ ad videndum Deum per essentiam ; quod est absurdum.

15. Præterea, in lib. *De spiritu et anima*, cap. VI, in princ., dicitur, quod anima est similitudo totius sapientiæ, et eadem ratione Angelus. Sed res naturaliter cognoscuntur per suam similitudinem. Ergo naturaliter Angelus cognoscit ea de quibus est sapientia. Sed sapientia est de divinis, ut Augustinus dicit, XIII *De Trin.*, cap. XIII, ante med. Ergo Angelus naturaliter pervenit ad videndum Deum per essentiam.

16. Præterea, ad hoc quod intellectus creatus videat Deum per essentiam, non requiritur nisi quod intellectus Deo conformetur. Sed intellectus Angeli per naturam suam est deiformis. Ergo ex naturalibus propriis potest videre Deum per essentiam.

17. Præterea, omnis cognitio Dei vel

[1] Al. : « per quem. »

est sicut in speculo, vel est per essentiam, ut patet per hoc quod habetur I Cor. XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Sed Angeli in naturalibus suis existentes non cognoverunt Deum sicut in speculo; quia, ut ait Augustinus, II *Super Genes.*, cap. VIII a med., « ex quo creati sunt, æterna Verbi Dei visione perfruuntur, non invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspicientes; » quod est in speculo videre. Ergo Angeli naturaliter vident Deum per essentiam [1].

18. Præterea, illud immediate videtur de quo cogitamus non cogitando de aliquo altero. Sed Angelus naturali [2] cognitione potest cogitare de Deo sine hoc quod cogitet de aliqua creatura. Ergo potest videre Deum immediate; quod est per essentiam videre.

19. Præterea, Augustinus dicit, IX *De Trinit.*, cap. III; et XIII, cap. I, quod ea quæ sunt essentialiter in anima, cognoscuntur ab ea per essentiam. Sed divina essentia sic est in anima. Ergo idem quod prius.

20. Præterea, illud quod non videtur per essentiam, videtur per speciem, si videtur. Sed divina essentia non potest videri per speciem, quia species est simplicior eo cujus est. Cum ergo naturaliter cognoscatur ab Angelo, per essentiam cognoscitur ab eo.

Sed contra, videre Deum per essentiam, est vita æterna, ut patet Joan. XVII, 3 : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Sed ad vitam æternam non potest perveniri per pura naturalia; Roman. VI, 23 : *Gratia Dei vita æterna.* Ergo nec ad visionem Dei per essentiam.

Præterea Augustinus, alius Auctor, lib. *De spir. et anim.*, cap. XII, dicit quod [3] anima quamvis sit nata cognoscere Deum, non tamen ad actum cognitionis perducitur, nisi perfundatur divino lumine et sic ex naturalibus non potest aliquis videre Deum per essentiam.

Præterea, natura non transcendit limites suos. Sed essentia divina excedit omnem naturam creatam. Ergo naturali cognitione divina essentia videri non potest.

Respondeo dicendum quod ad hoc quod Deus per essentiam videatur, oportet quod essentia divina uniatur intellectui quodammodo ut forma intelligibilis. Perfectibile autem non unitur formæ nisi postquam est in ipso dispositio, quæ facit perfectibile receptivum talis formæ; quia proprius actus fit in propria potentia : sicut corpus non unitur animæ ut formæ, nisi postquam fuerit organizatum et dispositum; unde oportet etiam in intellectu esse aliquam dispositionem per quam efficitur perfectibile tali forma quæ est essentia divina, quod est aliquod intelligibile lumen. Quod quidem lumen si fuerit naturale [4], ex naturalibus puris intellectus videre Deum per essentiam poterit. Sed quod sit naturale est impossibile. Semper enim dispositio ultima ad formam et forma sunt unius ordinis, in hoc quod si unum est naturale, et reliquum. Essentia autem divina non est naturalis forma intelligibilis intellectus creati; quod sic patet. Actus enim et potentia semper sunt unius generis; unde potentia in genere quantitatis non respicit actum qui est in genere qualitatis : unde forma naturalis intellectus creati non potest esse nisi sit illius generis in quo est potentia creati intellectus : unde forma sensibilis, quæ est alterius generis, non potest esse forma ipsius; sed forma immaterialis tantum, quæ est generis sui. Sicut autem forma sensibilis est infra genus intellectivæ potentiæ creatæ, ita essentia divina est supra ipsum; unde essentia divina non est forma ad quam se extendit naturalis facultas intellectus creati. Et ideo lumen illud intelligibile, per quod intellectus creatus fit in ultima dispositione ut conjungatur essentiæ divinæ ut formæ intelligibili, non est naturale, sed supra naturam; et hoc est lumen gloriæ, de quo in Psal. XXXV, 10, dicit : *In lumine tuo videbimus lumen.* Naturalis igitur facultas cujuslibet intellectus determinatur ad aliquam formam creatam intelligibilem; aliter tamen in homine et in Angelo; quia in homine ad

[1] B addit : « Suam. »
[2] Al. : « naturaliter. »
[3] Ita Auctoris textus tom. VIII *Oper. Augustini in Appendice* : « Etsi spiritus rationalis ex dono Creatoris habilis est ad cognoscendum verum et diligendum bonum : tamen nisi inferioris lucis radio fuerit perfusus, et calore succensus, nunquam consequitur sapientiæ cognitionem, vel caritatis affectum. Intellectus et intelligentia juvantur superius, quia Deus ignis et lux est. »
[4] Sic A, B, C, D. — Parm. : « natura. » et in notula quadam : « Forte : « Naturale. »

formam intelligibilem a sensu abstractam, cum omnis ejus cognitio a sensu oriatur; in Angelo autem ad formam intelligibilem non a sensu abstractam vel acceptam, sed præcipue ad formam quæ est essentia sua. Et ideo cognitio Dei, ad quam Angelus naturaliter pervenire potest, est ut cognoscat ipsum per substantiam Angeli videntis; et ideo dicitur in lib. *De causis*, prop. VIII, quod intelligentia intelligit quod est supra se per modum substantiæ suæ, quia inquantum creata est a Deo, substantia sua est similitudo quædam substantiæ vel essentiæ divinæ. Sed cognitio Dei ad quam naturaliter homo pervenire potest, est ut cognoscat ipsum per formam intelligibilem, quæ lumine intellectus agentis est a sensibilibus abstracta; et ideo Rom. I, 20, super illud : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, dicit *Glossa* ordin., quod homo juvatur ad cognoscendum Deum per creaturas sensibiles per lumen naturalis rationis. Cognitio autem Dei quæ est per formam creatam, non est visio ejus per essentiam : et ideo neque homo neque Angelus potest pervenire ad Deum per essentiam videndum ex naturalibus puris.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicit Augustinus, quod Angeli viderunt res in Verbo, potest intelligi non a principio conditionis, sed ex tunc ex quo beati fuerunt. Vel dicendum quod quamvis Verbum per essentiam non viderint in statu naturalium, viderunt tamen aliquo modo per similitudinem in ets existentem; et ex tali cognitione potuerunt creaturas cognoscere, quas tamen postmodum in Verbo multo plenius cognoverunt, quando Verbum per essentiam viderunt; secundum enim quod cognoscitur causa, cognoscitur effectus per ipsam.

Ad secundum dicendum quod quamvis essentia divina sit in se maxime cognoscibilis, tamen non est maxime cognoscibilis intellectui creato, quia est extra genus ipsius.

Ad tertium dicendum quod intellectus angelicus dicitur esse speculum purum et incontaminatum et sine defectu, quia non patitur defectum intelligibilis luminis, considerata natura sui generis, sicut patitur intellectus humanus, in quo intelligibile lumen obumbratur intantum ut necesse sit a phantasmatibus accipere, et cum continuo et tempore, et discurrendo de uno in aliud; propter quod Isaac dicit, quod ratio oritur in umbra intelligentiæ : et ideo potentia intellectiva ejus potest intelligere omnem formam intelligibilem creatam quæ est sui generis. Sed intellectus angelicus comparatus ad divinam essentiam, quæ est extra genus suum, invenitur defectivus et tenebrosus; et ideo deficit a visione divinæ essentiæ, quamvis ipsa sit in se maxime intelligibilis.

Ad quartum dicendum quod verbum Commentatoris intelligitur de cognitione intelligibilium creatorum, non de cognitione essentiæ increatæ. Pro tanto enim substantia intelligibilis, quæ in se est maxime intelligibilis, fit nobis minus intelligibilis, quia excedit formam a sensu abstractam qua [1] naturaliter intelligimus; et similiter, immo multo amplius, essentia divina excedit formam intelligibilem creatam, qua intellectus Angeli intelligit. Et ideo intellectus Angeli minus intelligit essentiam divinam, quamvis sit magis intelligibilis; sicut intellectus noster minus intelligit essentiam Angeli, quamvis sit magis intelligibilis quam res sensibiles.

Ad quintum dicendum quod excellentia intelligibilis quamvis non corrumpat intellectum, sed confortet eum, tamen excedit quandoque repræsentationem formæ qua intellectus intelligit; et ex hac causa intelligibilis excellentia impedit intellectum; et secundum hoc verum est quod dicitur in II *Metaph.*, com. I, quod « intellectus se habet ad manifestissima naturæ sicut oculos noctuæ ad lucem solis. »

Ad sextum dicendum quod gratia non requiritur ad videndum Deum per essentiam quasi immediata dispositio ad visionem; sed quia per gratiam homo meretur lumen gloriæ sibi dari, per quod Deum in essentia videat.

Ad septimum dicendum quod fides cognoscitur per essentiam suam, inquantum essentia sua conjungitur intellectui ut forma intelligibilis, et non alio modo. Sic autem non conjungitur essentia divina intellectui creato in statu viæ, sed sicut sustinens eum in esse.

Ad octavum dicendum quod divisio illa

[1] Al. : « quam. »

non est per oppositas res, sed per oppositas rationes; et ideo nihil prohibet aliquid esse per essentiam uno modo in anima, et alio modo per similitudinem vel imaginem; in ipsa enim anima est imago et similitudo Dei, quamvis in ipsa sit Deus per essentiam.

Ad nonum dicendum sicut ad primum.

Ad decimum dicendum, quod nec gratia gratum faciens nec gratia gratis data sufficit ad videndum Deum per essentiam, nisi sit gratia consummata, quæ est lumen gloriæ.

Ad undecimum dicendum quod res antequam in propria natura essent, non solum fuerunt in Verbo, sed etiam in mente angelica; et ita potuerunt videri, quamvis Verbum non videretur.

Ad duodecimum dicendum quod sicut dicit Philosophus in II *Cœli et mundi*, com. LXII, et sequent., in rebus invenitur multiplex gradus perfectionis. Primus enim gradus et perfectissimus est, ut aliquid habeat vel consequatur bonitatem suam sine motu et sine adminiculo alterius; sicut est perfectissima sanitas in eo qui per se est sanus sine auxilio medicinæ; et hic gradus est divinæ perfectionis. Secundus gradus est ejus quod potest consequi perfectam bonitatem cum modico auxilio et parvo motu, sicut ejus qui habet sanitatem cum modico exercitio. Tertius gradus est ejus quod acquirit perfectam bonitatem cum multis motibus, sicut ille qui acquirit perfectam sanitatem cum multis exercitiis. Quartus gradus est ejus quod nunquam potest acquirere perfectam bonitatem, sed acquirit de bonitate aliquid in multis motibus. Quintus gradus est ejus quod non potest acquirere aliquid de bonitate, nec habet aliquem motum ad hoc; sicut est gradus illius in sanitate qui sanari non potest, unde nullam medicinam accipit. Creaturæ igitur irrationales nullo modo ad perfectam bonitatem, quæ est beatitudo, pertingere possunt; sed pertingunt ad aliquam bonitatem imperfectam, quæ est eorum finis naturalis, quam ex vi naturæ suæ consequuntur. Sed creaturæ rationales possunt consequi perfectam bonitatem, idest beatitudinem; tamen ad consequendum indigent pluribus quam naturæ inferiores ad consequendum fines suos. Et ideo quamvis sint nobiliores, non tamen sequitur quod ex propriis naturalibus possint attingere ad finem suum, sicut naturæ inferiores. Quod vero ad beatitudinem aliquam contingat per se ipsum, solius Dei est.

Et similiter dicendum ad decimumtertium de ordine potentiarum.

Ad decimumquartum dicendum quod quamvis per lumen gloriæ intellectus creatus nunquam tantum elevetur quin in infinitum distet ab eo divina essentia, tamen per illud lumen fit [1] ut intellectus uniatur essentiæ divinæ sicut formæ intelligibili; quod aliter fieri non posset [2].

Ad decimumquintum dicendum quod ad cognoscendum Deum per similitudinem ejus Angelus ex propriis naturalibus potest, sed hæc non est visio Dei per essentiam.

Ad decimumsextum dicendum quod conformitas naturalis ad Deum quæ est in intellectu Angeli, non est ut intellectus Angeli proportionetur ad divinam essentiam sicut ad formam intelligibilem; sed in hoc quod non accipiat cognitionem sensibilium a sensu, sicut nos accipimus; et quantum ad alia in quibus intellectus Angeli convenit cum Deo, et differt ab intellectu humano.

Ad decimumseptimum dicendum quod tripliciter aliquid videtur. Uno modo per essentiam suam; sicut quando essentia visibilis conjungitur visui, sicut oculus videt lucem. Alio modo per speciem; scilicet quando similitudo ipsius rei ab ipsa re imprimitur in visum, sicut cum video lapidem; tertio vero per speculum; et hoc est quando similitudo rei per quam cognoscitur, non fit in visu immediate ab ipsa re, sed ab eo in quo similitudo rei repræsentatur; sicut in speculo resultant species sensibilium. Primo modo igitur videre Deum est naturale soli Deo, supra naturam vero hominis et Angeli; sed secundo modo videre Deum est naturale Angelo; tertio autem modo videre Deum est naturale ipsi homini, qui venit in cognitionem Dei ex creaturis, utcumque Deum repræsentantibus. Unde cum dicitur quod omnis cognitio est per essentiam vel in speculo, intelligendum est de cognitione humana; cognitio autem Angeli quam de Deo naturaliter habet, est media inter istas duas.

Ad decimumoctavum dicendum quod

[1] Al. : « tamen illud lumen fit. »

[2] Al. : « non possit. »

imago rei dupliciter potest considerari. Uno modo inquantum est res quædam; et cum sit res distincta ab eo cujus est imago, per modum istum alius erit motus virtutis cognitivæ in imaginem, et in id cujus est imago. Alio modo consideratur prout est imago; et sic idem est motus in imaginem, et in id cujus est imago; et sic quando aliquid cognoscitur per similitudinem in effectu suo existentem, potest motus cognitionis transire ad causam immediate, sine hoc quod cogitetur de aliqua alia re; et hoc modo intellectus viatoris potest cogitare de Deo, non cogitando de aliqua creatura.

Ad decimumnonum dicendum quod ea quæ sunt essentialiter in anima, et [1] conjunguntur ei ut formæ intelligibiles, intelliguntur ab anima per essentiam suam; sic autem essentia divina non est in anima viatoris; et ideo ratio non sequitur.

Ad vigesimum dicendum, quod ratio illa procedit de specie abstracta a re, quam oportet esse simpliciorem re ipsa. Talis autem similitudo non est per quam intellectus creatus cognoscit naturaliter Deum, sed est similitudo impressa ab ipso; et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS IV.

Utrum Angelus videns Deum per essentiam, omnia cognoscat.

Quarto quæritur utrum Angelus videns Deum per essentiam, omnia cognoscat; et videtur quod sic. Quia, sicut dicit Isidorus, lib. I *De summo bono*, cap. x, n° 17, *Pat. lat.* t. LXXXIII, col. 556, « Angeli [2] in Verbo Dei omnia vident antequam fiant. »

2. Præterea, uniuscujusque visus videt illud cujus similitudo est apud ipsum. Sed essentia divina, quæ est similitudo omnium, intellectui angelico conjungitur ut forma intelligibilis. Ergo Angelus videns Deum per essentiam, videt omnia.

3. Præterea, si Angelus non cognoscit omnia, oportet quod hoc accidat vel ex defectu intellectus angelici, vel ex defectu rerum cognoscibilium, vel ex defectu medii. Sed non ex defectu intellectus angelici, cum Angelus sit speculum purum et immaculatum, vel incontaminatum, ut dicit Dionysius, cap. I *De divin. nom.* : nec etiam ex defectu intelligibilium, quia omnia sunt in divina essentia cognoscibilia; nec etiam ex defectu medii quo cognoscunt, quia divina essentia perfecte omnia repræsentat. Ergo Angelus videns Deum omnia videt.

4. Præterea, intellectus Angeli est perfectior quam intellectus animæ humanæ. Sed anima humana habet potentiam ad omnia cognoscendum; ipsa enim est quodammodo omnia, ut in III *De anima*, comm. XIV et XXXVII, dicitur, secundum quod nata est omnia cognoscere. Ergo et intellectus angelicus potest omnia cognoscere. Sed nihil est efficacius ad educendum intellectum angelicum in actum cognitionis quam divina essentia. Ergo Angelus videns essentiam divinam, omnia cognoscit.

5. Præterea, sicut dicit Gregorius [3] amor in patria cognitioni æquatur : quia quisque ibi tantum diliget, quantum cognoscet. Sed amans Deum amabit in ipso omnia diligibilia. Ergo videns ipsum videbit omnia intelligibilia.

6. Præterea, si Angelus videns Deum non videt omnia, hoc non est nisi quia omnia intelligibilia sunt infinita. Sed ipse non impeditur ab intelligendo propter intelligibilis infinitatem; quia essentia divina distat ab eo sicut infinitum a finito. Ergo videtur quod Angelus videns Deum, omnia videre possit.

7. Præterea, cognitio comprehensoris excedit cognitionem viatoris, quantumcumque elevetur. Sed viatori alicui possunt omnia revelari : quod quidem de præsentibus patet, quia beato Benedicto totus mundus simul ostensus est, ut dicitur in II *Dialog.* Gregorii, cap. XXXV, circa med.; de futuris etiam patere potest, quia Deus alicui Prophetæ aliqua futura revelat, et eadem ratione potest sibi omnia revelare; et similis ratio est de præteritis. Ergo multo fortius Angelus videns Deum visione patriæ omnia cognoscit.

8. Præterea, in IV *Dial.*, cap. XXXIII, in fin., Gregorius dicit: « Quid est quod [4] non videant qui videntem omnia vi-

[1] Sic « B, C, D. — Parm. : « Ut conjunguntur ei formæ. »

[2] « Cognoscunt omnia antequam in re fiant. »

[3] Sensus est Gregorii in *Homil. in Ezechiel.* lib. II, Homil. IX, § 10 et 11. (*Pat. lat.* tom. LXXVI, col. 1048, 1049.)

[4] « Quid est quod ibi nesciant ubi scientem omnia sciunt. »

dent? » Sed Angeli vident per essentiam Deum scientem omnia. Ergo Angeli cognoscunt omnia.

9. Præterea, puritas Angeli in cognoscendo non est minor quam puritas animæ. Sed dicit Gregorius in II *Dial.*, cap. xxxv, a med., *Pat. lat.* t. LXVI, col. 200 : « Animæ videnti Creatorem angusta est est omnis creatura. » Ergo et Angelo; et sic idem quod prius.

10. Præterea, lux spiritualis vehementius ingerit se menti quam lux corporalis oculo. Sed si lux corporalis esset sufficiens ratio omnium colorum, ingerens se oculo, omnes colores manifestaret. Ergo, cum ipse Deus, qui est lux spiritualis, et rerum omnium perfecta ratio, menti Angeli videntis cum se ingerat; Angelus eo cognito omnia cognoscet.

11. Præterea, cognitio est quasi quidam contactus cognoscentis et cognoscibilis. Sed si simplex tangitur, tangitur quidquid in ipso est. Sed Deus est simplex. Ergo si cognoscitur, cognoscuntur omnium rerum rationes quæ sunt in ipso.

12. Præterea, nullius creaturæ cognitio est de substantia beatitudinis. Ergo ad cognitionem beatitudinis æqualiter se habere videntur. Aut ergo beatus omnes creaturas cognoscit, aut nullam. Sed non nullam. Ergo omnes.

13. Præterea, omnis dotentia non reducta ad actum est imperfecta. Sed intellectus Angeli est in potentia ad omnia cognoscenda; alias esset inferior intellectu humano, in quo est omnia fieri. Si ergo in statu beatitudinis non omnia cognosceret, remaneret cognitio ejus imperfecta; quod videtur repugnare beatitudinis perfectioni, quæ omnem imperfectionem tollit.

14. Præterea, si Angelus beatus non cognosceret omnia; cum sit in potentia ad omnia cognoscenda, posset postmodum aliquid cognoscere quod prius non cognoverat. Sed hoc est impossibile; quia, sicut dicit Augustinus in XV *De Trinit.*, cap. xvi, a med., in Angelis beatis non sunt cogitationes volubiles; quod esset, si aliquid scirent quod prius nescivissent. Ergo Angeli beati videntes Deum omnia vident.

15. Præterea, visio beatitudinis æternitate mensuratur, unde et vita æterna dicitur. Sed in æternitate non est prius et posterius. Ergo nec in visione beatitudinis; ergo non potest esse quod aliquid prius scitum non fuerit; et sic idem quod prius.

16. Præterea, Joan. x, 9, dicitur : *Ingredietur, et pascua inveniet*; quod in lib. *De spiritu et anima*, cap. vii a med., sic exponitur : « Ingredietur ad contemplandam Divinitatem Salvatoris, et egredietur ad contemplandam vel intuendam humanitatem ipsius; et utrobique gloriosam refectionem inveniet. » Sed visus exterior ita perfecte pascetur in humanitate Salvatoris, quod nihil existens in corpore ejus erit ei occultum. Ergo et oculus mentis ita pascetur in Divinitate ipsius, quod in ea existens nihil ignorabitur ab eo; et sic cognoscet omnia.

17. Præterea, ut dicitur III *De anima*, com. vii, intellectus intelligens maximum intelligibile, non minus intelligit minus intelligibile, sed magis. Sed maxime intelligibilis est Deus. Ergo intellectus videns Deum, omnia videt.

18. Præterea, effectus maxime cognoscitur per cognitionem causæ suæ. Sed Deus est causa omnium. Ergo intellectus videntis Deum omnia cognoscit.

19. Præterea, colores in tabula depicti, ad hoc quod visu cognoscantur, non indigent nisi lumine eos illustrante, quo fiant actu visibiles. Sed rerum omnium rationes sunt in essentia divina actu intelligibiles, divino lumine illustrante. Ergo intellectus videns essentiam divinam, omnia per rationes videt.

1. Sed contra est quod dicitur Ephes. iii, 10 : *Ut innotescat Principatibus et Potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei* : ubi dicit *Glossa* Hieronymi *In Epist. ad Ephes.*, *Pat. lat.* t. XXVI, col. 483, quod Angeli mysterium Incarnationis per prædicationem Ecclesiæ sunt edocti [1]. Ergo ante prædicationem illud ignoraverunt; et tamen per essentiam Deum viderunt. Ergo videntes Deum per essentiam non omnia cognoscunt.

2. Præterea, Dionysius dicit in fine *Eccles. hierar.*, vii, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 567, quod « multæ sacramentorum rationes latent supernas essentias; » et sic idem quod prius.

3. Præterea, nihil alteri coæquatur in extensione quæ est secundum quantita-

[1] Multiplex quippe sapientia Dei, quæ sermone græco πολυποίκιλος, et ut ita dicam, « multifaria » appellatur, per Ecclesiam Dei nunc et principatibus et potestatibus revelata est. »

tem molis, nisi sit ei æquale secundum eamdem quantitatem. Ergo et nihil æquatur alteri in extensione virtualis quantatis, nisi coæquetur ei in virtute. Sed intellectus Angeli non coæquatur intellectui divino in virtute. Ergo non potest esse quod intellectus Angeli se extendat ad omnia ad quæ se extendit intellectus divinus.

4. Præterea, Angeli, cum sint facti ad laudandum Deum, secundum hoc quod cognoscunt ipsum, laudant eum. Sed non omnes æqualiter eum laudant, ut patet per Chrysostomum *Super Joan.*, homil. xv, al. xiv, *Pat. græc. lat.* t. LIX, col. 98[1]. Ergo quidam in eo plura cognoscunt quam alii. Et tamen Angeli minus cognoscentes vident Deum per essentiam; ergo videns Deum per essentiam non omnia videt.

5. Præterea, de substantia beatitudinis est cognitio et gaudium. Sed Angeli beati possunt gaudere de quo prius non gaudebant, sicut de peccatore converso: *gaudium enim est Angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente*, Lucæ xv, 10. Ergo et possunt cognoscere quæ prius non cognoscebant: ergo videntes divinam essentiam, aliqua ignorant.

6. Præterea, nulla creatura potest esse summe bona vel summe potens. Ergo nec omnia sciens.

7. Præterea, cognitio divina in infinitum excedit cognitionem creaturæ. Ergo non potest esse ut omnia quæ Deus scit, creatura cognoscat.

8. Præterea, Hierem. xvii, 9, dicitur: *Pravum est cor hominis et inscrutabile; et quis cognoscet illud? Ego Dominus.* Ex quo videtur quod Angeli videntes Deum per essentiam, non cognoscunt secreta cordium, et ita non cognoscunt omnia.

Respondeo dicendum quod Deus videndo essentiam suam, quædam cognoscit scientia visionis, scilicet præterita, et futura; quædam autem scientia simplicis intelligentiæ; scilicet quæ potest facere, quamvis nec sint, nec fuerint, nec futura sint. Impossibile autem videtur quod creatura aliqua videns essentiam divinam, omnia sciat quæ Deus scit scientia simplicis notitiæ. Constat enim quod quanto aliquis causam aliquam perfectius cognoscit, ex cognitione causæ in plurium effectuum cognitionem devenire potest; sic ille qui perfectius aliquod principium demonstrationis cognoscit, plures conclusiones ex eo deducere potest. Si ergo aliquis intellectus ex cognitione alicujus causæ omnes effectus ejus cognoscat, oportet quod pertingat ad perfectum modum cognitionis illius causæ, et sic quod illam causam comprehendat; quod est impossibile de essentia divina respectu intellectus creati, ut ex dictis, art. i hujus quæst., patet; unde impossibile est quod aliquis intellectus creatus videndo divinam essentiam omnia cognoscat quæ ex ipsa causari possunt. Possibile tamen est ut aliquis intellectus creatus essentiam Dei videns, omnia cognoscat quæ Deus scit scientia visionis; ut de anima Christi ab omnibus tenetur. De aliis autem videntibus Deum per essentiam, est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod omnes Angeli et animæ beatorum videndo essentiam Dei, necesse est ut omnia cognoscant; sicut qui videt speculum, videt omnia quæ in speculo relucent. Sed hoc dictis Sanctorum repugnare videtur, et præcipue Dionysii, qui in cap. vii *Cœlest. hierarch.*, § iii, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 210, expresse dicit, inferiores Angelos per superiores ab ignorantia purgari; et sic oportet ponere superiores Angelos cognoscere quæ inferiores ignorant, quamvis omnes communiter Deum contemplentur.

Et ideo dicendum quod res non sunt in essentia divina sicut actu distinctæ; sed magis in eo omnia sunt unum, ut Dionysius dicit, cap. v *De divin. nomin.*, § viii, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 823, per modum quo multi effectus uniuntur in una causa. Imagines autem in speculo resultantes sunt ibi in actu distinctæ; et ideo modus quo res omnes sunt in essentia divina, similior est modo quo sunt effectus in causa, quam modo quo sunt imagines in speculo. Non est autem necessarium quod quicumque cognoscit causam cognoscat omnes effectus qui possunt ex ipsa produci, nisi comprehendat ipsam; quod non contingit alicui intellectui creato, respectu divinæ essentiæ. Unde in solo Deo necesse est ut ex hoc quod per essentiam suam videt, omnia cognoscat quæ facere potest. Unde et eo-

[1] Juxta Chrysostomum in hoc loco Angeli et Archangeli canunt: « *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax, in hominibus bona voluntas;* » Cherubim et Seraphim: « *Pleni sunt cœli et terra gloria ejus;* » supernæ virtutes: « *Laudate eum omnes virtutes ejus.* »

rum effectuum qui ex ipsa producti sunt, tanto aliquis plures cognoscit videndo essentiam Dei, quanto plenius eam videt; et ideo animæ Christi, quæ super omnes creaturas perfectius Deum videt, attribuitur quod omnia cognoscat, præsentia, præterita, et futura ; aliis autem non, sed unusquisque per mensuram qua videt Deum, videt plures vel pauciores effectus ex ipso.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Magister in II *Sentent.*, dist. XI, dicit, cum dicitur, Angeli in Verbo vident omnia antequam fiant , hoc non intelligitur de omnibus Angelis, sed forte de superioribus ; nec illi etiam omnia perfecte vident, sed forte in communi, et quasi implicite tantum, aliqua sciunt. Vel dicendum quod de una re cognoscibili possunt intelligi plures rationes, sicut de triangulo plures demonstrationes fiunt ; et potest esse quod aliquis sciat triangulum quid est, qui nescit omnia quæ de triangulo sciri possunt. Aliud igitur est scire omnes res, aliud autem scire omnia intelligibilia de rebus. Satis autem probabile videtur quod omnes videntes Deum per essentiam omnes creaturas cognoscant secundum species suas ad minus ; et hoc est quod Isidorus dicit, lib. I *De summo bono*, cap. XII (*a*), quod sciunt in Verbo omnia antequam fiant ; fieri enim rei est intelligibilis rationis. Non autem oportet quod Angelus sciens aliquam rem sciat omnes rationes intelligibiles de ipsa ; et si forte sciat omnes proprietates naturales quæ comprehensione essentiæ cognoscuntur, non tamen scit eam secundum omnes rationes quibus substat ordini divinæ providentiæ, qua una res ordinatur ad varios eventus ; et de his rationibus inferiores Angeli a superioribus vel supremis illuminantur; et hoc est quod dicit Dionysius, quod superiores Angeli docent inferiores rerum scibiles rationes.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit quando visus similitudini conjungitur secundum posse totum similitudinis ipsius ; tunc enim necesse est ut visus cognoscat esse id ad quod similitudo visus se extendit. Sic autem intellectus creatus non conjungitur divinæ essentiæ ; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod hoc quod Angelus videns Deum non videat omnia, contingit ex defectu intellectus ipsius, qui non unitur essentiæ secundum totum posse ejus. Hic autem defectus puritati ejus non repugnat, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum quod anima secundum potentiam naturalem non se extendit ad plura intelligibilia quam ad ea quæ possunt manifestari per lumen intellectus agentis ; quæ formæ sunt abstractæ a sensibilibus ; et potentia similiter intellectus angelici naturalis est ad omnia illa cognoscenda quæ manifestantur lumine suo naturali, quod non est sufficiens manisfestativum omnium quæ in Dei sapientia latent. Et præterea illorum etiam quæ anima naturaliter cognoscere potest, cognitionem non accipit nisi per medium sibi proportionatum ; unde uno et eodem modo apprehenso aliquis in cognitionem alicujus devenit in quam alius tardioris ingenii devenire non potest. Et similiter ex essentia Dei visa superior Angelus multa cognoscit quæ inferior cognoscere non potest; in eorum tamen cognitionem reducitur per medium sibi magis proportionatum, sicut per lumen superioris Angeli; unde necesse est quod unus Angelus alium illuminet.

Ad quintum dicendum quod effectus terminatur ad res ipsas; sed intellectus non solum sistit in rebus, sed res in multas intentiones dividit; unde illæ intentiones sunt intellectæ, non autem dilectæ ; sed possunt esse dilectionis principium, sive ratio ; dilectum autem proprie est res ipsa. Et quia Angeli videntes Deum per essentiam, omnes cognoscunt creaturas, possunt omnes amare. Quia vero non omnes rationes intelligibiles in eis apprehendunt, non ex omnibus rationibus quibus res possunt diligi, eas diligunt.

Ad sextum dicendum quod quamvis Deus distet ab intellectu angelico sicut infinitum a finito, non tamen cognoscunt eum secundum modum suæ infinitatis, quia non cognoscunt eum infinite ; et ideo non oportet quod omnia infinita quæ ipse cognoscit, cognoscant.

Ad septimum dicendum quod Deus alicui viatori revelare posset tot, quod plura de creaturis intelligeret quam intellectus comprehensoris ; et similiter Deus posset cuilibet comprehensori inferiori

(*a*) Cf. Argument. princ. hujus articuli.

revelare omnia quæ superior intelligit, aut etiam plura. Sed de hoc nunc non quærimus; sed solum de hoc quærimus, an ex hoc quod essentiam Dei videt intellectus creatus, sequatur quod omnia cognoscat.

Ad octavum dicendum quod verbum Gregorii potest intelligi de his quæ pertinent ad substantiam beatitudinis. Vel potest dici quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam medii; quia ipsa essentia divina est sufficiens medium demonstrationis rerum omnium; unde per hoc vult habere quod non est in ipsa, si ea visa, futura non cognoscuntur, sed omnia non cognoscantur, est ex defectu intellectus ea non comprehendentis.

Ad nonum dicendum quod ex illa auctoritate habetur quod ex quo anima videt divinam essentiam, omnis creatura est ei angusta, idest nulla creatura occultatur ei propter eminentiam ipsius creaturæ. Sed alia ratio occultationis esse potest; quia scilicet non conjungitur ei medium proportionatum sibi, per quod illam creaturam cognoscere possit.

Ad decimum dicendum quod illa ratio procederet, si oculus corporalis lucem corporalem secundum totum ejus posse in se susciperet; quod patet in proposito non esse.

Ad undecimum dicendum quod intellectus cognitione sua tangens Deum cognoscit ipsum totum, sed non totaliter; et ideo cognoscit omne id quod actu in ipso est. Non tamen oportet quod cognoscat habitudinem ejus ad omnes suos effectus; quod est cognoscere ipsum, secundum quod est ratio omnium suorum effectuum.

Ad duodecimum dicendum quod quamvis nulla cognitio creaturæ de substantia sit beatitudinis quasi beatificans; tamen aliqua creaturæ cognitio pertinet ad beatitudinem quasi necessaria ad aliquem actum beati; sicut ad beatitudinem Angeli pertinet ut cognoscat omnes qui suo officio committuntur; et similiter ad Sanctorum beatitudinem pertinet ut cognoscant eos qui eorum beneficia implorant, vel etiam alias creaturas [1] de quibus laudare debent Deum. Vel dicendum quod si etiam [2] nullo modo ad beatitudinem pertineat creaturæ cognitio, non tamen sequitur quod omnis cognitio creaturæ æqualiter se habeat ad visionem beatitudinis; cognita enim causa aliqua, in promptu est ut aliqui effectus cognoscantur in ipsa, aliqui vero magis lateant; sicut patet quod ex principiis demonstrationis statim aliquæ conclusiones eliciuntur, quædam vero non nisi per multa media; et ad hæc cognoscenda non potest quilibet per se, sed oportet quod ab alio manuducatur. Similiter est etiam cognitio rationum intelligibilium de effectibus respectu essentiæ divinæ; quia quædam sunt latentiores, quædam manifestiores; et ideo ex visione divinæ essentiæ quædam cognoscuntur, quædam non.

Ad decimumtertium dicendum quod aliquid est in potentia ad alterum dupliciter. Uno modo in potentia naturali; et sic intellectus creatus est in potentia ad omnia illa cognoscenda quæ suo lumine naturali manifestari possunt; et nihil horum Angelus beatus ignorat; ex horum enim ignorantia remaneret intellectus Angeli imperfectus. Quædam vero potentia est obedientiæ tantum, sicut dicitur aliquid esse in potentia ad illa quæ supra naturam Deus in eo potest; et si talis potentia non reducitur ad actum, non erit potentia imperfecta; et ideo intellectus Angeli beati non est imperfectus, si non cognoscat omnia quæ Deus potest ei revelare. Vel dicendum quod si aliqua potentia ad duas perfectiones ordinatur, quarum prima sit propter secundam, non erit imperfecta potentia, si habeat secundam sine prima; sicut si habet sanitatem sine adminiculis medicinæ, quæ sanitatem faciunt. Omnis enim cognitio creaturæ ordinatur ad cognitionem Dei; et ideo ex quo intellectus creatus cognoscit Deum, etiam dato per impossibile quod nullam creaturam sciret, non esset imperfectus: nec etiam intellectus videns Deum, qui plures creaturas cognoscit, ex cognitione creaturæ beatificatur; sed ex hoc quod perfectius Deum cognoscit: unde dicit Augustinus, lib. *Confessionum* I, cap. IV in princ.: « Infelix homo qui scit omnia illa, » scilicet creata, « te autem nescit: beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Si autem te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus. »

[1] Al.: « ut etiam aliter creaturas. »

[2] Al.: « sic etiam. »

Ad decimumquartum dicendum quod volubilitas cogitationum [1], quæ a beatis Angelis removetur, dupliciter intelligi potest. Uno modo ut cogitatio dicatur volubilis propter discursum de effectibus in causas, vel e converso ; qui quidem discursus rationis proprius est, quam claritas intellectus angelici excludit [2]. Alio modo volubilitas potest referri ad successionem eorum quæ cogitantur : et sic sciendum, quod quantum ad illam cognitionem qua Angeli cognoscunt res in Verbo, non potest esse successio : quia per unum diversa cognoscit ; sed quantum ad ea quæ cognoscunt per species innatas, vel per illuminationem superiorum, est ibi successio ; unde Augustinus dicit VIII *Super Gen. ad litteram*, cap. xx, xxii et xxiii, quod Deus movet spiritualem creaturam per tempus ; quod est per affectiones mutari.

Ad decimumquintum dicendum quod visio beatitudinis est illa qua videtur Deus per essentiam, et res in Deo : et in ista est non aliqua successio; nec in ea Angeli proficiunt, sicut nec in beatitudine. Sed in visione rerum per species innatas, vel per illuminationes superiorum, proficere possunt ; et quantum ad hoc visio illa non mensuratur æternitate, sed tempore; non quidem tempore quod est mensura motus primi mobilis, de quo Philosophus loquitur ; sed tempore non continuo, quali creatio rerum mensuratur ; quod nihil aliud est quam variatio prioris et posterioris in creatione rerum, et in successione angelicorum intellectuum.

Ad decimumsextum dicendum quod corpus Christi est finitum, et comprehendi potest visu corporali; essentia autem divina non comprehenditur visu spirituali, cum sit infinita; et ideo non est simile.

Ad decimumseptimum dicendum quod ratio illa procederet, si intellectus maxime cognoscibile, quod est Deus, perfecte cognosceret; quod quia non est, ratio non sequitur.

Et similiter dicendum est ad decimumoctavum de causa et effectu, ut ex dictis patet.

Ad decimumnonum dicendum quod non sunt hoc modo rationes rerum in Deo sicut colores in tabula vel pariete, ut ex dictis, in corp. art., patet; et ideo ratio non sequitur.

Alia concedimus quia verum concludunt, quamvis non debito modo.

ARTICULUS V.

Utrum visio rerum in Verbo, sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes. — I part., quæst. xii, art. ix.

Quinto quæritur utrum visio rerum in Verbo sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes; et videtur quod sic. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Si igitur intellectus angelicus cognoscit aliqua in Verbo, oportet quod cognoscat ea per aliquas similitudines apud se existentes.

2. Præterea, sicut se habet corporalis res ad visum corporalem, ita spiritualis ad visum spiritualem. Sed res corporalis non cognoscitur a visu corporali nisi per aliquam impressionem rei in ipso existentem. Ergo similiter est de visu spirituali.

3. Præterea, gloria non destruit naturam, sed perficit. Sed cognitio naturalis Angeli est per aliquas species. Ergo et cognitio gloriæ, quæ est visio in Verbo, est per similitudines rerum.

4. Præterea, omnis cognitio est per aliquam formam. Sed Verbum non potest esse forma intellectus, nisi forma exemplaris; quia nullius rei est forma intrinseca. Ergo oportet quod per aliquas formas cognoscat intellectus Angeli ea quæ in Verbo cognoscit.

5. Præterea, Paulus in raptu Deum per essentiam vidit, ut patet II Cor. xi, in *Glossa* ordin. et interl. super illud : *Scio hominem raptum*, et ibi : *audivit* [3] *arcana verba, quæ non licet homini loqui.* Illorum autem verborum non fuit oblitus postquam Verbum per essentiam videre desiit. Ergo oportet quod per aliquas similitudines in intellectu remanentes illa cognosceret; et eadem ratione Angeli, quæ cognoscunt in Verbo, oportet quod per similitudines aliquas cognoscant, ut videtur.

6. Sed dicendum quod abeunte Verbo

[1] Al. : « cognitionum. »
[2] Al. : « excedit. »

[3] Al. : « vidit. »

remanserunt in anima Pauli quædam reliquiæ illius visionis, scilicet impressiones quædam vel similitudines, quibus reminisci poterat quæ in Verbo viderat : sicut abeuntibus sensibilibus remanent eorum impressiones in sensu. — Sed contra, res aliqua magis imprimit in aliquem in sui præsentia quam in sui absentia. Si ergo Verbum in sui absentia reliquit impressionem in intellectu Pauli, ergo et in sui præsentia.

Sed contra quicquid est in Deo, est Deus. Si ergo Angelus videns essentiam Dei, non videt eam per aliquam similitudinem; nec ideas rerum in eo existentes per aliquam similitudinem videt.

Præterea, rationes rerum resultant in Verbo sicut imagines in speculo. Sed per unam similitudinem speculi videntur omnia quæ in speculo relucent. Ergo et per ipsam formam Verbi vident omnia quæ in Verbo cognoscuntur.

Præterea, intellectus Angeli est sicut tabula picta, eo quod omnis intelligentia est plena formis, ut dicitur in lib. *De causis*, prop. x. Sed tabulæ pictæ non superadduntur aliæ picturæ : propter hoc enim probatur in III *De anima*, comment. xiv, quod intellectus possibilis potest omnia recipere, quia est sicut tabula in qua nihil est scriptum. Ergo non potest esse quod eorum quæ cognoscit Angelus in Verbo, aliquas similitudines habeat.

Respondeo dicendum quod omnis cognitio est per assimilationem scientis [1] ad scitum : quidquid autem assimilatur alicui secundum hoc quod illud est simile tertio, ipsum est tertio simile; ut si filius similatur patri in hoc quod ipse pater est similatus avo, et filius avo similatur. Dupliciter igitur aliquid alicui similatur : uno modo ex hoc quod similitudinem ejus immediate ab eo accipit in se; alio modo ex hoc quod assimilatur alicui quod est simile ei. Et similiter etiam dupliciter fit cognitio : cognoscimus enim per visum Socratem inquantum visus noster assimilatur Socrati et inquantum assimilatur imagini Socratis; et utraque istarum assimilationum sufficit ad cognoscendum Socratem.

Dico ergo quod quando aliqua res cognoscitur per similitudinem alterius rei, illa cognitio non fit per aliquam aliam similitudinem, quæ sit immediate ipsius rei cognitæ; et si cognoscens cognoscat unam et eamdem rem per similitudinem propriam et per similitudinem alterius rei, erunt diversæ cognitiones. Quod sic patere potest. Est enim aliqua cognoscitiva potentia quæ cognoscit tantum recipiendo, non autem ex receptis aliquid formando; sicut sensus simpliciter cognoscit illud cujus speciem recipit, et nihil aliud. Aliqua vero potentia est quæ non solum cognoscit, secundum quod recipit; sed etiam ex his quæ recipit, potest aliquam aliam speciem formare; sicut patet in imaginatione, quæ ex forma auri recepta et forma montis format quoddam phantasma aurei montis. Et similiter est in intellectu; quia ex forma generis et differentiæ comprehensa format quidditatem speciei. In hujusmodi ergo potentiis quandoque una res cognoscitur per similitudinem alterius rei, quando contingit quod præter similitudinem illam formatur alia species, quæ est rei immediate; sicut ex statua Herculis visa possum formare quamdam aliam similitudinem quæ sit ipsius Herculis immediate; sed hæc cognitio jam est alia ab illa qua cognoscebam Herculem in statua sua : si enim esset eadem, tunc oportet hoc accidere in qualibet alia potentia; quod manifeste falsum apparet : cum enim visus exterior videt Herculem in statua sua non fit cognitio per aliquam aliam similitudinem quam per similitudinem [2] statuæ.

Sic igitur dico, quod ipsa divina essentia est similitudo rerum omnium ; et ideo intellectus Angeli res cognoscere potest et per similitudines ipsarum rerum et per ipsam essentiam divinam; sed illa cognitio qua cognosci tres per similitudines ipsarum rerum, erit alia a cognitione qua cognoscit res per Verbum; quamvis etiam illæ similitudines causentur ex conjunctione intellectus angelici ad Verbum, sive per operationem ipsius intellectus angelici, ut dictum est de imaginatione ; sive, quod est verius, per influxum Verbi.

Ad primum ergo dicendum quod ex quo essentia divina est rerum similitudo quæ cognoscitur per Verbum, intellectus angelicus, divinæ essentiæ conjunctus, est rebus illis sufficienter assimilatus ad eas cognoscendas.

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « cognoscentis ad justum.

[2] Sic A, B, C, D.—Edit : omittunt : « quam per similitudinem. »

Ad secundum dicendum quod a Verbo potest fieri impressio in intellectum Angeli ; sed cognitio quæ fit per illam impressionem, est alia a cognitione quæ est per Verbum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod quamvis gloria non destruat naturam, elevat tamen eam ad id quod per se non poterat : hoc est, ad hoc quod videat res per ipsam essentiam Dei sine aliqua similitudine media in visione illa.

Ad quartum dicendum quod Verbum non est alicujus rei forma intrinseca, ita quod sit pars essentiæ rei ; est tamen intellectui forma intrinseca ut intelligibile per ipsum.

Ad quintum dicendum quod Paulus postquam desiit essentiam Dei videre, memor fuit rerum quas in Verbo cognoverat, per similitudines rerum apud se remanentes.

Ad sextum dicendum quod similitudines illæ quæ remanserunt post absentiam Verbi, imprimebantur etiam quando Verbum per essentiam videbat ; sed tamen illa visio qua videbat per Verbum, non erat per illas impressiones, ut ex dictis, in corp. art., patet.

ARTICULUS VI.

Utrum Angelus cognoscat se ipsum, I part., quæst. LVI, art. I.

Sexto quæritur utrum Angelus cognoscat se ipsum : et videtur quod non. Quia, ut dicit Dionysius, cap. VI *Cœlestis hierarchiæ*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 199, Angeli ignorant suas virtutes. Sed si cognoscerent se per essentiam, cognoscerent suas virtutes. Ergo Angelus suam essentiam non cognoscit.

2. Præterea, si Angelus cognoscit se ipsum, hoc non est per aliam similitudinem sed per essentiam suam : quia in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ut dicitur in III *De anima*, com. XV. Sed per essentiam suam se cognoscere non potest : quia illud quo intelligitur, est forma intellectus ; essentia autem Angeli non potest esse forma intellectus ejus ; cum magis intellectus insit essentiæ ut proprietas quædam, sive forma. Ergo Angelus nullo modo cognoscit se.

3. Præterea, idem non potest esse agens et patiens, movens et motum, nisi hoc modo quod una pars ejus sit movens vel agens, et alia mota vel passa ; ut patet in animalibus, ut probatur in VIII *Pyhsic.*, com. XXX. Sed intelligens et intellectum se habet ut agens et patiens. Ergo non potest esse ut Angelus totum se intelligat.

4. Præterea, si Angelus intelligit se per essentiam suam, oportet quod essentia sua sit actus intellectus ejus. Sed nulla essentia per se subsistens potest esse actus alicujus, nisi sit actus purus : res enim non potest esse alicujus forma ; esse autem actum purum nulli essentiæ convenit nisi divinæ. Ergo Angelus non potest se per essentiam suam cognoscere.

5. Præterea, nihil intelligitur nisi secundum quod denudatur a materia et a conditionibus materialibus. Sed esse in potentia est quædam materialis conditio, a qua Angelus denudari non potest. Ergo Angelus se ipsum intelligere non potest.

6. Præterea, si Angelus intelligit se per essentiam suam, oportet quod essentia sua sit in intellectu suo. Sed hoc esse non potest ; quinimmo intellectus est in essentia : non enim potest esse aliquid in altero et e converso. Ergo Angelus non cognoscit se per essentiam suam.

7. Præterea, intellectus Angeli habet potentiam admixtam. Nihil autem de potentia in actum reducitur a se ipso. Cum ergo intellectus reducatur in actum cognitionis per ipsum cognoscibile, impossibile erit quod Angelus cognoscat vel intelligat se ipsum.

8. Præterea, nulla potentia habet efficaciam agendi nisi ab essentia in qua radicatur. Ergo intellcectus Angeli est efficax ad intelligendum ex virtute essentiæ suæ. Sed non potest idem esse principium agendi et patiendi. Cum ergo illud quod intelligitur, sit quodammodo ut passum, videtur quod Angelus essentiam suam cognoscere non possit.

9. Præterea, demonstratio est actus intellectus. Sed non potest idem per idem demonstrari. Ergo non potest esse quod Angelus per essentiam suam intelligatur a se.

10. Præterea, qua ratione reflectitur in se intellectus et affectus. Sed affectus Angeli non reflectitur in se nisi per dilectionem naturalem, quæ est quidam naturalis habitus. Ergo nec Angelus se cognoscere potest nisi mediante aliquo

habitu; et ita non cognoscit se per essentiam suam.

11. Præterea, operatio cadit media inter agens et patiens. Sed intellectus et intellectum se habent ut agens et patiens. Cum igitur nihil medium cadat inter rem aliquam et se ipsam, impossibile videtur quod Angelus se ipsum intelligat.

Sed contra, quod potest virtus inferior [1], potest superior; ut dicit Boetius lib. V *De consolat.*, prosa IV a med., *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 849. Sed anima nostra se ipsam cognoscit. Ergo multo fortius Angelus.

Præterea, hæc est ratio quare intellectus noster se ipsum intelligit, non autem sensus, ut dicit Avicenna, quia sensus utitur organo corporali, non autem intellectus. Sed intellectus Angeli est magis separatus ab organo corporali quam etiam noster intellectus. Ergo Angelus etiam cognoscit se ipsum.

Præterea, intellectus Angeli, cum sit deiformis, maxime assimilatur intellectui divino. Sed Deus se per essentiam suam cognoscit. Ergo et Angelus.

Præterea, quanto intelligibile est magis proportionatum intellectui, tanto magis potest ipsum cognoscere. Sed nullum intelligibile est magis proportionatum intellectui angelico quam sua essentia. Ergo essentiam suam maxime cognoscit.

Præterea, in libro *De causis*, propos. XV, dicitur, quod omnis sciens scit essentiam suam, et redit ad essentiam suam reditione completa. Ergo et Angelus, cum sit sciens.

Respondeo dicendum quod duplex est actio. Una quæ procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat; et hæc est sicut illuminare; quæ etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quæ non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et hæc proprie dicitur operatio, et hæc est sicut lucere. Hæ autem duæ actiones in hoc conveniunt quod utraque non progreditur nisi ab existente in actu, secundum [2] quod est actu; unde corpus non lucet nisi secundum quod habet lucem in actu; et similiter non illuminat. Actio autem appetitus et sensus et intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem; sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio ejus; et ideo oportet quod intelligens, secundum quod intelligit, sit actu; non autem oportet quod intelligendo intelligens sit ut agens, intellectum ut passum; sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus qui est intelligere. Et dico ex eis effici unum quid, inquantum intellectum conjungitur intelligenti sive per essentiam suam, sive per similitudinem; unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens; inquantum scilicet ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui, requiritur actio vel passio; actio quidem, secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles actu; passio autem, secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles, et sensus species sensibiles. Sed hoc quod est intelligere consequitur ad hanc passionem vel actionem, sicut effectus ad causam. Sicut ergo corpus lucidum lucet quando est lux actu in ipso; ita intellectus intelligit omne illud quod est actu intelligibile in eo.

Sciendum est igitur quod nihil prohibet esse aliquid actu unum et in potentia alterum, sicut corpus diaphanum est actu quidem corpus, sed potentia tantum coloratum; et similiter est possibile aliquid esse actu ens, quod in genere intelligibilium est potentia tantum. Sicut enim est gradus actus et potentiæ in entibus, quod aliquid est potentia tantum, ut materia prima; aliquid actu tantum, ut Deus; aliquid actu et potentia, ut omnia intermedia; sic est in genere intelligibilium aliquid ut actu tantum, scilicet essentia divina; aliquid ut potentia tantum, ut intellectus possibilis; quod hoc modo se habet in genere intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium, sicut dicit Commentator in III *De anima*, comm. XIX; omnes autem substantiæ angelicæ sunt mediæ, habentes aliquid de potentia et actu, non solum in genere entium, sed etiam in genere intelligibilium. Sicut igitur materia prima non potest agere aliquam actionem nisi perficiatur per formam; et tunc actio illa est quædam emanatio formæ ipsius magis quam materiæ; res autem existentes actu possunt agere actiones, secundum quod sunt actu; ita intellectus possibilis noster nihil potest intelligere antequam per-

[1] « Superior comprehendendi vis amplectitur inferiorem. »

[2] A, B, D, omittunt : « secundum quod est actu. »

ficiatur forma intelligibili in actu ; tunc enim intelligit rem cujus est illa forma; nec potest se intelligere nisi per formam intelligibilem actù in se existentem. Intellectus vero Angeli, quia habet essentiam quæ est ut actus in genere intelligibilium, sibi præsentem, potest intelligere id quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam, non per aliquam similitudinem, sed per se ipsam.

Ad primum ergo dicendum quod Angeli cognoscunt virtutem suam, secundum quod in se consideratur, eam comprehendendo ; non autem secundum quod deducitur ab exemplari æterno eam comprehendunt ; hoc enim esset ipsum exemplar comprehendere.

Ad secundum dicendum quod essentia Angeli, quamvis non possit comparari ad intellectum ejus ut actus ad potentiam in essendo, comparatur tamen ad ipsum ut actus ad potentiam in intelligendo.

Ad tertium dicendum quod intellectum et intelligens non se habent ut agens et patiens ; sed ambo se habent ut unum agens, ut patet ex dictis, in corp. art. ; quamvis quantum ad modum loquendi videantur ut agens et patiens significari.

Ad quartum dicendum quod quamvis essentia Angeli non sit actus purus, non tamen habet materiam partem sui ; sed secundum hoc est in potentia quod esse non habet a se ipso : et ideo nihil prohibet ipsum comparari ad intellectum ut actum in intelligendo.

Ad quintum dicendum quod id quod intelligitur, non oportet denudari a qualibet materia ; constat enim quod formæ naturales nunquam intelliguntur sine materia, cum materia in earum definitione cadat ; sed oportet quod denudetur a materia individuali, quæ est materia determinatis dimensionibus substans ; unde minus oportet quod separetur a potentia tali qualis est in Angelis.

Ad sextum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse in altero et illud in eo diversis modis ; sicut totum in partibus, et e converso : et similiter est in proposito ; essentia enim Angeli est in intellectu ejus sicut intelligibile in intelligente, intellectus autem in essentia sicut potentia in substantia.

Ad septimum dicendum quod intellectus Angeli non est in potentia respectu essentiæ ejus, sed respectu ejus semper est in actu ; respectu autem aliorum intelligibilium potest esse in potentia : nec tamen sequitur quod quando intellectus est in potentia, per aliud agens reducatur in actum semper ; sed solum quando est in potentia essentiali, sicut aliquis antequam addiscat : quando autem est in potentia accidentali, sicut habens habitum dum non considerat, potest per se ipsum exire in actum ; nisi dicatur, quod reducitur in actum per voluntatem, qua movetur ad actu considerandum.

Ad octavum dicendum quod illud quod intelligitur, non est ut passum, sed ut principium actionis, ut patet ex dictis, in corp. artic. ; et ideo ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum quod aliquid potest esse cognitionis causa dupliciter. Uno modo ex parte ipsius cognoscibilis; et sic magis notum est causa cognoscendi minus notum ; et hoc modo medium demonstrationis est causa cognoscendi vel intelligendi. Alio modo ex parte cognoscentis ; et sic causa cognitionis est illud quod facit cognoscibile esse actu in cognoscente ; et sic nihil prohibet aliquid per se ipsum cognosci.

Ad decimum dicendum quod dilectio naturalis non est habitus, sed actus.

Ad undecimum dicendum quod operatio intelligibilis non est media secundum rem inter intelligens et intellectum ; sed procedit ex utroque, secundum quod sunt unita.

ARTICULUS VII.

Utrum unus Angelus intelligat alium.
I part., quæst. LVI, art. II.

Septimo quæritur, utrum unus Angelus intelligat alium ; et videtur quod non. Quia, ut Dionysius dicit cap. VI *Cœlest. hierarch.*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 199, ipsi Angeli suam ordinationem ignorabant. Si autem Angelus unus cognosceret alium, suam ordinationem scirent. Ergo unus alium non cognoscit.

2. Præterea, omnis intelligentia scit quod est supra se, inquantum causa est ei, ut dicitur in lib. *De causis*, propos. VIII ; et quod est infra se, inquantum est causatum ab ea. Sed secundum fidem non ponitur quod unus Angelus est causa alterius. Ergo unus alium non cognoscit.

3. Præterea, sicut dicit Boetius, *Supra prologum* Porphyrii in *Prædicabilia*, non

multum procul a fin., *Patrol. lat.* t. LXIV, col. 85, « universale [1] est dum intelligitur, singulare dum sentitur. » Sed Angelus est quoddam singulare, cum sit persona. Cum igitur Angelus tantum per similitudinem cognoscat, videtur quod Angelus Angelum non cognoscat.

1. Item, videtur quod unus Angelus alium non cognoscat per essentiam cogniti. Id enim quo intellectus intelligit, oportet esse intrinsecum ipsi intellectui. Sed essentia unius Angeli non potest esse intrinseca intellectui alterius ; quia nihil illabitur menti nisi solus Deus. Ergo Angelus non potest cognoscere alium Angelum per essentiam ejus.

2. Præterea, possibile est unum Angelum cognosci ab omnibus Angelis. Idem autem quo aliquid cognoscitur, est conjunctum ipsi cognoscenti. Si ergo Angelus cognoscere alium per essentiam Angeli cogniti, oporteret quod Angelus cognitus esset pluribus in locis ; cum Angeli cognoscentes in pluribus locis sint.

3. Præterea, Angeli essentia substantia quædam est, intellectus autem accidens, cum sit potentia quædam. Sed substantia non est forma accidentis. Ergo essentia unius Angeli non potest esse alterius forma, qua intelligat.

4. Præterea, nihil cognoscitur ab intellectu per sui præsentiam quod separatum ab eo. Sed unius Angeli essentia est separata ab intellectu alterius. Ergo unus Angelus ab alio non cognoscitur per essentiæ præsentiam.

1. Item, videtur quod unus Angelus non cognoscat per essentiam sui cognoscentis alium. Sicut enim superioribus Angelis subsunt inferiores ; ita et sensibiles creaturæ. Si ergo superior Angelus cognoscendo essentiam sum cognoscit alios Angelos ; eadem ratione per essentiam suam cognoscit omnes res sensibiles, et non per aliquas formas, ut dicitur in lib. *De causis*, prop. VIII.

2. Præterea, nihil ducit in cognitionem alterius nisi quod habet similitudinem cum eo. Sed essentia unius Angeli non convenit cum alio nisi in genere. Si ergo unus alium cognoscat solum per essentiam sui cognoscentis, non cognoscet eum nisi in genere ; quod est imperfecte cognoscere.

3. Præterea, illud per quod aliquid cognoscitur, est ratio ipsius. Si ergo unus Angelus per essentiam suam omnes alios cognoscat, essentia sua erit ratio propria omnium ; quod videtur soli divinæ essentiæ convenire.

1. Item, videtur quod unus Angelus non cognoscat alium per similitudinem sive per speciem aliquam in se existentem : quia, ut dicit Dionysius, cap. IV *De divin. nomin.*, § XXII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 723, Angeli sunt divina lumina. Sed lumen non cognoscitur per aliquam speciem, sed per se. Ergo nec Angelus.

2. Præterea, omnis creatura tenebra est, ut patet per Origenem, Com. *In Joan. Pat. græc. lat.* t. XIV col. 150. Sed similitudo tenebræ oportet quod sit tenebra; tenebra autem non est principium manifestationis, sed occultationis. Cum igitur Angelus sit creatura, et sit tenebra, non poterit cognosci per suam similitudinem ; sed si cognoscitur, oportet quod cognoscatur per lumen divinum in ipso existens.

3. Præterea, Angelus est Deo propinquior quam rationalis anima. Sed secundum Augustinum, lib. *De vera religione* cap. XXXI, anima cognoscit omnia, et judicat de omnibus, secundum connexionem quam habet ad rationes æternas, non per aliquas artes quas secum ad corpus detulerit. Ergo multo fortius Angelus non cognoscit alium Angelum per similitudinem ejus, sed per rationem æternam.

4. Item, videtur quod nec per similitudinem innatam. Quia æqualiter similitudo innata se habet ad præsens et distans. Si igitur unus Angelus alium cognoscat per similitudinem innatam, non cognoscet de eo quando erit præsens, et quando erit distans.

5. Præterea, Deus potest de novo facere unum Angelum. Sed Angelus qui non est, formam non habet penes se. Si ergo Angelus naturali cognitione non cognoscit alium Angelum nisi per formam innatam, Angeli qui modo sunt non cognoscerent naturali cognitione Angelum qui de novo fieret.

6. Item, videtur quod nec per formas impressas ab intelligibilibus, sicut sensus per formas impressas a sensibilibus ; quia secundum hoc inferiores Angeli non cognoscerentur a superioribus, cum non possint imprimere in eos.

[1] « Universale est cum cogitatur, singulare cum sentitur. »

7. Idem, videtur quod nec per formas abstractas a phantasmatibus; quia sic inferiores non cognoscerent superiores. Ex quibus omnibus videtur quod unus Angelus alium non cognoscat.

1. Sed contra, in libro *De causis*, prop. IX, dicitur : *Omnis intelligentia scit res quæ non corrumpuntur nec cadunt in tempore.* Sed Angeli sunt incorruptibiles et supra tempus. Ergo unus Angelus ab alio Angelo cognoscitur.

2. Præterea, similitudo est causa cognitionis. Sed cum intellectu unius Angeli magis convenit alius Angelus quam res materiales. Cum ergo Angeli res materiales cognoscant, multo fortius etc.

3. Præterea, intellectui unius Angeli magis est proportionata essentia alterius Angeli quam essentia divina. Ergo, cum Angeli videant Deum per essentiam, multo fortius unus Angelus essentiam alterius Angeli cognoscet.

4. Præterea, ut dicitur in lib. *De intelligentiis*, omnis substantia immaterialis et immixta est omnium cognoscitiva; et hoc probatur ex hoc quod habetur III *De anima*, comment. IV et XIV, quod intellectus est immixtus, ut omnia cognoscat. Sed esse immateriales et immixtos maxime convenit Angelis. Ergo ipsi omnia cognoscunt, et ita unus alium.

1. Item, videtur quod unus Angelus alium cognoscat per essentiam Angeli cogniti. Augustinus enim dicit, XII *Super Genesim ad litteram*, cap. XII, quod Angeli sua visa demonstrant per commixtionem spiritus. Sed commixtio non potest esse nisi unus spiritus alteri per essentiam conjungatur. Ergo unus Angelus potest alteri per essentiam conjungi; et ita per essentiam ab alio cognosci.

2. Præterea, cognitio est actus quidam. Ad actionem autem exigitur vel sufficit contactus. Ergo, cum inter unum Angelum et alium possit esse spiritualis contactus, unus alium per essentiam suam cognoscere poterit.

3. Præterea, magis convenit intellectus unius Angeli cum essentia alterius Angeli, quam cum similitudine rei naturalis. Sed intellectus Angeli potest informari similitudine rei ad cognoscendam rem materialem. Ergo et essentia alterius Angeli potest esse forma intellectus angelici qua alium Angelum cognoscat.

4. Præterea, secundum Augustinum, XII *Super Genesim ad litteram*, cap. XXIV, intellectualis visio est earum rerum quarum similitudines non sunt aliud quam earum essentiæ. Sed unus Angelus non cognoscit alium nisi intellectuali visione. Ergo non cognoscit eum per similitudinem quæ sit aliud quam essentia ejus; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum quod unus Angelus absque dubio alium cognoscit, cum quilibet Angelus sit substantia intelligibilis in actu per hoc quod est a materia immunis. Intellectus autem angelicus non accipit a sensibilibus; et ideo in formas ipsas intelligibiles et immateriales fertur, eas intelligendo. Sed de modo cognitionis videtur esse diversitas in sententia, consideratis diversorum dictis.

Commentator enim in XII *Metaphys.*, com. I, dicit quod in substantiis separatis a materia non differt forma quæ est in intellectu, a forma quæ est extra intellectum. Quod enim apud nos, forma domus quæ est in mente artificis sit aliud a forma domus quæ est extra procedit ex hoc quod forma exterior est in materia, forma autem artis est sine materia: et secundum hoc, cum Angeli sint substantiæ et formæ immateriales, ut dicit Dionysius, cap. I *Eccl. hierar.*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 374, videtur sequi quod forma qua unus Angelus intelligitur ab alio, sit idem quod essentia ejus, qua in se subsistit. Sed istud non videtur esse possibile universaliter. Forma enim qua intellectus intelligit, cum sit intellectus perfectio, est nobilior intellectu; et propter hoc Philosophus in XII *Metaph.*, com. LI, probat, quod Deus non intelligit extra se, quia illud perficeret intellectum ejus, et esset eo nobilius. Si igitur superiores Angeli intelligerent inferiores per essentiam inferiorum, sequeretur quod inferiorum essentiæ essent perfectiores intellectibus superiorum, et eis eis nobiliores; quod est impossibile. Posset autem forte dici quod hic modus est conveniens quantum ad modum intelligendi quo inferiores intelligunt superiores; ut scilicet inferior superiorem intelligat per essentiam superioris. Et huic videntur consonare verba Dionysii, capit. IV *De divinis nominibus*, § 1, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 694, ubi Angelos distinguere videtur per intelligibiles et intellectuales substantias; superiores quidem intelligibiles vocans, inferiores autem intellectuales; ubi etiam

dicit quod inferioribus [1] sunt superiores ut cibus; quod videtur posse intelligi hoc modo, inquantum scilicet superiorum essentiæ sunt formæ quibus inferiores intelligunt. Sed hæc via posset sustineri fortassis apud philosophos, qui posuerunt superiores intelligentias esse inferiorum creatrices; sic enim poterant ponere quodammodo quod superior Angelus inferiori esset intimus, quasi causa conservans eum in esse; quod quidem apud nos dici non potest nisi de solo Deo, qui mentibus angelicis et humanis illabitur. Forma autem qua intellectus intelligit, oportet quod sit intra intellectum intelligentem in actu; unde non potest dici de aliqua substantia spirituali, quod per essentiam suam ab alia videatur, nisi de solo Deo.

Quod etiam philosophorum opinio non fuerit quod Angelus per essentiam suam ab alio videatur, hoc manifeste patet eorum dicta intuenti; dicit enim Commentator in XI *Metaphys.*, comm. XLIV, quod illud quod intelligit motor orbis Saturni de motore primi orbis, est aliud ab eo quod intelligit de ipso motor [2] orbis Jovis. Quod non potest esse verum nisi quantum ad id quo uterque intelligit. Et hoc non esset, si uterque intelligeret motorem orbis superioris per essentiam ejus. In commento etiam libri *De causis*, prop. VIII, dicitur, quod intelligentia inferior, quod est supra se, per modum substantiæ suæ intelligit; et non per modum substantiæ superioris. Avicenna etiam dicit in *Metaphys.* sua, lib. III, cap. VIII, quod intelligentias esse in nobis nihil est aliud quam impressiones earum in nobis esse; non quod per essentiam suam sint in intellectu. Quod vero supra inductum est ex verbis Commentatoris in XI *Metaphys.*, com. XLII, intelligendum est, quando aliqua substantia separata a materia intelligit se ipsam. Tunc enim non oportet quod sit aliud forma in intellectu, et forma qua res in se subsistit; eo quod ipsa forma, qua talis res in se subsistit, est intelligibilis in actu propter immunitatem suam a materia. Dionysii etiam verba non sunt secundum hunc intellectum accipienda; sed eosdem vocat intelligibiles et intellectuales; vel superiores vocat intelligibiles et inferiorum cibum, in quantum in eorum lumine inferiores intelligunt. Ex aliorum autem dictis videtur quod Angelus per essentiam suam, idest videntis, alium Angelum videat. Et hoc videtur ex verbis Augustini, X *De Trinitate*, lib. IX, cap. III, in fine, ubi sic dicit: « Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per corporis sensus colligit, ita et incorporearum per semetipsam. » Ex quo videtur similiter etiam de mente Angeli, quod cognoscendo se ipsam, cognoscat alios Angelos. Huic videtur etiam attestari quod dicitur in libro *De causis*, quod intelligentia intelligit quod est supra se et infra se, per modum substantiæ suæ.

Sed istud non videtur sufficere: quia, cum omnis cognitio sit per assimilationem, Angelus per essentiam non potest plus de alio Angelo cognoscere quam hoc in quo essentiæ est similis. Unus autem Angelus alteri non similatur nisi in natura communi: et sic sequeretur quod unus alium non cognosceret cognitione completa; et præcipue quantum ad illos qui [3] ponunt plures Angelos esse unius speciei. Quantum enim ad [4] illos qui ponunt plures Angelos specie ab invicem differre, forte posset aliquo modo sustineri modus iste. Quilibet enim Angelus cognoscendo essentiam suam, cognoscit perfecte intellectualem naturam. Cognita autem natura intellectuali perfecte, cognoscuntur omnes gradus naturæ intellectualis. Diversæ autem species in Angelis non distinguntur nisi secundum gradus perfectionis intellectualis naturæ; et secundum hoc, unus Angelus essentiam suam videns, concipit singulos gradus naturæ intellectualis; et per hujusmodi conceptiones de omnibus aliis Angelis cognitionem completam habet. Et sic potest salvari quod quidam alii dicunt, quod unus cognoscit alium per formam acquisitam, ut prædicta conceptio forma acquisita dicatur; sicut si albedo se ipsam intelligeret, perfecte cognosceret naturam coloris, et per consequens omnes species colorum secundum gradus colorum distincte, et ulterius etiam omnes individuos colores, si in una specie non esset nisi unum individuum.

Sed adhuc hic modus non videtur sufficere. Quamvis enim in una specie non

[1] Al.: « in inferioribus. »
[2] Al.: « motore. »
[3] B omittit: « Qui ponunt plures angelos esse unius speciei. Quantum enim ad illos. »
[4] A: « Quantum autem. »

sit nisi unus Angelus, tamen in Angelo alicujus speciei aliud erit quod ei conveniet ex ratione suæ speciei, et aliud quod ei conveniet inquantum est quoddam individuum, sicut operationes particulares ipsius ; et has secundum modum prædictum nullo modo de eo alius Angelus cognoscere posset. Auctoritas autem Augustini, IX *De Trinit.*, cap. III, in fin., non sonat quod mens per se ipsam sicut per medium cognoscendi cognoscat alia, sed sicut per potentiam cognoscitivam : sic enim per sensus corporalia cognoscit.

Unde alius modus est eligendus ; ut dicatur, quod unus Angelus alios cognoscit per similitudines eorum in intellectu ejus existentes ; non quidem abstractas, aut impressas ab alio Angelo, vel aliquo modo acquisitas ; sed a creatione divinitus impressas ; sicut et res materiales per hujusmodi similitudines cognoscit : et hoc magis per sequentia patebit.

Ad primum ergo dicendum quod ordinationem suam in se consideratam Angeli cognoscunt, non autem comprehendunt, secundum quod divinæ providentiæ substant; hoc enim esset ipsam providentiam comprehendere.

Ad secundum dicendum quod ratio causæ et causati non est ratio cognitionis, nisi quatenus causatum similitudinem habet suæ causæ, et e converso ; unde si in uno Angelo ponamus similitudinem alterius, præter hoc quod sit causa vel causatum ejus , remanebit sufficiens ratio cognitionis, cum cognitio sit per assimilationem.

Ad tertium dicendum quod auctoritas Boetii intelligitur de particularibus materialibus quæ sensui substant : hujusmodi autem particulare non est Angelus ; et ideo ratio non sequitur.

Rationes autem illas quæ probant quod Angelus non cognoscat Angelum alium per essentiam Angeli visi vel videntis, concedimus ; quamvis ad eas possit responderi aliquo modo.

Ad rationes vero illas quæ probant quod unus Angelus alium per similitudinem non cognoscit, respondendum est.

Ad quarum primam dicendum quod etiam luminis possibile est esse similitudinem aliquam, vel eo deficientiorem, sicut quædam similitudo ejus est color, vel etiam perfectiorem, sicut lux in substantia illuminante. Similiter etiam, cum Angeli dicantur lumina inquantum sunt formæ actu intelligibiles, non est inconveniens quod eorum similitudines sint per modum sublimiorem in superioribus, et per modum inferiorem in inferioribus.

Ad secundum dicendum quod cum dicitur : Omnis creatura est tenebra, vel falsa, vel nihil, in se considerata : non est intelligendum quod essentia sua sit tenebra vel falsitas ; sed quia non habet nec esse, nec lucem, nec veritatem, nisi ab alio ; unde si consideretur sine hoc quod ab alio habet, est nihil et tenebra et falsitas.

Ad tertium dicendum quod anima convertitur rationibus æternis inquantum impressio quædam rationum æternarum est in mente nostra, sicut sunt principia naturaliter cognita, per quæ de omnibus judicat ; et hujusmodi etiam impressiones sunt in Angelis similitudines rerum per quas cognoscunt.

Ad quartum dicendum quod Angelus non cognoscit alium Angelum per similitudinem vel abstractam vel impressam, sed per similitudinem innatam, per quam ducitur in cognitionem Angeli alterius, non solum quantum ad essentiam ejus, sed etiam quantum ad omnia accidentia ejus. Et ideo per eam scit quando Angelus est distans vel præsens.

Et per hoc patet responsio ad tria sequentia.

Rationes autem probantes quod unus Angelus alium cognoscit concedimus.

Ad rationes vero probantes quod Angelus cognoscitur per essentiam suam ab alio Angelo, respondendum est.

Ad quarum primam dicendum est quod illa cognitio de qua Augustinus loquitur, non intelligitur quantum ad essentiam, sed quantum ad operationem ; secundum quod superior spiritus illuminat inferiorem.

Ad secundum dicendum quod cognoscens et cognitum non se habent sicut agens et patiens, ut ex dictis, art. VI ad V, et in corp. art., patet ; sed sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium ; et ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens et cognoscibile ; sed oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma, vel per essentiam suam vel per similitudinem suam.

Ad tertium dicendum quod quamvis essentia Angeli magis conveniat cum intellectu Angeli alterius quam cum similitudine rei materialis secundum participationem naturæ unius, non tamen secundum convenientiam habitudinis quæ

requiritur inter perfectionem et perfectibile; sicut etiam una anima magis convenit cum alia anima quam cum corpore; et tamen una anima non est forma, alterius animæ, sicut est corporis.

Ad quartum dicendum quod auctoritas Augustini potest dupliciter exponi. Uno modo ut dicatur, quod Augustinus loquitur de illa visione intellectuali qua spiritus creatus videt Deum, vel se ipsum vel alia quæ in ipso sunt per essentiam suam: constat enim quod lapis per essentiam suam non est in anima, quamvis intelligatur. Alio modo potest exponi ut referatur ad objectum cognitionis, non ad formam qua cognoscitur. Sensus autem et imaginationis objectum sunt exteriora accidentia, quæ sunt similitudines rei, et non res ipsa; sed objectum intellectus est quod quid est, idest ipsa essentia rei, ut dicitur in III *De anima*, et sic similitudo directe essentiæ ejus; similitudo autem quæ est in sensu vel imaginatione, est similitudo accidentium ejus.

ARTICULUS VIII.

Utrum Angelus res materiales cognoscat per formas aliquas, an per essentiam sui cognoscentis. — I part., quæst. LV, art. I; et quæst. LVII, art. I.

Octavo quæritur utrum Angelus res materiales cognoscat per formas aliquas an per essentiam sui cognoscentis; et videtur quod per essentiam sui. Unaquæque enim res sufficienter cognoscitur in suo exemplari. Sed in cap. V *De divinis nominibus*, § IX, *Pat. græc. lat.* t. IV, col. 823, inducitur Clementis philosophi opinio, qui dixit quod superiora in entibus sunt inferiorum exemplaria; et sic essentia rerum materialium est in Angelis. Ergo Angeli cognoscunt materialia per essentiam suam.

2. Præterea, res materiales melius cognoscuntur in essentia divina quam in propriis naturis, quia clarius ibi relucent. Sed essentia Angeli est propinquior divinæ essentiæ quam res materiales. Ergo potius possunt cognosci in essentia Angeli quam in propriis naturis. Cum ergo nos eas in propriis naturis cognoscamus, multo fortius Angeli suam essentiam intuentes, omnia materialia cognoscunt.

3. Præterea, lumen intellectus agentis est pars animæ nostræ. Sed in lumine intellectus agentis omnia materialia cognoscimus, quia illud lumen est actus omnium intelligibilium. Ergo multo fortius Angelus cognoscendo lumen suum, omnia materialia cognoscit.

4. Præterea, cum Angelus res materiales cognoscat, oportet quod eas vel per speciem vel per essentiam suam cognoscat. Sed non per speciem; quia neque per particularem, cum sit immunis a materia; neque per universalem, quia sic non haberet perfectam et propriam cognitionem de eis. Ergo per essentiam suam cognoscit res materiales.

5. Præterea, si lux corporalis se ipsam cognosceret, omnes colores ex hoc cognosceret, eo quod ipsa est actus omnium colorum. Cum igitur Angelus sit lux spiritualis; se ipsum cognoscendo, cognoscit omnia materialia.

6. Præterea, intellectus Angeli medius est inter divinum et humanum. Sed intellectus divinus omnia cognoscit per essentiam suam, intellectus autem humanus omnia per species. Ergo intellectus angelicus ad minus quædam, cognoscendo essentiam suam, cognoscet.

7. Præterea, Dionysius dicit, cap. VII, *De divin. nom.*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 867: « Angelos scire dicimus eloquia sacra, » scilicet ea quæ sunt in terra, « non secundum sensus ipsa cognoscentes, sed secundum proprium deiformis mentis virtutem et naturam. » Ergo videtur quod cognoscendo virtutem et naturam suam materialia cognoscunt.

8. Præterea, si speculum materiale cognoscitivum esset cognosceret res materiales per essentiam suam, nisi a rebus species in ipsum resultarent. Sed in intellectu Angeli non resultant species a rebus materialibus, ut patet per Dionysium, cap. VII *De divin. nomin.*, ubi supra. Si ergo materialia cognoscant, oportet quod per essentiam suam ea cognoscant, cum sint quoddam speculum, ut patet per Dionysium, cap. IV, *De divin. nomin.*

9. Præterea, potentia cognoscitiva in Angelis est perfectior quam potentia naturalis rerum materialium. Sed multæ potentiæ materialium rerum possunt per se ipsas in sua objecta, sine hoc quod aliquid eis addatur. Ergo multo fortius intellectus angelicus poterit cognoscere res materiales per essentiam suam sine aliqua specie.

10. Præterea, efficacior est Angelus in cognoscendo quam ignis in comburendo.

Sed ignis comburit sine hoc quod aliquid combustibile sit in ipso. Ergo [1] Angelus cognoscit per seipsum sine hoc quod aliqua species cognoscibilis sit in ipso.

Sed contra est quod dicitur in libro *De causis*, prop. x, quod omnis intelligentia est plena formis ; et in eodem libro dicitur, quod formæ sunt in ea per modum intelligibilem. Ergo per hujusmodi formas intelligit res, et non per essentiam suam.

Præterea, magis convenit essentia Angeli cum alio Angelo quam cum re materiali. Sed non potest Angelus ex hoc quod cognoscit essentiam suam, alios Angelos cognoscere. Ergo nec cognoscendo essentiam suam materialia cognoscet.

Præterea, illud quod est principium unitatis, non potest esse principium distinctionis. Sed essentia Angeli est principium unitatis ipsius, quia per eam Angelus unus est. Ergo non potest esse principium distinctæ cognitionis de rebus.

Præterea, nihil præter Deum est illud quod habet. Sed Angelus habet potentiam intellectivam. Ergo non est potentia intellectiva ; ergo multo minus est id quo intelligit res per essentiam suam.

Respondeo dicendum quod omnis cognitio est per assimilationem ; similitudo autem inter aliqua duo est secundum convenientiam in forma. Cum autem unitas effectus unitatem causæ demonstret, et sic in genere cujuslibet formæ ad unum primum principium illius formæ redire oporteat ; impossibile est aliqua duo ad invicem esse similia, nisi altero duorum modorum ; vel ita quod unum sit causa alterius, vel ita quod ambo ab una causa causentur, quæ eamdem formam utrique imprimat ; et secundum hoc diversimode ponimus Angelos materialia cognoscere ab eo quod philosophi posuerunt.

Nos enim non ponimus Angelos esse causas materialium rerum, sed Deum creatorem omnium visibilium et invisibilium ; et ideo non potest in Angelo esse similitudo naturalium rerum nisi ab eo qui est materialium rerum causa. Omne autem quod aliquid habet non a se ipso sed ab altero, est ei præter essentiam suam ; et per hunc modum probat Avicenna, lib. II *Metaph.*, in princ., quod esse cujuslibet rei præter primum ens est aliquid præter essentiam ipsius [2], quia omnia ab alio esse habent. Unde oportet quod similitudines rerum materialium in Angelo existentes, sint aliud ab essentia ipsius, impressæ in ipsum a Deo. Rationes enim rerum materialium in mente divina sunt quidem lux et vita ; vita quidem sunt, inquantum procedunt ad rerum constitutionem in esse, sicut forma artis procedit in artificiatum ; lux vero sunt, inquantum eædem impressiones quasdam efficiunt sibi similes in mentibus Angelorum.

Philosophi autem posuerunt rerum materialium esse Angelos creatores. Et tamen secundum eorum positionem, adhuc oportet quod res materiales non per essentiam suam, sed per formas superadditas cognoscant. Similitudines enim effectuum non sunt in causa nisi per modum quo in ea est virtus ad producendum effectum, ut habetur in libro *De causis*, prop. xii. Intelligentia autem non dat esse rebus inferioribus nisi per virtutem divinam, quæ est in ipsa ; unde hanc ejus operationem dicit divinam ; et sic hæc virtus est ei non ex principiis essentiæ suæ prodiens, sed ab alio accepta ; et sic hujusmodi virtus est ei præter essentiam suam. Unde et similitudines materialium rerum si ponantur ejus effectus, erunt præter essentiam ipsius Angeli.

Et sic patet, quocumque modo ponatur, quod Angelus non cognoscit res materiales per essentiam suam, sed per earum formas apud se existentes.

Ad primum ergo dicendum quod exemplar, proprie si accipiatur, importat causalitatem respectu exemplatorum, quia exemplar est ad cujus imitationem fit aliud ; unde et Dionysius, ibidem, sententiam Clementis improbat, volens exemplaria rerum dici rationes in Deo existentes. Si tamen exemplar large dicatur omne illud quod aliquo modo ab alio repræsentatur, sic etiam Angelorum essentiæ possunt dici exemplaria materialium rerum. Sed sicut essentia divina est proprium exemplar uniuscujusque rei per rationem idealem ejus, quam apud se habet ; ita et essentia Angeli est propria similitudo rei materialis secundum formam quam habet apud se, quamvis ista forma non sit idem quod essentia, sicut erat idea in Deo.

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « Ergo idem quod prius. »

[2] A, D : « Præter essentiam ejus. » B, G : « ejus vel ipsius. »

Ad secundum dicendum quod essentia divina est infinita; unde non determinatur ad aliquod genus, sed colligit in se perfectiones omnium generum, ut dicit Dionysius, ult. cap. *De div. nominibus*, § I, II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 978, 979, et Philosophus, et Commentator ejus in V *Metaph.*, com. XXI : et ita potest esse per se ipsam propria rerum omnium similitudo, et sic per ipsam possunt omnia perfecte cognosci. Essentia autem Angeli est determinata ad aliquod genus : unde non habet in se unde sit similitudo materialium omnium, nisi ei aliud superaddatur, quo res in propria natura cognoscat.

Ad tertium dicendum quod intellectu agente non cognoscuntur omnia quasi similitudine sufficiente ad cognoscendum omnia, eo quod non est actus omnium formarum intelligibilium inquantum est hæc vel illa forma, sed inquantum solum sunt intelligibilia; sed per intellectum agentem dicuntur cognosci omnia sicut per principium cognitionis activum.

Ad quartum dicendum quod Angelus cognoscit res non per species particulares, neque universales eo modo quo formæ universales sunt quæ a sensibus abstrahuntur; sed eo modo quo sunt universalium et particularium similitudines, ut infra, art. sequent., melius apparebit.

Ad quintum dicendum quod lux corporalis si se ipsam cognosceret, non propter hoc omnes colores determinate cognosceret, sed cognosceret eos solum inquantum sunt visibiles; alias etiam oculus videndo lucem, omnes colores videret; quod est manifeste falsum.

Ad sextum dicendum quod intellectus Angeli quantum ad hoc est medius inter intellectum divinum et humanum, quod res alias cognoscit per formas essentiæ superadditas, in quo deficit ab intellectu divino; se autem cognoscit per essentiam, in quo excedit intellectum humanum.

Ad septimum dicendum quod auctoritas Dionysii non est intelligenda ita[1] quod virtus et natura Angeli sit medium quo Angelus alia cognoscit; sed quia modus cognitionis angelicæ sequitur proprietatem naturæ et virtutis ipsius, non autem proprietatem naturæ rerum cognitarum; quod patet ex hoc, quia immaterialiter cognoscit materialia, et sensibilia sine sensu.

Ad octavum dicendum quod speculum materiale, si se ipsum cognosceret, nullo modo, essentiam suam cognoscendo, cognosceret res alias, nisi quatenus cognosceret formas resultantes in ipso ; nec differret utrum formæ illæ essent acceptæ a rebus, vel naturaliter inditæ.

Ad nonum dicendum quod potentia cognitiva Angeli ordinatur ad nobiliorem actum quam potentia naturalis rei materialis ; unde quamvis pluribus adminiculis indigeat, nihilo minus perfectior et dignior remanet.

Ad decimum dicendum quod cognoscens non se habet ad cognoscibile sicut comburens ad combustibile , quorum unum est agens et alterum patiens; sed cognoscens et cognoscibile se habent ut etiam principium cognitionis, inquantum ex cognoscibili et cognoscente fit aliquo modo cognitio, ut ex prædictis patet; et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS IX.

Utrum formæ per quas Angeli cognoscunt res materiales sint innatæ vel a rebus acceptæ. — I part., quæst. LV, art. II.

Nono quæritur utrum formæ per quas Angeli cognoscunt res materiales, sint innatæ, vel a rebus acceptæ; et videtur quod non sint innatæ. In hoc enim differt scientia speculativa a practica, quod practica est ad res, speculativa a rebus. Sed Angeli non habent de rebus materialibus scientiam practicam, cum non sint earum factores , ut Damascenus dicit, lib. II, cap. III in fin., sed speculativam tantum. Ergo scientia eorum est a rebus accepta, et non per species innatas.

2. Præterea, Ephes. III, 10, dicitur : *Ut innotescat Principatibus et Potestatibus in cœlestibus, per Ecclesiam, multiformis sapientia Dei;* unde accipit Hieronymus quod Angeli mysterium Incarnationis didicerunt ab Apostolis. Sed scientia quæ est per species innatas, non est ab aliis acquisita. Ergo non est per species innatas scientia Angelorum.

3. Præterea, species innatæ Angelis æqualiter se habent ad præsentia et futura. Scientia autem Angelorum non se

[1] Parm. : « Intelligenda quod ita. »

habet æqualiter ad utraque; cum sciant præsentia, ignorent autem futura. Ergo Angelorum scientia non est per species innatas.

4. Præterea, Angeli rerum cognitionem distinctam habent. Sed cognitio distincta de rebus haberi non potest nisi per hoc quod est distinctionis principium; cum sit idem principium essendi et cognoscendi : principium autem distinctionis rerum materialium sunt formæ quæ sunt in eis. Ergo oportet quod scientia Angelorum de rebus naturalibus sit per formas a rebus acceptas.

5. Præterea, ea quæ sunt innata vel naturaliter insunt, semper eodem modo se habent. Sed scientia Angelorum non semper eodem modo se habet, quia nunc quædam sciunt quæ prius nescierunt : unde secundum Dionysium, cap. VII *Cœl. hierarch.*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 210, a nescientia [1] aliqui eorum purgantur. Ergo scientia eorum non est per formas innatas.

6. Præterea, formæ quæ sunt in Angelis, sunt universales. Sed universale nihil est, aut posterius, ut dicitur in I *De anima*, comm. VIII. Ergo formæ illæ vel nihil sunt, vel sunt de rebus posteriores, velut a rebus acceptæ.

7. Præterea, nihil cognoscitur nisi secundum quod est in cognoscente. Si ergo Angelus cognoscit res materiales, oportet quod ipsæ res materiales in intellectu fiant per formas ab eis in intellectu Angeli impressas.

8. Præterea, lumen intelligibile in Angelis est efficacius quam animæ humanæ. Sed per lumen intellectus agentis in nobis abstrahuntur species a phantasmatibus. Ergo et multo magis intellectus Angeli potest formas alias a rebus sensibilibus abstrahere.

9. Præterea, quod potest virtus inferior, potest et superior. Sed anima nostra, quæ est Angelis inferior, potest se ipsam conformare rebus, formando in se aliquas formas, quæ neque ei innatæ sunt, neque a rebus acceptæ; sicut imaginatio format phantasma montis aurei, quem nunquam vidit. Ergo multo fortius Angelus potest ad præsentiam rerum se ipsum rebus conformare, et hoc modo res cognoscere : et sic non oportet quod per species innatas res materiales cognoscat, sed per eas quas facit apud se.

In contrarium est quod dicit Dionysius, cap. VII *De divin. nom.* § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 867, quod Angeli non colligunt cognitionem ex sensibilibus vel sensibus, aut ex rebus divisibilibus. Ergo non cognoscunt per formas a rebus acceptas.

Præterea, Angeli magis excedunt corpora omnia quam corpora superiora excedant inferiora. Sed corpora superiora propter sui nobilitatem non recipiunt aliquam impressionem a corporibus inferioribus. Ergo multo minus intellectus angelici aliquas formas a corporalibus rebus accipiunt, quibus intelligunt.

Respondeo dicendum quod supposito quod Angeli non cognoscant res materiales per suam essentiam, sed per aliquas formas, de formis illis est triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod formæ illæ per quas Angeli cognoscunt, sunt a rebus materialibus acceptæ. Sed hoc esse non potest. Intellectus enim qui recipit formas aliquas a rebus, dupliciter se habet ad res; ut agens scilicet, et ut patiens, largo modo actione et passione acceptis. Formæ enim quæ sunt in rebus materialibus aut in sensibus vel in phantasmate, cum non sint omnino a materia depuratæ, non sunt intelligibiles actu, sed in potentia tantum; et ideo requiritur quod per actionem intellectus efficiantur actu intelligibiles : et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem in nobis. Formis autem intelligibilibus factis, nondum per eas res intelligeremus, nisi formæ illæ [2] nostro intellectui unirentur, ut sic intelligens et intellectum sint unum; et ita oportet quod intellectus formas hujusmodi recipiat; et sic a rebus quodammodo patitur, prout scilicet omne recipere, pati quoddam est. Sicut autem forma comparatur ad materiam ut actus ad potentiam, ita agens ad patiens; cum unumquodque agat inquantum est actu, patiatur vero inquantum est potentia. Et quia actus proprius propriam potentiam respicit, ideo et proprio agenti respondet determinatum patiens, et e converso; sicut se habet de forma et de materia. Unde oportet quod agens et patiens sint unius generis; cum potentia et actus unumquodque genus entis dividant : non

[1] Al. : « a scientia. »

[2] Sic B, C, D. — A : « Illæ actu intellectui. » — Edit. omittunt : « nostro. »

enim album patitur a dulci nisi per accidens, sed a nigro tantum. Res autem materiales et intelligibiles sunt omnino diversorum generum. Ea enim quæ non communicant in materia, non communicant in genere, ut patet per Philosophum in V *Metaphysic.*, com. xx, et in X, com. xii; unde non potest esse quod res materiales immediate patiantur ab intellectu aut agant in ipsum. Et ideo in nobis providit naturæ conditor sensitivas potentias, in quibus formæ sunt medio modo inter modum intelligibilem et modum materialem. Conveniunt siquidem cum formis intelligibilibus inquantum sunt formæ sine materia : cum materialibus vero formis, inquantum nondum sunt a conditionibus materiæ denudatæ : et ideo potest esse actio et passio suo modo inter res materiales et potentias sensitivas; et similiter inter has et inter intellectum. Unde si Angeli intellectus a rebus materialibus formas aliquas acciperet, oporteret habere Angelum potentias sensitivas, et ita habere corpus naturaliter sibi unitum. Unde ejusdem sententiæ esse videtur Angelos esse animalia, ut quidam Platonici posuerunt, et eos a rebus materialibus formas accipere; quod auctoritati Sanctorum et rectæ rationi repugnat.

Et ideo alii dicunt quod Angelus non acquirit formas quibus cognoscat accipiendo a rebus, neque tamen intelligit per formas innatas; sed quod in potentia ejus est conformare essentiam suam cuilibet rei apud ejus præsentiam; et ex tali conformitate dicunt sequi rei cognitionem. Sed hoc iterum nihil esse videtur. Non enim potest aliquid alteri conformari nisi secundum quod forma ejus apud ipsum fit. Nec potest dici quod ipsa essentia Angeli, eo faciente, fiat forma rei materialis; quia essentia ejus est semper unius rationis : unde oportet quod illa forma qua se rei conformat, sit addita essentiæ, et quod fuerit primo potentia in ipso Angelo; non enim conformaret se, nisi prius conformabilis esset. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per id quod est actu. Unde oportet apud Angelum præexistere aliquas formas secundum quas esset potens se reducere de potentia conformabilitatis in actum conformationis; sicut videmus quod imaginatio nostra format novam speciem, ut montis aurei, ex speciebus quas apud se prius habebat, scilicet montis et auri : et similiter intellectus ex formis generis et differentiæ format definitionem speciei. Unde oportet redire in hoc quod aliquæ formæ præexistant in Angelo; et has oportet esse vel acceptas a rebus, vel innatas.

Et ideo dicendum videtur secundum quod tertia opinio dicit, quæ communior est et verior, quod Angeli res materiales per formas innatas cognoscunt. Sicut enim ex rationibus æternis in mente divina existentibus procedunt formæ materiales ad rerum substantiam, ita procedunt a Deo formæ rerum omnium in mentes angelicas ad rerum cognitionem; ut sic intellectus Angeli nostrum intellectum excedat, sicut res formata excedit materiam informem; unde intellectus noster comparatur tabulæ in qua nihil est scriptum; intellectus autem Angeli tabulæ depictæ, vel speculo, in quo rerum rationes resplendent.

Ad primum ergo dicendum quod differentia illa speculativæ et practicæ scientiæ non est per se, sed per accidens, inquantum scilicet sunt humanæ : homo enim de rebus quas ipse non facit, non habet cognitionem nisi per formas a rebus acceptas. Secus autem est de Angelo, qui habet à sui creatione formas rerum sibi inditas.

Ad secundum dicendum quod mysterium Incarnationis primo est scitum ab Angelis quam ab hominibus : unde et homines de ipso per Angelos sunt edocti, ut dicit Dionysius cap. iv *Cœlestis hierar.*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 182. Ipsi enim Incarnationis mysterium mundo absconditum a sæculis cognoverunt; et per Angelorum Ecclesiam, quæ est in cœlestibus, principibus et potestatibus hujus mundi prædictum mysterium innotuit, ut exponit Augustinus, V *Super Gen. ad litteram*, cap. xix. Et quod ibi dicitur de Ecclesia, referendum est ad Ecclesiam Angelorum, ut Augustinus exponit, V *Super Gen. ad litteram,* ibid.; quamvis Hieronymus contrarium dicere videatur. Sed tamen verba ejus non sunt hoc modo intelligenda, quod Angeli ab hominibus scientiam acquirant; sed quia Apostolis prædicantibus res jam completas, quæ fuerant prius per Prophetas prædictæ, Angeli plenius cognoverunt, sicut plenius sciunt præsentia quam futura, ut infra, art. xii hujus quæst., patebit.

Ad tertium dicendum quod Angeli, quamvis futura non cognoscant aliqua,

quæ tamen, dum sunt præsentia, sciunt; non tamen sequitur ex hoc quod species aliquas a rebus accipiant, per quas cognoscunt : cum enim cognitio fiat per assimilationem cognoscentis ad cognitum, hoc modo contingit novam cognitionem de aliquo accipere, quomodo contingit de novo aliquid alicui assimilari; quod quidem contingit dupliciter : uno modo per motum suum; alio modo per motum alterius ad formam quam ipse jam habet. Et similiter aliquis incipit de novo aliquid cognoscere uno modo ex hoc quod cognoscens de novo accipit formam cogniti, sicut in nobis accidit; alio modo per hoc quod cognitum de novo pervenit ad formam quæ est in cognoscente. Et hoc modo Angeli de novo cognoscunt præsentia quæ prius fuerunt futura; ut puta si aliquid nondum erat homo, ei non assimilatur intellectus angelicus per formam hominis quam habet apud se; sed cum hoc incipit esse homo, secundum eamdem formam incipit intellectus angelicus sibi assimilari sine aliqua mutatione facta circa ipsum.

Ad quartum dicendum quod sicut in intellectu non est ipsa forma qua res existit, sed similitudo ejus; ita distincta cognitio aliquarum rerum non requirit ut apud cognoscentem sint ipsa distinctionis principia; sed sufficit quod apud ipsum sint eorum similitudines : nec differt undecumque illæ similitudines accipiantur, quantum ad cognitionem distinctam.

Ad quintum dicendum quod intellectus Angeli sine hoc quod acquirat novas formas intelligibiles, potest aliquid de novo intelligere dupliciter : uno modo per hoc quod aliquid de novo assimilatur illis formis, ut jam dictum est, in corp. art.; alio modo per hoc quod intellectus confortatur aliquo fortiori lumine ad plures cognitiones ex eisdem formis eliciendas : sicut ex eisdem formis in phantasia existentibus, superveniente lumine prophetiæ, aliqua cognitio accipitur, quæ accipi non poterat per lumen naturale intellectus agentis.

Ad sextum dicendum quod verbum Philosophi est intelligendum de universali, secundum quod est in comprehensione nostra, qua comprehendimus res naturales : hoc enim est a rebus naturalibus acceptum. Sed universale etiam in nostra comprehensione existens respectu artificialium non est posterius, sed prius; quia per formas artis universales apud nos existentes artificiata producimus; et similiter per rationes æternas Deus producit creaturas, a quibus effluunt formæ in intellectu angelico; unde non sequitur quod formæ intellectus angelici sint posteriores rebus, sed quod sint posteriores rationibus æternis.

Ad septimum dicendum quod cognitum est in cognoscente similiter, sive cogniti forma in cognoscente existens sit a cognito accepta, sive non; et ideo ratio non est ad propositum.

Ad octavum dicendum quod non est proportio inter lumen intellectus angelici et res sensibiles, ut per lumen prædictum efficiantur actu intelligibiles, ut ex prædictis patet; et ideo ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum quod anima non format in se ipsa aliquas formas nisi aliquibus formis præsuppositis in ipsa; et ideo, ut ex dictis, in corp. art., patet, non cogit ratio.

ARTICULUS X.

Utrum Angeli superiores habeant cognitionem per formas magis universales quam inferiores. — I part., quæst. LV, art. III.

Deinde quæritur utrum Angeli superiores habeant cognitionem per formas magis universales quam inferiores; et videtur quod non. Superiorum enim Angelorum cognitio perfectior est quam inferiorum. Sed quod cognoscitur in universali, imperfectius cognoscitur quam quod in particulari. Ergo superiores Angeli non cognoscunt per formas magis universales.

2. Præterea, si cognitio superiorum est universalior quam inferiorum; aut hoc est quantum ad operationem, aut quantum ad cognitionem. Non quantum ad operationem, quia non sunt operatores rerum, ut Damascenus dicit, lib. II *De fid. orth.*, cap. III, in fin. *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 874 : nec quantum ad cognitionem, quia omnes cognoscunt res naturales tam superiores quam inferiores. Ergo superiorum Angelorum cognitio non est magis universalis.

3. Præterea, si omnia quæ cognoscunt inferiores Angeli, etiam superiores cognoscunt, et tamen per formas magis universales; oportet quod forma quæ est in intellectu superioris, ad plura se extendat. Sed idem non potest esse propria ratio plurium. Ergo Angeli superiores non co-

gnoscunt res in propria natura, et sic imperfectius cognoscent quam inferiores; quod est absurdum.

4. Præterea, cognitio Angelorum est secundum virtutem et naturam cognoscentis, ut dicit Dionysius, cap. VII *De cœlest. hierarch.*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 206 et seqq. Sed natura superioris Angeli est magis actualis quam natura inferioris; ergo et similiter cognitio. Sed cognitio universalis est in potentia, cognitio vero in particulari est actu. Ergo superiores Angeli cognoscunt res per formas minus universales.

In contrarium est quod dicit Dionysius, cap. XII *Cœlestis hierarchiæ*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 291, ubi dicit quod superiores Angeli, ut Cherubin, habent scientiam altiorem et universaliorem; inferiores autem Angeli habent particularem et subjectam scientiam.

Præterea, in lib. *De causis*, prop. X, dicitur quod intelligentiæ superiores continent formas magis universales.

Præterea, superiores Angeli sunt simpliciores quam inferiores. Ergo et formæ in eis sunt simpliciores; ergo et magis universales; quia quod est universalius, est simplicius.

Respondeo dicendum quod potentia quæ ad multa se habet, determinatur ad unum per actum; unde forma et actus invenitur esse principium unionis; sed potentia invenitur esse principium multiplicationis et divisionis. Et quia efficacia rei in operando est ex hoc quod est in actu; inde est quod omnis virtus quanto est magis unita, tanto est efficacior ad operandum; et ideo quanto aliqua virtus est altior, tanto invenitur ex paucioribus operari, quæ tamen ad plura se extendunt. Et hoc videmus communiter in operativis et cognitivis virtutibus. Ars enim architectonica, utpote ædificialis, per unam formam artis dirigitur in omnibus quæ ad artem suam spectant; in quibus tamen inferiores artifices, utpote cementarii, et cæsores lignorum, et alii hujusmodi, per diversa artificiata [1] diriguntur. Similiter etiam in cognitivis aliquis qui est elevatioris intellectus, ex paucis principiis penes se retentis habet in promptu procedere ad varias conclusiones, ad quas pervenire non possunt qui sunt hebetioris ingenii, nisi per varias inductiones, et per principia particulariter coaptata conclusionibus. Unde, cum in Deo sit perfectissima virtus, et puritas actus; ipse per unum, quod est essentia sua, omnia operatur et omnia cognoscit efficacissime. Ab ipsa autem effluunt rationes rerum intelligibilium in Angelis, ut ex dictis, art. præced., patet; non quidem ad causandum res, sed ad cognoscendum. Unde quanto in Angelo fuerit plus de actu, et minus de potentia, tanto emanatio hujusmodi rationum minus in ipso multiplicatur, et virtus ejus cognitiva erit efficacior. Et secundum hoc superiors Angeli cognoscunt res per formas magis universales quam inferiores.

Ad primum ergo dicendum quod cognoscere aliquid in universali, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut referatur ad cognitionem ex parte cogniti; et sic cognoscere aliquid in universali est cognoscere naturam universalem cogniti: et sic propositio veritatem habet; quia quando cognoscitur de aliquo natura universalis tantum, imperfectius cognoscitur quam si cognoscantur cum hoc propria ipsius. Alio modo ut referatur ad cognitionem ex parte ejus quo cognoscitur; et sic cognoscere aliquid in universali, idest per medium universale, est perfectius, dummodo cognitio usque ad propria reducatur.

Ad secundum dicendum quod dicuntur esse formæ magis universales quantum ad cognitionem, non quia plurium rerum cognitionem causent; sed quia per pauciores formas ad eadem cognoscenda superior intellectus perficitur, et etiam ad perfectius cognoscendum; utpote si superior Angelus per unam formam animalis omnes species animalium cognoscat, inferior autem non nisi per multas species; et præter hoc superior Angelus plures rationes intelligibiles ex eisdem rebus cognoscit.

Ad tertium dicendum quod id quod unum est, non potest esse propria ratio plurium, si sit eis adæquatum; sed si sit superexcedens, potest esse propria ratio plurium, quia continet in se uniformiter propria uniuscujusque quæ in eis divisim inveniuntur; et hoc modo essentia divina est propria ratio rerum omnium: quia in ipsa uniformiter præexis-

[1] Sic A, B, D. — C: « Per diversa ædificia. » — Edit.: « Per diversa artificiata. »

tit quidquid divisim in omnibus creaturis invenitur, ut Dionysius dicit, cap. v, *De div. nom.*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 822. Et similiter, cum formæ intellectus angelici sint excellentiores rebus ipsis, utpote divinæ essentiæ propinquiores; non est inconveniens, si una forma intellectus angelici sit ratio propria plurium secundum diversas ejus habitudines ad diversas res, ex quibus habitudinibus consurgit pluralitas idearum. Sed formæ intellectus nostri accipiuntur ex rebus; unde non sunt superexcedentes rebus, sed quasi adæquatæ quantum ad repræsentationem; licet sint excedentes quantum ad modum essendi, inquantum habent immateriale esse; unde forma inteltellectus nostri non potest esse ratio propria plurium.

Ad quartum dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS XI.

Utrum Angelus cognoscat singularia.
I part., quæst. LVII, art. II.

Undecimo quæritur utrum Angelus cognoscat singularia; et videtur quod non· Quia, ut dicit Boetius, *Super prologum* Porphyrii in *Prædicabilia* non procul a fin. *Patrol. lat.* t. LXIV, col. 85. « universale [1] est dum intelligitur, singulare dum sentitur. » Sed Angelus non sentit. Ergo non cognoscit singularia.

2. Sed dicendum quod auctoritas intelligitur de intellectu nostro, non autem de Angelo. — sed contra, intellectui nostro convenit non intelligere materialia, vel singularia, ratione suæ immaterialitatis; unde cognitivæ [2] potentiæ materiales in nobis existentes singularia cognoscunt, ut sensus et imaginatio. Sed intellectus Angeli est immaterialior quam humanus. Ergo non cognoscit singularia.

3. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed intellectus Angeli non potest assimilari singulari inquantum est singulare; quia singulare est singulare per materiam, intellectus autem Angeli est omnino separatus a materia. Ergo intellectus Angeli non cognoscit singularia in sui singularitate.

4. Præterea, idem est principium essendi et cognoscendi, secundum Philosophum. Sed forma individuata est principium essendi singulari. Ergo ipsa est principium cognoscendi singulare. Sed intellectus angelicus accipit sine materia et conditionibus materiæ, ex quibus formæ individuantur. Ergo accipit universale tantum, et non singulare.

5. Præterea, omne quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Sed intellectus Angeli est simplex et immaterialis. Ergo similitudines particularium in ejus intellectu existentes sunt in eo immaterialiter et simpliciter; et sic universaliter; et ita per eas singularia non cognoscit.

6. Præterea, diversa inquantum diversa, non per idem medium cognoscuntur proprie, sed per aliud et aliud; quia aliquorum cognitio per medium commune est eorum inquantum sunt unum. Sed quælibet forma a materia abstracta, est communis multis particularibus. Ergo non potest esse quod per eam diversa particularia in propria natura proprie cognoscantur. Sed in intellectu Angeli non est aliqua forma nisi immaterialis. Ergo nullo modo potest cognoscere singularia.

7. Præterea, universale contra singulare dividitur, per hoc quod universale est in intellectu, singulare extra intellectum. Sed universale nunquam est extra intellectum. Ergo nec singulare unquam est in intellectu; et sic non potet per intellectum cognosci.

8. Præterea, nulla potentia extenditur ultra suum objectum. Sed quidditas depurata a materia est objectum intellectus, ut dicitur in III *De anima*, comm. XXVI. Ergo cum essentia singularis sit concreta cum materia sensibili, non potest per intellectum cognosci.

9. Præterea, quod per certitudinem cognoscitur, non potest aliter se habere; quia intellectus non est similiter præsentium et absentium; de his autem quæ possunt aliter se habere, non est certitudo, cum fiant absentia, ut dicitur in VII *Metaphysic.*, com. LIII. Sed singularia possunt habere se aliter, cum sint motui et variationi subjecta. Ergo non possunt per intellectum cognosci; et sic idem quod prius.

[1] « Universale est cum cogitatur, singulare cum sentitur. »

[2] B : « Cognoscitivæ. »

10. Præterea, forma intellectus est simplicior intellectu, sicut perfectio perfectibili. Sed intellectus Angeli est immaterialis. Ergo et formæ ipsius sunt immateriales. Sed formæ non sunt individuæ nisi sint materiales. Ergo formæ illæ sunt universales ; et ita non sunt principium cognoscendi particulare.

11. Præterea, mensura, quia est principium cognoscendi mensuratum, debet esse homogenea mensurato, ut dicitur in X *Metaph.*, comm. III. Ergo et species, quæ est principium cognoscendi, debet esse homogenea rei quæ per ipsam cognoscitur. Sed forma intellectus angelici non est homogenea singulari, cum sit immaterialis. Ergo per eam non potest Angelus singularia cognoscere.

12. Præterea, potestas gloriæ excedit potestatem naturæ. Ergo cognitio intellectus humani glorificati excedit cognitionem Angeli naturalem. Sed intellectus hominis glorificati non cognoscit singularia quæ hic sunt ; quia, ut dicit Augustinus in libro *De cura pro mortuis agenda*, capit. XIII, XIV, et XV, nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant etiam eorum filii. Ergo nec Angeli singularia cognoscere possunt cognitione naturali.

13. Præterea, si Angelus singularia cognoscit ; aut hoc est per species singulares, aut per universales. Sed non per singulares ; quia oporteret [1] quod tot apud ipsum essent species, quot singularia : singularia : autem sunt in potentia infinita ; quod præcipue apparet, si ponatur quod mundus in posterum non deficiat ab hoc statu ; quod constat [2] Deo esse possibile ; et sic essent infinitæ formæ in intellectu Angeli ; quod est impossibile : nec per universales, quia sic non haberet distinctam cognitionem de singularibus, et hoc esset cognoscere singularia imperfecte, quod non Angelis attribuendum. Ergo nullo modo Angeli singularia cognoscunt.

Sed contra, nullus custodit illud quod ignorat. Sed Angeli custodiunt singulares homines ; ut patet in Psal. XC, 11 : *Angelis suis mandavit de te ut custodiant te in omnibus viis tuis*. Ergo ipsi cognoscunt singularia.

Præterea, amor non est nisi cogniti, ut patet per Augustinum in lib. *De Trin.*, lib. VIII, cap. IV. Sed Angeli, cum habeant caritatem, amant singulares homines, etiam quantum ad sensibilia corpora, quæ sunt ex caritate diligenda. Ergo et eos cognoscunt.

Præterea, Philosophus dicit in lib. *Posteriorum*, lib. I comm. II et III, quod sciens universale, scit particulare, sed non convertitur. Sed Angeli cognoscunt rerum universales causas. Ergo et singularia cognoscunt.

Præterea, quidquid potest [3] virtus inferior, potest superior, ut Boetius dicit in lib. V *De consol.*, pros. IV, *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 849. Sed sensitiva et imaginativa hominis singularia cognoscit. Ergo multo fortius intellectiva ipsius Angeli.

Respondeo dicendum quod quidam circa hoc erraverunt, dicentes Angelos singularia non cognoscere. Sed hæc positio et a fide est aliena, quia removet ministeria Angelorum circa homines ; et etiam rectæ rationi repugnat ; quia si Angeli ignorant ea quæ nos cognoscimus, ad minus quantum ad hoc imperfectior est eorum cognitio : sicut et Philosophus dicit in I *De anima*, com. LXXX, quod accideret Deum insipientissimum esse, si discordiam nesciret, quam alii sciunt.

Unde hoc errore excluso, quatuor modi inveniuntur assignati a diversis, quibus Angeli singularia cognoscunt. Quidam enim dicunt quod singularia cognoscunt, singularium species ab eis abstrahendo, sicut et nos per sensus cognoscimus. Sed ista positio est omnino irrationabilis. Primo, quia Angeli non habent cognitionem a rebus acceptam, ut patet per Dionysium, et Augustinum in II *Super Gen. ad litteram*, cap. VIII, et ex his quæ supra dicta sunt. Secundo, quia dato quod a rebus acciperent, formæ tamen receptæ in intellectu Angelico essent per modum intellectus recipientis ; et sic eadem difficultas remaneret qualiter per eas possent singularia cognosci, quæ ex materia individuantur.

Alius modus est quem Avicenna ponit in sua *Metaphysic.*, lib. VIII, cap. VI, dicens, quod Deus et Angeli singularia cognoscunt universaliter, et non singulariter ; ut intelligatur aliquid singulariter cognosci quando cognoscitur prout est hic et nunc secundum omnes conditiones

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « Oportet. »
[2] Al. : « quod cognoscat. »

[3] « Superior comprehendendi vis amplectitur inferiorem. »

individuantes ; universaliter vero quando cognoscitur secundum principia et causas universales ; sicut singulariter cognoscit aliquis hanc eclypsim cum eam sensu percipit ; universaliter vero cum ex motibus cœlestibus eam prænuntiat : et sic ab Angelis singularia cognoscuntur universaliter; inquantum cognitis causis omnibus universalibus, nihil remanet ignoratum in singularibus effectibus. Sed hic modus cognitionis non videtur sufficere; ponimus enim, Angelos singularia cognoscere etiam secundum ea quæ ad eorum singularitatem pertinent ; sicut quod cognoscunt singulares hominum actus, et hujusmodi quæ spectant ad officium custodiæ.

Unde tertius modus assignatur a quibusdam, scilicet qui dicunt, quod Angeli habent penes se formas universales totius ordinis universi a creatione sibi inditas, quas applicant ad hoc vel ad illud singulare, et sic ex formis universalibus singularia cognoscunt. Sed hic modus etiam non videtur conveniens ; quia non potest aliquid ad alterum applicari nisi illud alterum sit aliquo modo præcognitum ; sicut nos universalem cognitionem singularibus applicamus, quæ in cognitione nostra sensitiva præexistunt. In Angelis autem non est alia cognitio quam intellectiva, in qua singularium cognitio præexistat, ut sic universales formæ intellectus eorum possint singularibus applicari. Unde patet quod applicatio universalis ad particulare præexigit cognitionem intellectualem singularium in Angelis, et non est causa ipsius.

Et ideo quarto modo secundum alios dicitur, quod formæ quæ sunt in intellectu Angeli sunt efficaces ad causandum cognitionem non solum universalium, sed etiam particularium, nulla applicatione præsupposita ; quamvis non sit ita de formis nostri intellectus, quæ se habent ad res dupliciter ; uno modo ut causæ rerum, sicut formæ practici intellectus ; alio modo sicut causatæ a rebus, sicut formæ intellectus speculativi, quibus naturalia speculamur. Per formas autem practici intellectus artifex non operatur nisi formam ; unde forma illa est similitudo solius formæ. Et quia omnis forma, inquantum hujusmodi, universalis est, ideo per formam artis non habet cognitionem artifex de artificiato nisi universalem ; sed cognitionem illius in singulari acquirit per sensum, sicut et quilibet alius. Si autem per formas artis faceret materiam et formam, tunc forma illa exemplar esset formæ et materiæ ; et sic per illam formam cognosceretur res artificiata non solum in universali, sed etiam in singulari ; quia principium singularitatis est materia. Formæ autem quæ sunt in intellectu speculativo, fiunt in nobis quodammodo ex actione ipsarum rerum. Omnis autem actio est a forma ; et ideo, quantum est ex virtute agentis, non fit aliqua forma a rebus in nobis nisi quæ sit similitudo formæ ; sed per accidens contingit ut sit similitudo etiam materialium dispositionum, inquantum recipit in organo materiali, quia materialiter recipit, et sic retinentur aliquæ conditiones materiæ. Ex quo contingit quod sensus et imaginatio singularia cognoscunt. Sed quia intellectus omnino immaterialiter recipit, ideo formæ quæ sunt in intellectu speculativo, sunt similitudines rerum secundum formas tantum. Rationes vero ideales in Deo existentes, sunt effectivæ rerum non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam ; et ideo similitudines sunt rerum quantum ad utrumque ; et propter hoc cognoscitur res a Deo non solum in universali natura ex parte formæ, sed etiam in sua singularitate ex parte materiæ. Sicut autem ab intellectu divino effluunt res naturales secundum formam et materiam ad essendum ex utroque ; ita effluunt formæ intellectus angelici ad cognoscendum utrumque ; et ideo per formas innatas cognoscunt res in sua singularitate et universalitate, inquantum sunt similes formis factivis, scilicet ideis in mente divina existentibus, quamvis ipsæ non sint rerum factivæ.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Boetii intelligitur de intellectu nostro, qui accipit formas ex rebus ; non autem de intellectu angelico, qui accipit formas immediate a Deo ; et hoc ratione jam dicta, art. IX hujus quæst.

Ad secundum dicendum quod quia in intellectu Angeli formæ immaterialius recipiuntur quam in intellectu nostro, jam sunt efficaciores ; et sic se extendunt ad repræsentandum rem non solum quantum ad principia formalia, sed etiam secundum materialia.

Ad tertium dicendum quod inter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo quæ est secundum convenientiam in natura, sed secundum repræsentatio-

nem tantum. Constat enim quod forma lapidis in anima est longe alterius naturæ quam forma lapidis in materia; sed inquantum repræsentat eam, sic est principium ducens in cognitionem ejus. Unde, quamvis formæ quæ sunt in intellectu Angeli, sint immateriales secundum naturam sui, nihil tamen prohibet quin per eas assimiletur rebus non solum secundum formam, sed etiam secundum materiam.

Ad quartum dicendum quod non oportet formam, quæ est principium essendi rem, esse principium cognoscendi rem per essentiam suam, sed solum secundum suam similitudinem. Forma enim qua lapis est, non est in anima, sed similitudo ejus. Unde non oportet quod forma intellectus angelici, qua singulare cognoscit, sit individuata; sed solum quod sit formæ individuatæ similitudo.

Ad quintum dicendum quod formæ in intellectu angelico sunt immaterialiter, et tamen sunt similitudines rerum materialium; sicut et ideæ in Deo existentes, quæ sunt multo immaterialiores; et sic per eas possunt cognosci singularia.

Ad sextum dicendum quod una species potest esse propria ratio diversorum inquantum est superexcedens, ut ex dictis supra, in corp. art., patet. Per unum autem medium adæquatum non possunt diversa distincte cognosci.

Ad septimum dicendum quod quamvis universale habeat esse in intellectu, tamen esse in intellectu est in plus quam universale; et ideo in processu est fallacia consequentis.

Ad octavum dicendum quod per illam speciem a materia depuratam quam intellectus Angeli penes se habet, intelligit etiam materiales conditiones rei, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad nonum dicendum quod intellectus Angeli per speciem quam apud se habet, cognoscit singulare non solum in sua substantia, sed etiam secundum omnia accidentia ejus; et ideo cognoscit cuicumque accidenti singulare variatum subsit; et sic variatio singularis certitudinem cognitionis angelicæ non tollit.

Ad decimum [1] patet responsio ex dictis.

Ad undecimum dicendum quod mensura, inquantum est principium cognoscendi mensuratum, est unius generis cum mensurato, et non simpliciter; sicut patet quod ulna est mensura panni, et non convenit cum eo nisi in quantitate; sic enim est mensura ejus. Sic etiam forma intellectus angelici non oportet quod conveniat cum singulari extra animam existente, secundum modum essendi; cum singulare sit materiale, et forma prædicta sit immaterialis.

Ad duodecimum dicendum quod sancti qui sunt in gloria, cognoscunt in Verbo ea quæ hic aguntur, ut manifeste Gregorius [2] dicit in *Moralibus* XII *Moral.*, cap. XXI, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 999, et IV *Dial.*, cap. XXXIII, *Pat. lat.* t, LXXVII, col. 576; verbum autem Augustini intelligendum est quantum ad naturalem cognitionem. Nec est simile de Angelo et anima: quia Angelus naturaliter habet formas a creatione sibi inditas, quibus singularia cognoscit.

Ad decimumtertium dicendum quod formæ intellectus angelici neque sunt singulares, sicut formæ imaginationis vel sensus, cum sint penitus immateriales; neque sunt hoc modo universales sicut formæ intellectus nostri, quibus non nisi natura universalis repræsentatur; sed in se materiales existentes, exprimunt et demonstrant universalem naturam, et particulares conditiones.

ARTICULUS XII.

Utrum Angeli cognoscant futura.
I part., quæst. LVII, art. III.

Duodecimo quæritur utrum Angeli cognoscant futura; et videtur quod sic. Angeli enim cognoscunt res per formas innatas. Sed formæ illæ æqualiter se habent ad præsentia et futura. Ergo cum Angeli per eas præsentia cognoscant, similiter et futura.

2. Præterea, Boetius, in V *De consol.*, prosa ult. et prosa IV non procul a fin.. hanc causam assignat quare Deus futura contingentia infallibiliter præscire potest, quia ejus visio est tota simul, cum æternitate mensuretur. Sed visio beata est tota simul, cum æternitate participata mensuretur. Ergo Angeli beati futura contingentia cognoscunt.

3. Præterea, Gregorius IV *Dialog.*, cap. XXVI in princ. *Pat. lat.* t. LXXVII,

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « Dicendum sicut ad prædicta. »

[2] « Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est, quia quæ intus omnipotentis Dei

col. 357, dicit, quod anima cum recedit a nexibus corporis [1], vi subtilitatis naturæ cognoscit futura. Sed Angelus est maxime a nexibus corporis absolutus, et est subtilissimæ naturæ. Ergo cognoscit futura.

4. Præterea, intellectus possibilis animæ nostræ est in potentia ad omnia cognoscenda, et ita ad cognoscenda futura. Sed potentia intellectus angelici est tota terminata per formas innatas, ut supra, art. IV et VIII hujus quæst., dictum est. Ergo ipsi habent notitiam de futuris.

5. Præterea, quicumque habet providentiam super aliquem, debet habere et præscientiam eorum quæ spectant ad ipsum. Sed Angeli habent providentiam et curam de nobis per officium custodiæ. Ergo ipsi cognoscunt ea quæ nobis sunt futura.

6. Præterea, intellectus angelicus excedit humanum intellectum. Sed intellectus humanus cognoscit futura quæ habent causas determinatas in natura. Ergo intellectus angelicus cognoscit futura contingentia ad utrumlibet quæ non habent aliquas causas determinatas; ergo, etc.

7. Præterea, propter hoc nos aliter nos habemus ad cognoscenda præsentia et futura, quia cognitionem a rebus accipimus ; unde oportet res cognitas præexistere scientiæ nostræ. Sed Angeli non accipiunt cognitionem a rebus. Ergo æqualiter se habent ad cognoscenda præsentia et futura ; et sic idem quod prius.

8. Præterea, intellectiva cognitio non concernit aliquod tempus, quia abstrahit ab hic et nunc ; et sic æqualiter se habet ad omne tempus. Sed Angelus non habet cognitionem nisi intellectivam. Ergo æqualiter se habet ad cognoscenda præsentia, præterita et futura ; et sic idem quod prius.

9. Præterea, plura cognoscit Angelus quam possit homo cognoscere. Sed homo in statu innocentiæ cognoscebat futura; unde Genes. II, 24 : Adam dicit : *Propter hoc relinquet homo patrem suum et matrem, et adhærebit uxori suæ.* Ergo et Angeli cognoscunt futura.

1. Sed contra est quod dicitur Isa. XLI, 23 : *Quæ ventura sunt annuntiate ; et dicemus quoniam dii estis vos* ; et sic scire futura, est divinitatis indicium. Sed Angeli non sunt dii. Ergo futura ignorant.

2. Præterea, certitudinalis cognitio haberi non potest nisi eorum quæ habent veritatem determinatam. Sed futura contingentia non sunt hujusmodi, ut patet in I *Periherm.,* cap. ult. Ergo Angeli futura contingentia non cognoscunt.

3. Præterea, futura cognosci non possunt nisi vel per speciem artis, sicut artifex cognoscit ea quæ facturus est ; vel in causis, sicut cognoscitur frigus futurum in signis et dispositionibus stellarum. Sed Angeli non cognoscunt futura per artem, quia ipsi non sunt rerum operatores ; nec iterum in causis suis, quia futura contingentia non sunt determinata in suis causis, alias essent necessaria. Ergo nullo modo Angeli contingentia futura cognoscunt.

4 [2]. Præterea, Hugo de Sancto Victore dicit in libro I *De Sacramentis*, part. V, cap. XVIII, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col 254, quod « Monstratum est Angelis quid facturi essent, non autem quid eis esset, non autem quid eis esset futurum [3]. » Ergo multo minus alia futura cognoscunt.

Respondeo dicendum quod unumquodque hoc modo cognoscitur in aliquo quo est in eo. Quædam igitur futura in causis suis proximis determinata sunt hoc modo, ut ex eis necessario contingant, sicut solem oriri cras ; et tales effectus futuri in suis causis cognosci possunt. Quidam vero futuri effectus in causis suis non sunt determinati [4], ut aliter evenire non possint : sed tamen eorum causæ magis se habent ad unum quam ad alterum ; et ista contingentia sunt, quæ ut in pluribus vel paucioribus accidunt ; et hujusmodi effectus in causis suis non possunt cognosci infallibiliter, sed cum quadam certitudine conjecturæ. Quidam autem effectus futuri sunt quorum causæ indifferenter se habent ad utrumque ; hæc autem vocantur contingentia ad utrumlibet, ut sunt

claritatem vident nullo modo credendum est quia sit aliquid quod ignorent. » *Moral.* XII, cap. XXI.)

« Quia illic omnes communi claritate Deum conspiciunt, quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt ? » (*Dialog.* lib. IV, cap. XXXIII.)

[1] « Ipsa aliquando animarum vis subtilitate sua aliquid prævidet aliquando autem exituræ de corpore animæ, per revelationem ventura cognoscunt. »

[2] Argumentum istud desideratur in A, B, D.

[3] « Monstratum est eis quid faciendum esset non quid esset futurum. »

[4] B, D : « Determinate. »

illa præcipue quæ dependent ex libero arbitrio. Sed quia ex causa ad utrumlibet, cum sit quasi in potentia, non progreditur aliquis effectus, nisi per aliquam aliam causam determinetur magis ad unum quam ad aliud, ut probat Commentator in II *Phys.*, com. XII ; ideo hujusmodi effectus in causis quidem ad utrumlibet nullo modo cognosci possunt per se acceptis : sed si adjungantur causæ illæ quæ causas ad utrumlibet inclinant magis ad unum quam ad aliud, potest aliqua certitudo conjecturalis de effectibus prædictis haberi : sicut de his quæ ex libero arbitrio dependent, aliqua futura conjicimus ex consuetudinibus et complexionibus hominum, quibus inclinantur ad unum. Omnes autem hujusmodi effectus, qualescumque sint eorum causæ proximæ, tamen in causa prima omnes sunt determinati, quæ sua præsentia omnia intuetur, et sua providentia omnibus modum [1] imponit. Angeli autem et divinam essentiam intuentur, et per formas innatas cognitionem omnium rerum et causarum naturalium habent. Cognitione igitur naturali illa tantum per formas innatas futura præscire possunt quæ in causis naturalibus sunt determinata, vel in una tantum causa, vel in collectione plurium ; quia aliquid est contingens respectu causæ unius quod respectu concursus plurium causarum est necessarium. Angeli autem omnes causas naturales cognoscunt ; unde quædam quæ contingentia videntur, aliquibus causis eorum pensatis, Angeli ut necessaria cognoscunt, dum omnes causas ipsorum cognoscunt. Si autem divinam providentiam comprehenderent, omnes futuros eventus certitudinaliter scirent. Sed quia quidam perfectius aliis divinam providentiam intuentur, quamvis nullus eorum perfecte comprehendat; ideo quidam in Verbo plura futura etiam de contingentibus ad utrumlibet sciunt.

Ad primum ergo dicendum quod species quæ sunt in mente Angeli, non se habent æqualiter ad præsentia et futura ; quia illa quæ sunt præsentia sunt similia in actu formis in Angelis existentibus, et sic per ea possunt cognosci ; illa vero quæ sunt futura, nondum sunt similia : et ideo per formas prædictas non cognoscuntur, ut supra, in corp. art., determinatum est.

Ad secundum dicendum quod quantum ad visionem qua vident res in Verbo, indifferenter se habent ad cognoscenda præsentia et futura ; non tamen sequitur quod in Verbo omnia futura cognoscant, quia Verbum non comprehendunt.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus narrat, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. VIII, quidam posuerunt quod anima in se ipsa quamdam divinationis vim habet Sed hoc Augustinus ibidem reprobat ; quia si per se ipsam posset futura prædicere, esset præscia futurorum ; nunc autem videmus, quod non sit in potestate sua cognitio futurorum quandocumque voluerit, quamvis aliquando præsciat ; unde oportet quod hoc adjutorio alicujus eveniat quod futura cognoscat. Adjuvatur autem aliquo superiori spiritu, creato vel increato, bono vel malo. Et quia mole corporis aggravatur, et dum sensibilibus intendit, minus est intelligibilium capax ; ideo quando a sensibus abstrahitur vel per somnium vel per ægritudinem, vel quocumque alio modo, fit ex hoc magis idonea ad impressionem superioris spiritus recipiendam. Et ideo dum prædicto modo a nexibus corporis absolvitur, futura prænoscit, aliquo spiritu revelante, qui ea futura revelare potest quæ ipse præscit vel naturali cognitione, vel in Verbo, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quod duplex est potentia. Una naturalis quæ potest per agens naturale in actum reduci, et talis potentia est in Angelis totaliter completa per formas innatas: sed secundum talem potentiam intellectus possibilis noster non est in potentia ad futura quælibet cognoscenda. Est autem alia potentia obedientiæ, secundum quam in creatura fieri potest quicquid in ea fieri voluerit Creator ; et sic intellectus possibilis est in potentia ad futura cognoscenda quælibet, inquantum scilicet ei possunt divinitus revelari. Talis autem potentia intellectus angelici non est totaliter completa per formas innatas.

Ad quintum dicendum quod ille qui habet aliquorum providentiam, non oportet quod præsciat futuros eventus ; sed ut prævideat qui eventus contingere possunt, ut secundum hoc remedia adhibeat.

Ad sextum dicendum quod intellectus Angeli excedit humanum in hoc quod

[1] A : « Modos imponit. » B, C, D : « Modum apponit. »

contingentium determinatorum in suis causis plura et certius novit; non autem oportet quod excedat quantum ad hoc quod objectio tangit.

Ad septimum dicendum sicut ad primum.

Ad octavum dicendum quod Angelus per intellectivam cognitionem cognoscit ea quæ sunt hic et nunc, quamvis ipse intellectus cognoscens sit abstractus ab hic et nunc, ut ex dictis patet; et ideo non est mirum si alio modo cognoscit præsentia quam futura; non ex hoc quod ipse aliter se habeat ad ea; sed ex hoc quod illa aliter se habent ad eum, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad nonum dicendum quod homo in statu innocentiæ futura contingentia præscire non poterat nisi vel in causis suis, vel in Verbo, ut Angeli cognoscunt, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad ea vero quæ in contrarium objiciuntur, inquantum contra veritatem procedunt, patet responsio ex dictis.

ARTICULUS XIII.

Utrum Angeli occulta cordium scire possint. — I part., quæst. LVII, art. IV.

Tertiodecimo quæritur utrum Angeli possint scire occulta cordium; et videtur quod sic. Angelorum enim officium est purgare. Sed puritas a qua purgamur est in conscientia. Ergo Angeli conscientias nostras cognoscunt.

2. Præterea, sicut corpus figuratur figura, ita intellectus figuratur specie ejus quod actu cogitat. Sed oculus videns corpus, videt simul figuram corporis. Ergo et Angelus intellectum videns alterius Angeli, videt ejus cogitationem.

3. Præterea, species quæ sunt in intellectu, cum sint intelligibiles actu, sunt magis intelligibiles quam formæ in rebus materialibus existentes, quæ sunt intelligibiles in potentia tantum. Sed Angeli per formas quas apud se habent, intelligunt rerum materialium formas. Ergo multo fortius intelligunt formas existentes in intellectu nostro; et sic cognoscent cogitationes nostras.

4. Præterea, cognitio hominis nunquam est sine phantasmate. Sed Angeli cognoscunt phantasmata quæ sunt in nostra imaginatione; unde Augustinus dicit, XII *Super Gen. ad litteram*, cap. XVIII, in princ., quod spirituales corporalium similitudines in animo nostro innotescunt spiritibus etiam immundis. Ergo Angeli cogitationes nostras cognoscunt.

5. Præterea, Angelus per formas quas apud se habet, cognoscit quicquid potest per eas facere. Sed ipse potest imprimere intellectum nostrum, illuminando et purgando nos. Ergo multo fortius potest cogitationes nostras cognoscere

6. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De divinationibus dæmonum*, quod « dæmones aliquando hominum disputationes non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, dum ex anima exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt. » Sed non est aliqua cogitatio quæ motum aliquem non relinquat in corpore. Ergo omnes cogitationes nostras dæmones, et multo amplius Angeli sancti cognoscunt.

7. Præterea, Origines in *Epist. ad Rom.*, lib. II, super illud: *Et inter se cogitationum accusantium aut defendentium*, *Pat. græc. lat.* t. XIV, col. 894, dicit [1] quod intelligendum est de cogitationibus quæ prius fuerunt, quarum quædam signacula in cogitantibus remanserunt. Ergo ex cogitatione qualibet signum aliquod in anima relinquitur. Sed hoc signum non post esse Angelo ignotum, quia totam animam videt. Ergo Angeli cogitationes nostras cognoscunt.

8. Præterea, Angeli in causis cognoscunt effectus. Sed Angeli notitia procedit a mente, ut Augustinus dicit, IX *De Trin.*, cap. XXIII; et ex notitia habituali procedit notitia actualis. Ergo cum Angeli mentem nostram cognoscant, cognoscent nostram notitiam et cogitationem actualem.

Sed contra, Hierem. XVII, 9: *Pravum est cor hominis; quis cognoscet illud? Ego Dominus.* Ergo solius Dei secreta cordium est scire.

Præterea, in Ps. VII, 2, dicitur: *Scrutans corda et renes Deus*; et ita videtur hoc esse solius Dei proprium.

[1] « Non utique illæ cogitationes quæ tunc erunt, sed istæ quæ nunc sunt in nobis. Cum enim sive bona, sive mala cogitamus, velut in ceris, ita in corde nostro tam bonarum quam malarum cogitationum notæ quædam et signacula relinquuntur, quæ in occulto nunc pectoris posita, in illa die revelari dicuntur a nullo alio, nisi ab eo qui solus potest occulta hominum scire: quorum signorum, vel quarum notarum causas non latere Deum etiam nostra conscientia contestabitur. »

Respondeo dicendum quod Angeli cogitationes hominum per se et directe intueri non possunt. Ad hoc enim quod mens actu aliquid cogitet, requiritur intentio volentis, qua mens convertatur in actu ad speciem quam habet, ut patet per Augustinum in lib. *De Trin.* XI, cap. II, III et seqq. Motus autem voluntatis alterius non potest Angelo notus esse naturali cognitione; quia Angelus naturaliter cognoscit per formas sibi inditas, quæ sunt similitudines rerum in natura existentium; motus autem voluntatis non habet dependentiam nec connexionem ad aliquam causam naturalem, sed solum ad causam divinam, quæ in voluntate sola imprimere potest. Unde motus voluntatis et cordis cogitatio non potest cognosci in aliquibus similitudinibus rerum naturalium, sed solum in essentia divina, quæ in voluntatem imprimit; et sic Angeli cognoscere non possunt cogitationes cordium directe, nisi in Verbo eis revelentur; sed per accidens possunt cognoscere cogitationem cordis quandoque; et hoc dupliciter. Uno modo inquantum ex cogitatione actuali resultat aliquis motus in corpore, dum aliquis gaudio vel tristitia afficitur ex his quæ cogitat, et sic cor quodammodo movetur; per hunc enim modum etiam medici quandoque possunt passionem cordis cognoscere. Alio modo inquantum ex actuali cogitatione aliquis meretur vel demeretur; et sic mutatur quodammodo status agentis vel cogitantis in bonum vel in malum; et hanc dispositionem mutationum Angeli cognoscunt. Sed tamen ex hoc non cognoscitur cogitatio nisi in generali; ex multis enim et diversis cogitationibus eodem modo aliquis meretur vel demeretur, gaudet vel tristatur.

Ad primum ergo dicendum quod purgatio illa de qua loquitur Dionysius cap. x *De cœlest. hierar.*, § I, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 274, non est intelligenda ab impuritate peccati, sed ab ignorantia.

Ad secundum dicendum quod ex una specie quam intellectus penes se habet, in diversas cogitationes prodit; sicut per speciem hominis varia de homine possumus cogitare; unde etsi Angeli videant intellectum nostrum figurari per speciem hominis, non sequitur quod cogitationem cordis determinate cognoscant.

Ad tertium dicendum quod non omnia actu cogitamus quorum species apud nos habemus, cum quandoque species sint in nobis in habitu tantum; unde ex hoc quod species nostri intellectus videntur ab Angelo, non sequitur quod cogitatio cognoscatur.

Ad quartum dicendum quod ex eisdem phantasmatibus ratio nostra in diversa tendit cogitando; et ideo etiam phantasmatibus cognitis quibus anima intendit, non sequitur quod cogitatio cognoscatur; unde et ibidem XII *De Trin.*, cap. XVII circa princ., Augustinus subdit: « Si dæmones internam virtutum speciem possent in hominibus cernere, non tentarent. »

Ad quintum dicendum quod ex actione Angeli efficimur potentes ad aliquid cogitandum; sed ad hoc quod in actum cogitationis prodeamus, requiritur intentio voluntatis, quæ nullo modo ab Angelo dependet: unde, quamvis Angeli possint cognoscere virtutem intellectus nostri, scilicet qua possumus intelligibilia speculari, non tamen sequitur quod actuales cogitationes cognoscant.

Ad sextum dicendum quod motus corporis, qui est in passionibus animæ, non sequitur quamlibet cogitationem, sed tantum practicam. Cum enim aliquid speculative consideramus, hoc modo nos habemus ad considerata ac si essemus in picturis considerantes, ut dicitur in III *De anima*, com. CXXXIV. Et tamen quando etiam motus corporales sequuntur, motus illi non indicant cogitationem nisi in generali, ut dictum est.

Ad septimum dicendum quod signacula illa nihil sunt aliud quam merita et demerita, per quæ cogitatio non nisi generaliter cognoscitur.

Ad octavum dicendum quod quamvis mens et notitia habitualis cognoscatur ab Angelo, non tamen sequitur quod cogitatio actualis: quia ex una habituali notitia multæ considerationes actuales progrediuntur.

ARTICULUS XIV.

Utrum Angeli simul multa cognoscant.
I part., quæst. LVIII, art. II.

Quartodecimo quæritur utrum Angeli simul multa cognoscant; et videtur quod sic. Quia, ut dicit Augustinus, XV *De Trinitate*, cap. XVI a med.: « In patria omnem scientiam nostram simul uno

conspectu videbimus. » Sed hoc modo vident nunc Angeli sicut nos videbimus in patria. Ergo et nunc Angeli simul multa actu cognoscunt.

2. Præterea, Angelus intelligit hominem non esse lapidem. Sed quicumque hoc intelligit, simul intelligit hominem et lapidem. Ergo Angelus simul multa intelligit.

3. Præterea, intellectus Angeli est fortior quam sensus communis. Sed sensus communis simul multa apprehendit, quia numerus est ejus objectum, cujus partes sunt multæ unitates. Ergo multo fortius Angelus potest simul multa cognoscere.

4. Præterea, illud quod convenit Angelo ex virtute suæ naturæ, convenit ei secundum quodcumque medium intelligat. Sed Angelo ex virtute naturæ suæ convenit multa intelligere; unde dicit Augustinus, IV *Super Genes. ad litteram*, cap. XXXII in princ. : « Potentia spiritualis mentis angelicæ cuncta quæ voluerit simul notitia facillima comprehendit. » Ergo sive cognoscat res in Verbo, sive per species proprias, potest simul multa cognoscere.

5. Præterea, intellectus et intelligibile relative ad invicem referuntur. Sed unum intelligibile potest simul conspici a diversis intellectibus. Ergo et unus intellectus potest simul intelligere diversa intelligibilia.

6. Præterea, Augustinus dicit, X *De Trinitate*, cap. VIII, parum a princ., quod « mens nostra semper meminit sui, intelligit se, et vult se; » et eadem ratio est de mente Angeli. Sed Angelus quandoque intelligit alias res. Ergo simul tunc plura intelligit.

7. Præterea, sicut intellectus dicitur ad intelligibile, ita scientia ad scibile. Sed sciens potest simul multa scire. Ergo intellectus multa simul potest intelligere.

8. Præterea, mens Angeli est multo spiritualior quam sit aer. Sed in aere propter sui spiritualitatem possunt esse simul diversæ formæ, ut albi et nigri; sicut si a diversis videntibus album et nigrum videatur tali dispositione existente, quod lineæ directæ ab oculis ad res visas intersecent se in uno puncto, per quod oportebit simul et semel speciem albi et nigri deferri. Ergo multo fortius intellectus Angeli potest simul formari diversis formis; et ita potest simul multa intelligere.

9. Præterea, intellectus reducitur in actum intelligendi per species quas apud se habet. Sed in intellectu Angeli sunt simul multæ species, cum intelligentia sit plena formis, ut dicitur in lib. *De causis*, proposit. X. Ergo Angelus simul multa intelligit.

10. Præterea, multa, inquantum sunt unum, possunt simul intelligi. Sed omnia intelligibilia sunt unum, inquantum sunt intelligibilia. Ergo omnia intelligibilia possunt simul intelligi ab Angelo.

11. Præterea, plus distat essentia divina a formis creatis quam una forma creata ab alia. Sed Angelus simul intelligit per essentiam divinam, et per formam creatam : cum enim semper res in Verbo videat; nisi simul posset per species innatas res cognoscere, nunquam res per species innatas intelligeret. Ergo multo fortius potest simul per formas concreatas intelligere; et sic potest multa intelligere simul.

12. Præterea, si non intelligit multa simul; ergo in actione ejus, qua intelligit hoc et illud, cadit prius et posterius. Sed omnis hujusmodi actio cadit sub tempore. Ergo propria operatio Angeli cadit sub tempore; quod est contra id quod habetur in lib. *De causis*, proposit. II et XXX, quod intelligentia est res cujus substantia et operatio est supra tempus.

13. Præterea, propter hoc intellectus noster, ut videtur, non potest simul multa intelligere, quia intelligit cum continuo et tempore. Sed hoc intellectui angelico non convenit; cum non accipiat a sensibus. Ergo potest simul multa intelligere.

14 Præterea, formæ intellectus, cum sint perfectiones secundæ, sunt formæ accidentales. Sed plures formæ accidentales quæ non sunt contrariæ, ut albedo et nigredo possunt esse in eodem subjecto [1]. Ergo et intellectus Angeli potest simul informari diversis formis, cum non sint contrariæ, et ita simul multa intelligere.

15. Præterea, musica et grammatica sunt formæ in uno genere, et simul per eas informatur anima ejus qui utrumque habitum habet. Ergo etiam intellectus po-

[1] Al. : « quæ non sunt contrariæ, possunt esse in eodem subjecto, ut albedo, et nigredo. Ergo etc. «

test simul formari diversis formis; et sic idem quod prius.

16. Præterea, intellectus Angeli intelligit se intelligere, et sic per consequens se intelligere aliquid quod sit extra ipsum. Simul ergo intelligit se et illud aliquid; et ita simul multa intelligit.

17. Præterea, intellectus Angeli, quantum est de se, æqualiter se habet ad omnes formas in ipso existentes. Ergo vel simul per omnes intelligit, vel per nullam. Sed non per nullam. Ergo simul per omnes; et ita simul intelligit multa.

1. Sed contra est quod Philosophus dicit II *Topic.*, cap. IV : « Contingit intelligere unum, scire vero plura. »

2. Præterea, ad hoc quod aliquid actu consideretur, requiritur intentio, ut Augustinus dicit X *De Trinitate*, cap. VIII; et XI, cap. IV, a med. Sed intentio, cum sit motus quidam, non potest simul ferri in diversa, quia unius motus non est nisi unus terminus ad quem. Ergo Angelus non potest simul multa intelligere.

3. Præterea, sicut corpus figuratur figura, ita intellectus figuratur specie ejus quod actu intelligit, ut dicit Algazel. Sed unum corpus non potest simul figurari diversis figuris. Ergo nec unus intellectus potest simul formari diversis speciebus; et ita nec simul multa intelligere.

4. Præterea, sicut Angelus intelligendo res in propria natura, intelligit eas per formas distinctas; ita intelligendo res in Verbo, intelligit eas per distinctas rationes. Ergo nec in propria natura, nec in Verbo potest simul multa intelligere.

5. Præterea, virtus rei non excedit substantiam ejus. Sed substantia Angeli non habet esse simul in pluribus locis. Ergo nec secundum virtutem intellectivam potest multa simul intelligere.

6. Præterea, illud quod se extendit ad multa, compositionem quamdam habet. Sed intellectus Angeli est simplex. Ergo non potest se extendere ad multa simul intelligenda.

Respondeo dicendum quod intellectus, omne quod intelligit, intelligit per aliquam formam; et ideo ex formis intellectus, quibus intelligit, oportet considerari, an simul Angelus possit multa intelligere.

Sciendum est igitur quod formarum quædam sunt unius generis; quædam autem generum diversorum. Formæ quidem quæ sunt diversorum generum, diversas potentias respiciunt; cum unitas generis ex unitate materiæ sive potentiæ procedat, secundum Philosophum; unde possibile [1] est unum subjectum simul perfici diversis formis diversorum generum : quia tunc una potentia non determinabitur ad diversos actus, sed diverse; sicut si aliquod corpus est simul album et dulce, albedo inest ei secundum quod participat de natura diaphani; dulcedo autem secundum naturam humidi. Formæ vero quæ sunt unius generis, unam potentiam respiciunt; sive sint contrariæ, ut albedo et nigredo; sive non, ut triangulus et quadratum. Hæ igitur formæ in subjecto tripliciter esse dicuntur. Uno modo in potentia tantum; et sic sunt simul; quia una potentia est contrariorum, et diversarum formarum unius generis. Alio modo secundum quod sunt in actu imperfecto, ut cum sunt in fieri; et sic etiam simul esse possunt, ut patet cum aliquis dealbatur : tunc enim toto dealbationis tempore albedo inest ut in fieri, nigredo vero ut in corrumpi. Tertio modo ut in actu perfecto, ut cum jam albedo est in termino dealbationis; et sic impossibile est duas formas unius generis esse simul in eodem subjecto. Oporteret enim eamdem potentiam ad diversos actus terminari : quod est impossibile, sicut et unam lineam ex una parte terminari ad diversa puncta.

Sciendum est igitur quod omnes formæ intelligibiles sunt unius generis, quantumcumque res quarum sunt sint generum diversorum : omnes enim eamdem potentiam intellectivam respiciunt; et ideo in potentia omnes simul esse possunt in intellectu, et similiter in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum perfectum; et hoc est species esse in habitu, qui est medius inter potentiam et operationem; sed in actu perfecto plurium specierum intellectus simul esse non potest. Ad hoc autem quod actu intelligat, oportet quod sit in actu perfecto illius speciei secundum quam intelligit; et ideo impossibile est quod simul et semel secundum diversas formas actu intelligat. Omnia igitur diversa quæ diversis formis intelligit, non potest simul intelligere; illa vero quæ intelligit per eamdem formam, simul in-

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « unde impossibile est. »

telligit. Unde omnia quæ intelligit per unam Verbi essentiam, simul intelligit; ea vero quæ intelligit per formas innatas, quæ sunt multæ, non simul intelligit, si diversis formis intelligat. Quilibet enim Angelus per eamdem formam multa intelligit, ad minus omnia singularia unius speciei per unam speciei formam. Superiores vero Angeli plura possunt una specie intelligere quam inferiores; unde magis possunt simul multa intelligere.

Sciendum tamen quod aliquid est unum quodam modo, et alio modo multa; sicut continuum est unum in actu et multa in potentia; et in hujusmodi si intellectus, vel sensus, feratur ut est unum, simul videtur; si autem ut est multa, quod est considerare unamquamque partem secundum se, non sic potest totum simul videri. Et sic etiam intellectus quando considerat propositionem, considerat multa ut unum; et ideo inquantum sunt unum, simul intelliguntur, dum intelligitur una propositio quæ ex eis constat; sed inquantum sunt multa, non possunt simul intelligi, ut scilicet intellectus simul convertat se ad rationes singulorum secundum se intuendas. Unde Philosophus dicit in VI *Metaph.* : « Dico autem simul et separatim intelligere affirmationem et negationem, quasi non deinde, sed unum quid sit. » Non enim simul intelliguntur inquantum habent ordinem distinctionis ad invicem, sed inquantum uniuntur in una propositione.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de cognitione beata, qua cognoscemus omnia in Verbo.

Ad secundum dicendum quod Angelus cognoscendo hominem non esse lapidem, cognoscit multa ut unum, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Et similiter dicendum est ad tertium.

Ad quartum dicendum quod ex natura mentis angelicæ est quod per unam formam possit multa intelligere; et sic cum voluerit, convertendo se ad illam speciem, omnia quæ per illam speciem cognoscit, simul intelligere potest.

Ad quintum dicendum quod nihil intellectus est in intelligibili; sed aliquid ejus quod intelligitur, est in intellectu; et sic non est eadem ratio intelligendi simul multa ab uno intellectu, et intelligendi unum simul a multis intellectibus.

Ad sextum dicendum quod, sicut Augustinus exponit se ipsum in XV *De Trinit.*, XIV, cap. VIII, hoc quod dixerat in X lib. quod « mens nostra semper sui meminit, semper se intelligit, semper se vult, » ad interiorem memoriam est referendum; unde anima nostra non semper actualiter se intelligit; sed mens Angeli semper se actualiter intelligit : quod ideo contingit, quia mens Angeli intelligit se per essentiam suam, qua semper informatur; mens autem nostra forte intelligit quodammodo per intentionem. Nectamen cum mens Angeli quodammodo se intelligit et aliquid aliud, intelligit simul multa nisi ut unum; quod sic patet. Si enim aliqua duo ita se habeant quod unum sit ratio intelligendi aliud, unum eorum erit quasi formale, et aliud quasi materiale; et sic illa duo sunt unum intelligibile; cum ex forma et materia unum constituatur. Unde intellectus quando intelligit aliquid per alterum, intelligit unum tantum intelligibile, sicut patet in visu : lumen enim est quo videtur color, unde se habet ad colorem quasi formale; et sic color et lumen sunt unum tantum visibile, et simul a visu videntur. Essentia autem Angeli est ei ratio cognoscendi omne quod cognoscit, quamvis non perfecte, propter quod formis superradditis indiget : cognoscit enim omnia per modum substantiæ suæ, ut dicitur in lib. *De causis*, prop. II et III, et secundum propriam virtutem et naturam, ut dicit Dionysius, VII *De div. nomin.*, cap. VII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 867. Unde cum intelligit se et illa, non intelligit simul multa nisi ut unum.

Ad septimum dicendum quod scientia nominat habitum, intelligere vero actum. Formæ autem possunt esse simul plures in intellectu ut in habitu, non autem ut in actu perfecto, ut ex prædictis, in corp. art., patet; et ideo contingit simul multa scire, non simul multa intelligere.

Ad octavum dicendum quod formæ illæ non sunt in aere nisi ut in fieri : sunt enim in eo ut in medio deferente.

Ad nonum dicendum quod species multæ sunt simul in intellectu Angeli, sed non ut in actu perfecto.

Ad decimum dicendum quod sicut omnia sunt intelligibilia, ita simul intelliguntur inquantum sunt intelligibilia; et hoc est dum ipsa intelligibilitas intelligitur.

Ad undecimum dicendum quod essentia divina est ratio omnium formarum

concreatarum Angelo, cum ex ea velut exemplatæ deriventur; non autem una forma est ratio alterius; et ideo non est simile.

Ad duodecimum dicendum quod illa operatio per se cadit sub tempore quæ expectat aliquid in futurum, ad hoc quod ejus species compleatur; sicut patet in motu, qui non habet speciem completam donec ad terminum perducatur: non enim est idem specie motus ad medium et ad terminum. Operationes vero quæ statim habent speciem suam completam, non mensurantur tempore, nisi per accidens; sicut intelligere, sentire, et hujusmodi; unde Philosophus dicit in X *Ethic.*, quod delectari non est in tempore. Tamen in tempore possunt esse tales operationes, inquantum motui conjunguntur in natura tempori subjecta existentes, quæ est natura corporea generabilis et corruptibilis, qua ut organo potentiæ sensitivæ utuntur, a quibus noster intellectus accipit. Unde patet, quod ipsum intelligere Angeli neque per se neque per accidens cadit sub tempore; unde in una ejus operatione qua intelligit unum intelligibile, non est prius et posterius; sed hoc non prohibet quin plures operationes possint esse ordinatæ secundum prius et posterius.

Ad decimumtertium dicendum quod non est tota ratio quare intellectus possibilis noster non possit simul plura intelligere, quam objectio tangit; secundum quod supra dictum est.

Ad decimumquartum dicendum quod formæ accidentales non contrariæ possunt esse simul in eodem subjecto, si potentias respiciunt diversas; non autem si sint unius generis eamdem potentiam respicientes sicut patet de triangulo; et quadrato.

Ad decimumquintum dicendum quod musica et grammatica, cum sint habitus, non sunt actus completi; sed formæ quædam mediæ inter potentiam et actum.

Ad decimumsextum dicendum quod intelligens et intellectum in actu sunt unum quodammodo; unde quando aliquis intelligit se intelligere aliquid, intelligit multa ut unum.

Ad decimumseptimum dicendum quod intellectus Angeli non similiter se habet ad omnes formas quas penes se habet; quia quandoque est in actu perfecto unius formæ, et non aliarum; et hoc est per voluntatem, quæ reducit intellectum de tali potentia in actum. Unde etiam Augustinus IV *Super Genesim*, cap. XXXII in princ., dicit quod cum voluerit intelligit; ut patet in auctoritate prius inducta.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur dicendum quod unum tantum contingit simul intelligere ut unum et per unam formam; nihil tamen prohibet multa ut unum simul intelligi, vel per unam formam.

Ad secundum dicendum quod quantitas virtualis attenditur secundum comparationem virtutis ad objecta; unde, sicut corpus per quantitatem dimensivam potest ex diversis suis partibus diversa tangere, ita et virtus potest diversis applicari secundum diversas comparationes ad diversa, dummodo sit perfecta virtus in actu; sicut ignis simul undique calefacit diversa corpora: ita etiam intellectus perfectus per formam potest simul ferri in diversa, ad quæ extendit se repræsentatio illius formæ; et erunt multæ intentiones ex parte ejus in quod fertur intellectus, sed una ex unitate intellectus et formæ.

Ad tertium dicendum quod non [1] intelligit simul multa ad quæ intelligenda requiritur quod diversis formis figuretur.

Ad quartum dicendum quod rationes ideales non differunt nisi per habitudines diversas; unde omnes sunt unum per essentiam: quod non est de formis concreatis Angelo.

Ad quintum dicendum quod cum dicitur quod virtus non excedit substantiam, non est sic intelligendum quod nihil conveniat virtuti quod non conveniat substantiæ; sed quod efficacia virtutis est secundum modum substantiæ; ut, si substantia est materialis, et virtus materialiter agit.

Ad sextum dicendum quod quanto aliquid est simplicius, tanto virtute ad plura se extendit, sed quantitate dimensiva ad pauciora; et sic extensio dimensivæ quantitatis ad multa indicat compositionem, extensio vero virtutis indicat simplicitatem.

[1] A, B, C: « quod intelligit. »

ARTICULUS XV.

Utrum Angeli cognoscant res discurrendo de uno in aliud. — I part., quæst. LVIII, art. III.

Decimoquinto quæritur utrum Angeli cognoscant res discurrendo de uno in aliud ; et videtur quod sic. Quicumque enim cognoscit unum per alterum, cognoscit discurrendo. Sed Angeli cognoscunt unum per aliud, dum creaturas in Verbo intuentur. Ergo cognoscunt res discurrendo.

2. Præterea, sicuti nos scimus quædam, et quædam ignoramus ; ita etiam Angeli, ut ex prædictis, art. XII et XIII hujus quæst., patet. Sed nos ex notis possumus in ignota devenire. Cum igitur Angeli sint altioris intellectus [1] quam nos, videtur quod ipsi possint ex his quæ sciunt in cognitionem ignoratorum devenire. Hoc autem est discurrere. Ergo ipsi de uno in aliud discurrunt.

3. Præterea, in operatione intellectus non potest attendi alius motus nisi secundum quod discurrit de uno in aliud. Sed Angeli intelligendo moventur ; ut dicit Dionysius cap. IV *De divin. nomin.*, § VIII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 704, quod « Angeli moventur circa bonum et pulchrum circulariter, oblique et recte, sicut et animæ. » Ergo sicut animæ discurrunt intelligendo, ita et Angeli.

4. Præterea, sicut dicit Augustinus in lib. *De divinatione dæmonum*, cap. VI, dæmones cognoscunt cordium cogitationes ex motibus qui in corpore apparent. Hoc autem est de uno in alterum discurrere. Ergo dæmones cognoscunt res, discurrentes de uno in aliud ; et eadem ratione Angeli, cum eadem sit cognitio in utrisque naturalis.

5. Præterea, Maximus dicit in *Expositione*, VII cap. *De divin. nomin.*, *Pat. græc. lat.* t. IV, col. 346, quod « Animæ nostræ more Angelorum multa in unum convolvunt. » Sed convolvere multa in unum, est per collationem. Ergo Angeli conferendo cognoscunt.

6. Præterea, Angeli cognoscunt causas et effectus naturales ita perfecte sicut et nos. Sed nos in causis videmus effectus, et in effectibus videmus causas. Ergo et Angeli ; et ita, sicut nos conferimus, conferunt et ipsi.

7. Præterea, omnis cognitio per experimentum accepta est cognitio collativa ; quia ex experimento et ex singularibus memoriis multis una communis acceptio sumitur, ut dicitur in I *Metaph.*, parum a princ. Sed dæmones per experientiam longi temporis multa cognoscunt de naturalibus, ut dicit Augustinus in lib. *De divinationibus dæmonum*, cap. V, et in XII *Super Genesim ad litteram*, cap. XVII. Ergo in eis est cognitio collativa.

Sed contra, omnis discursus vel est ex universalibus ad particularia, vel a particularibus ad universalia ; quia omnis ratiocinatio [2] reducitur ad syllogismum et inductionem. Sed, sicut dicit Dionysius, cap. VII *De divinis nominibus*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 867, « Angeli neque a dissimilibus, » idest sensibus, « congregant divinam cognitionem, neque ab aliquo communi ad ista particularia simul aguntur. » Ergo in eis non est aliquis discursus.

Præterea, secundum hoc homo rationalis dicitur, quod inquirendo discurrit. Sed Angelus non dicitur rationalis, sed intellectualis, ut patet per Dionysium, cap. IV *Cœlestis hierarch.* Ergo Angeli non cognoscunt discurrendo.

Præterea, ut dicitur in lib. *De spiritu et anima*, cap. VII, ratiocinatio est rationis inquisitio. Sed in Angelis non est ratio, quia ratio ponitur in definitione animæ sicut proprium ejus, ut patet in eodem lib., cap. I. Ergo Angelus non ratiocinatur, et sic non discurrit.

Præterea, in eodem lib., cap. XII, dicitur, quod « ejusdem est visibilium rationes cognoscere, et invisibilia investigare. » Primum autem est hominis inquantum habet sensus. Ergo et secundum ; et sic non videtur Angelo convenire, qui non habet sensus.

Præterea, Commentator Maximus dicit in VII *De divinis nominibus*, ubi supra, quod « Angeli non circumeunt circa existentium varietatem, sicut et nostræ animæ. » Sed secundum hoc animæ circuire dicuntur rerum existentium varietatem, quod de uno in aliud discurrunt. Ergo etc.

Respondeo dicendum quod discurrere, proprie est ex uno in cognitionem alterius devenire. Differt autem cognoscere

[1] Al. : « altiores intellectus. »

[2] Al. : « ratio. »

aliquid in aliquo, et aliquid ex aliquo ; quando enim aliquid in aliquo cognoscitur, uno motu fertur cognoscens in utrumque ; sicut patet quando aliquid cognoscitur in aliquo ut in forma cognoscibili : et talis cognitio non est discursiva. Nec differt, quantum ad hoc, utrum aliquid videatur in propria specie, vel in specie aliena ; visus enim non dicitur conferre neque videndo lapidem per speciem a lapide acceptam, neque videndo lapidem per ejus speciem in speculo resultantem. Sed tunc dicitur aliquid ex aliquo cognosci, quando non est[1] idem motus in utrumque ; sed primo movetur intellectus in unum, et ex hoc movetur in aliud ; unde hic est quidam discursus, sicut patet in demonstrationibus. Primo enim intellectus fertur in principia tantum, secundario fertur per principia in conclusiones. Intellectus autem Angeli a sua creatione per formas innatas est perfectus respectu totius cognitionis naturalis, ad quam se extendit virtus intellectiva : sicut et materia cœlestium corporum totaliter est perfecta vel terminata per formam, ita quod non remanet in potentia ad aliam formam ; et propter hoc dicitur in lib. *De causis*, prop. x, quod intelligentia est plena formis ; non enim esset plena, nisi tota sua potentia per formas illas terminaretur ; unde nihil eorum quæ naturaliter cognoscere potest, est ei ignotum. Sed intellectus noster participans defective lumen intellectuale, non est completus respectu omnium cognoscibilium quæ naturaliter cognoscere potest ; sed est perfectibilis ; nec potest se de potentia in actum reducere, nisi quantum ad aliqua esset ejus cognitio completa per naturam. Unde oportet quod in intellectu nostro sint quædam quæ intellectus noster naturaliter cognoscit, scilicet prima principia ; quamvis etiam ipsa cognitio in nobis non determinetur nisi per acceptionem a sensibus. Unde, sicut intellectus noster se habet ad ista principia ; sic se habet Angelus ad omnia quæ naturaliter cognoscit. Et cum cognitio principiorum in nobis sit altissimum nostræ scientiæ, patet, quod in supremo nostræ naturæ attingimus quodammodo infimum naturæ angelicæ ; ut enim dicit Dionysius, in lib. *De divin nomin.*, cap. VI, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 871, « Divina sapientia fides primorum conjungit principiis secundorum. » Unde sicut nos sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu, ita et Angeli omnia quæ cognoscunt ; unde et intellectuales dicuntur ; et habitus principiorum in nobis dicitur intellectus.

Ad primum ergo dicendum quod Angeli cognoscunt creaturas in Verbo, sicut cognoscitur res in sua similitudine, absque omni discursu.

Ad secundum dicendum quod Angelis non est ignotum aliquid eorum ad quæ possunt per naturalem cognitionem pervenire ; sed aliqua ignorant quæ naturalem cognitionem excedunt ; et in horum cognitionem ex se ipsis venire non possunt conferendo, sed solum ex revelatione divina. Sed intellectus noster non novit omnia quæ naturaliter cognoscere potest ; et ideo ex his quæ novit, potest in ignota devenire ; non autem in ignota quæ naturalem cognitionem excedunt, sicut ea quæ sunt fidei.

Ad tertium dicendum quod motus de quo Dionysius loquitur, non accipitur pro transitu de uno in aliud ; sed illo modo quo omnis operatio motus dicitur, sicut intelligere est quidam motus, et sentire. Et sic triplicem motum et in Angelis et in animabus distinguit Dionysius, quantum ad cognitionem divinam ; scilicet circularem, obliquum et rectum, secundum hanc similitudinem. Circularis enim motus est totaliter uniformis, tum propter æquidistantiam omnium partium circuli a centro, tum propter hoc quod in motu circulari non est assignare magis ex una parte quam ex altera principium et finem. Motus autem rectus est difformis, tum ex proprietate lineæ, cum partes non æqualiter distent ab uno puncto signato, tum ex parte motus qui habet principium et finem signatum. Obliquus autem motus habet aliquid uniformitatis, secundum quod convenit cum motu circulari ; et aliquid difformitatis, secundum quod convenit cum motu recto. Non est autem idem motus uniformitatis et difformitatis in Angelo et anima ; unde diversimode hoc motus in utroque distinguit. Angelus enim in ipso actu cognitionis divinæ non se extendit ad diversa, sed in ipso Deo uno figitur ; et secundum hoc dicitur circa Deum moveri quasi

[1] Al. : « quod non est. »

motu circulari, non deveniens in ipsum sicut in finem cognitionis ex aliquo principio, sicut circulus non habet principium neque finem. Et ideo dicit cap. IV *De divin. nomin.*, § XIII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 703, quod « Angeli moventur circulariter, unite, sine principiis, et interminabilibus illuminationibus pulchri et boni ; » ut intelligamus ipsas illuminationes divinas in mentes angelicas pervenientes, sicut lineas pervenientes, de centro ad circumferentiam, quibus quodammodo substantia circumferentiæ constituitur ; ut sic cognitio Dei quam de se ipso habet, comparetur centro ; cognitio autem quam Angelus habet de ipso, comparetur circulo, qui imitatur unitatem centri, sed deficit ab ea. Sed difformitas in Angelo respectu divinæ cognitionis non invenitur quantum ad ipsam cognitionem, sed solum quantum ad cognitionis communicationem, secundum quod diversis divinam cognitionem tradit ; et hoc ponit quantum ad rectum motum in Angelis ; unde dicit, ubi supra, quod « In directum moventur, quando procedunt ad subjectorum providentiam recta omnia transeuntes. » Obliquum vero motum ponit quasi compositum ex utroque ; inquantum scilicet, ipsi in unitate divinæ cognitionis permanentes exeunt per actionem in alios reducendos in Deum ; unde dicit ubi supra, quod «Oblique moventur, quando providentes minus habentibus, ingressibiliter manent in identitate circa identitatis causam. Sed in anima etiam quantum ad ipsam divinam cognitionem invenitur uniformitas et difformitas. Tribus enim modis anima movetur in Deum. Uno modo invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, visibilia conspiciens ; et iste est motus rectus ; unde dicit ubi supra § XIV, col. 706, quod « In directum movetur anima, quando ad ea quæ circa se ipsam progreditur, et ab exterioribus, sicut a quibusdam signis variatis et multiplicatis ad simplices et unitas sursum agitur contemplationes. » Alio modo movetur in Deum ex illuminationibus ex Deo receptis ; quas tamen recipit secundum modum suum sensibilibus figuris velatas, sicut Isaias vidit *Deum sedentem super solium excelsum et elevatum*, cap. VI ; et hic motus est obliquus, habens aliquid de uniformitate ex parte divinæ illuminationis, et aliquid de difformitate ex parte sensibilium figurarum ; unde dicit, ubi supra, quod « Oblique movetur anima, in quantum secundum proprietatem suam divinis illuminatur cognitionibus, non intellectualiter et singulariter, sed rationabiliter et diffuse. » Tertius modus est quando anima a se omnia sensibilia abjicit, supra omnia Deum cogitans, et etiam supra se ipsam ; et sic ab omni difformitate separatur ; et hic est motus circularis ; unde dicit, ubi supra, quod « Animæ circularis motus est introitus ad se ipsam ab exterioribus, et intellectualium virtutum ipsius convolutio ; et quod demum, jam uniformis facta, unitur unitis virtutibus, et sic manuducitur ad id quod est super omnia. »

Ad quartum dicendum quod cordis abscondita in motibus corporis intuentur Angeli, sicut causæ videntur in similitudinibus suorum effectuum absque omni discursu ; nec propter hoc quod illos motus de novo percipiunt, aliqua collatione indigent ; statim enim ut res sensibiles fiunt, similes sunt Angelorum formis, et sic ab Angelis cognoscuntur ; et sic sine discursu sensibilia de novo facta cognoscunt.

Ad quintum dicendum quod convolutio illa non significat collationem, sed magis circularem imitationem animæ et ipsius Angeli.

Ad sextum dicendum quod Angeli vident causas in effectibus, et effectus in causis, non quasi discurrendo ex uno in aliud, sed sicut res videtur in sua imagine sine discursu.

Ad septimum dicendum quod experimentalis cognitio in dæmonibus non fit per collationem, sed secundum quod vident effectus in causis, vel causas in effectibus, modo prædicto ; et quanto sunt tempore diuturniores, tanto plures effectus alicujus causæ cognoscunt ; et sic de ipsa majorem cognitionem habent quodammodo, non quidem intensive, sed extensive, secundum quod in pluribus effectibus ejus virtutem vident.

ARTICULUS XVI.

Utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina et vespertina. — I part., quæst. LVIII, art. VI et VII.

Sextodecimo quæritur utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina et vespertina ; et videtur quod non. Vespere enim et mane diei sunt tenebris admixta. Sed in intellectu Angeli nullæ sunt tene-

bræ, cum sint specula clarissima, ut Dionysius dicit, cap. VI *De divin. nomin.* a princ. Ergo in Angelis non debet distingui cognitio matutina et vespertina.

2. Præterea, secundum Augustinum, VI *Super Genes. ad litteram*, cap. XXII, cognitio matutina dicitur qua Angeli cognoscunt res fiendas in Verbo; vespertina autem qua cognoscunt res in propria natura. Sed non aliter cognoscunt res antequam sint, et aliter postquam sunt; cum intellectum habeant deiformem, et a rebus cognitionem non accipiant. Ergo in eis cognitio matutina et vespertina distingui non debet.

3. Præterea, cognitio vespertina est qua res cognoscuntur in propria natura. Sed res in Verbo, in propria natura cognoscuntur; Verbum enim expressius propriam naturam rei repræsentat quam ipsæ etiam formæ. Cum ergo cognitio matutina sit cognitio in Verbo, videtur quod vespertina cognitio a matutina in Angelis non distinguatur.

4. Præterea, Genes. I 5, dicitur, quod *factum est vespere et mane dies unus.* Sed dies accipitur ibi pro ipsa Angeli cognitione, ut Augustinus dicit, IV *Super Genes.*, cap. XXII. Ergo una et eadem est in Angelis cognitio matutina et vespertina.

5. Præterea, lux matutina crescit in meridianam. Sed cognitio quæ est rerum in Verbo, non potest crescere in aliquam ampliorem cognitionem. Ergo cognitio rerum in Verbo non proprie potest dici matutina; et sic non distinguitur in Angelis cognitio matutina et vespertina per hoc quod est cognoscere res in Verbo et in propria natura.

6. Præterea, prius est cognitio rei fiendæ quam factæ. Sed cognitio vespertina præcedit matutinam, ut patet Genes. I, 5: *Factum est vespere et mane.* Ergo non convenienter distinguitur cognitio vespertina a matutina, ut cognitio vespertina sit cognitio rei jam factæ, matutina vero rei fiendæ.

7. Præterea, Augustinus, lib. I *Contra Manichæos*, cap. VIII; et tract. I *In Joan.*, comparat cognitionem rerum in Verbo et in propria natura cognitioni artis et operis, et cognitioni lineæ quæ intelligitur, et quæ in pulvere scribitur. Sed illud non patitur diversa cognitionis genera. Ergo nec cognitio rerum in Verbo et in propria natura sunt duæ cognitiones; et sic matutina et vespertina cognitio non distinguitur.

8. Præterea, Angelus in principio suæ creationis cognovit cognitione matutina. Non autem cognovit Verbum, quia non fuit creatus beatus; videre autem Verbum est actus beatitudinis. Ergo cognitio rerum in Verbo non est cognitio matutina; et sic idem quod prius.

9. Sed dicendum quod quamvis non cognoverit Verbum per essentiam, cognovit tamen per aliquam similitudinem creatam; et sic cognovit res in Verbo. — Sed contra: Omnis cognitio quæ est per formas creatas est obumbrata, quia omnis creatura in se considerata est tenebra. Sed cognitio obumbrata, est cognitio vespertina. Ergo cognoscere res in Verbo, vel Verbum modo prædicto, esset cognitio non matutina, sed vespertina.

10. Præterea, Augustinus *Contra Manichæos* dicit quod « mens fortis et intentata, cum illam primam veritatem conspexit, cetera obliviscitur. » Ergo videndo Verbum, nihil aliud videtur in Verbo; et sic matutina cognitio in Angelis non potest dici cognitio rerum in Verbo.

11. Præterea, cognitio matutina est clarior quam vespertina. Sed cognitio rerum in Verbo est minus clara quam cognitio rerum in propria natura; quia res in Verbo sunt secundum quid, in propria autem natura sunt simpliciter; melius autem cognoscitur aliquid ubi est simpliciter, quam ubi est secundum quid. Ergo hoc modo distingui non potest, ut cognitio rerum in Verbo dicatur matutina, in proprio autem genere dicatur vespertina.

12. Præterea, cognitio quæ est ex propriis et immediatis, est perfectior quam quæ est ex causa communi. Sed Deus est ex causa communis rerum omnium. Imperfectior est ergo illa cognitio qua res cognoscuntur in Verbo, quam illa qua cognoscuntur in propria natura.

13. Præterea, res cognoscuntur in Verbo sicut in quodam speculo. Sed perfectius cognoscuntur res in se ipsis quam in speculo. Ergo et perfectius in propria natura quam in verbo; et sic idem quod prius.

In contrarium est quod Augustinus, IV et V *Super Gen. ad litteram*, cap. XXII et XXIII, has cognitiones distinguit modo prædicto.

Respondeo dicendum quod hoc quod dicitur de matutina et vespertina Ange-

lorum cognitione, introductum est ab Augustino hac necessitate, ut posset ponere ea quæ in sex primis diebus facta leguntur, sine successione temporum esse completa; unde per dies illos non temporum distinctiones vult intelligi, sed Angelorum cognitionem. Sicut enim præsentatio lucis corporalis super hæc inferiora diem facit temporalem; sic præsentatio vel comparatio [1] luminis intellectus angelici super res creatas diem spiritualem facit: et secundum hoc multi dies distinguuntur, quod intellectus Angeli diversis rerum generibus cognoscendis comparatur; et [2] sic ordo diei non fuit [3] ordo temporis, sed ordo naturæ, qui in cognitione Angeli attenditur secundum ordinem cognitorum ad invicem, prout alterum altero est prius natura. Sicut autem in die temporali mane est diei principium, vespere vero finis; ita in cognitione Angeli respectu ejusdem rei est considerare principium et finem secundum ordinem rei cognitæ. Principium autem cujuslibet rei est in sua causa a qua fluit; terminus autem ipsius est in ipsa re ad quam actio causæ producentis terminatur. Unde primitiva alicujus rei cognitio est secundum quod consideratur in causa sua, quæ est Verbum æternum; unde cognitio rerum in Verbo dicitur matutina cognitio. Ultima autem rei cognitio est secundum quod cognoscitur in se ipsa; et talis cognitio dicitur vespertina.

Sciendum tamen quod ista distinctio potest dupliciter intelligi. Uno modo ex parte rei cognitæ; alio modo ex parte medii cognoscendi. Ex parte quidem rei cognitæ, ut dicatur res in Verbo cognosci, quando [4] cognoscitur esse ejus quod habet in Verbo; in propria vero natura secundum quod cognoscitur ipsum esse rei quod habet in se ipsa: et hic non est conveniens intellectus; quia esse rei quod habet in Verbo, non est aliud ab esse Verbi; quia, ut Anselmus dicit in *Monol.*, cap. xxxv, creatura in Creatore est creatrix essentia; unde hoc modo cognoscere creaturam in Verbo non esset cognitio creaturæ, sed magis Creatoris. Et ideo oportet hanc distinctionem intelligi ex parte medii cognoscendi; ut dicatur res cognosci in Verbo, quando per Verbum ipsa res in propria natura cognoscitur; in propria vero natura, quando cognoscitur per formas aliquas creatas rebus creatis proportionatas; sicut cum cognoscit per formas sibi inditas; vel etiam si per formas acquisitas cognosceret, quantum ad hoc pertinet, nihil differt.

Ad primum ergo dicendum quod non accipitur similitudo in cognitione Angeli vespere et mane, secundum hoc quod vespere et mane diei temporalis sunt cum tenebrarum admixtione; sed magis secundum rationem principii et termini, ut dictum est, in corp. art. Vel potest dici quod omnis intellectus creatus, inquantum est ex nihilo, tenebrosus est, comparatus claritati intellectus divini; habet autem lucis admixtionem inquantum divinum inellectum imitatur.

Ad secundum dicendum quod quamvis per Verbum eodem modo cognoscant Angeli res fiendas et factas; tamen alio modo cognoscunt Angeli res fiendas per Verbum, alio modo res factas per propriam naturam secundum similitudinem ejus, quam penes se habent; et secundum hoc matutina cognitio a vespertina distinguitur.

Ad tertium dicendum quod quamvis res expressius repræsententur in Verbo quam in formis intellectus angelici; tamen formæ intellectus angelici sunt magis rebus proportionatæ, et quasi eis adæquatæ; et ideo ista cognitio dicitur esse rerum in propria natura, et non prima.

Ad quartum dicendum quod sicut una tota scientia comprehendit sub se diversas scientias particulares, quibus conclusiones diversæ cognoscuntur: ita etiam ipsa una cognitio Angeli, quæ est quasi quoddam totum, comprehendit sub se cognitionem matutinam et vespertinam quasi partes, sicut mane et vespere sunt partes diei temporalis [5].

Ad quintum dicendum quod non oportet quantum ad omnia, spiritualia corporalibus similia esse: non igitur cognitio rerum in Verbo propter hoc dicitur matutina, quia in aliquam majorem cognitionem crescat: sed quia ad aliquam cognitionem inferiorem terminatur, ut dictum est, in corp. art.

Ad sextum dicendum quod cognitio matutina præcedit vespertinam ordine

[1] Sic A, A, C, D. — Edit.: « operatio. »
[2] Sic A, B, C, D. — Edit.: « et. »
[3] Sic A, B, C, D. — Edit.: « fuit. »
[4] Al.: « quod. »
[5] A, B, D. omittunt: « temporalis. »

naturæ respectu unius et ejusdem rei; sed respectu diversarum rerum vespertina cognitio prioris intelligitur esse prior cognitione matutina posterioris, prout in cognitione attenditur ordo respectu rerum cognitarum; et ideo in Genesi vespere ante mane ponitur hac necessitate, quia opus primæ diei est lux, quam Augustinus intelligit spiritualem naturam, quæ illuminatur per cognitionem ad Verbum. Angelus autem se ipsum primo in se ipso cognovit naturali cognitione; et se cognito [1] non in se ipso permansit, quasi se ipso fruens et in se finem ponens (sic enim nox factus esset, ut Angeli qui peccaverunt), sed cognitionem suam in Dei laudem retulit; et sic ex sui contemplatione conversus est in Verbi contemplationem, in quo est mane sequentis diei, secundum quod in Verbo accepit cognitionem sequentis creaturæ, scilicet firmamenti. Sicut autem videmus in tempore continuo, quod idem nunc est duorum temporum, prout est finis præteriti et principium futuri; ita matutina cognitio secundæ diei est primæ diei terminus, et secundæ diei initium, et sic deinceps usque ad diem septimam.

Ad septimum dicendum quod non est eadem cognitio artificiati secundum quod cognoscitur ex forma artis, et secundum quod cognoscitur ex ipsa re jam facta: prima enim cognitio est universalis tantum; secunda autem potest esse etiam particularis, secundum quod intueor aliquam domum factam. Et præterea non est simile omnino: ars enim creata magis est proportionata et adæquata rebus artificiatis quam ars increata rebus creatis.

Ad octavum dicendum quod Angelus in principio suæ creationis non fuit beatus, nec per essentiam Verbum vidit: unde nec cognitionem matutinam habuit; sed primo habuit vespertinam, et ex vespertina profecit in matutinam: unde signanter primus dies mane non dicitur habuisse, sed primo vespere, quod vespere transivit in mane: quia lux illa spiritualis, quæ primo die facta dicitur, scilicet substantia angelica, statim facta se ipsam cognovit, quod fuit cognitionis vespertinæ; et hanc cognitionem retulit ad laudem Verbi, in quo facta est ei cognitio matutina; et propter hoc dicitur Genes. I, 5: *Factum est vespere et mane dies unus.*

Ad nonum dicendum quod cum cognitio vespertina a matutina distinguatur ex parte medii cognitionis, et non ex parte rei cognitæ, cognitio Creatoris per creaturam est vespertina, sicut e contrario cognitio creaturæ per Creatorem est matutina. Unde quantum ad hoc ratio recte procedit.

Ad decimum dicendum quod mens fortis rebus divinis intenta dicitur aliorum oblivisci, non quidem quantum ad scientiam; sed quantum ad rerum æstimationem: quia illa quæ nobis in creaturis maxima videbantur, divina celsitudine considerata, minima judicamus.

Ad undecimum dicendum quod cognitio rerum in Verbo est perfectior quam cognitio earum in propria natura; inquantum Verbum clarius repræsentat unamquamque rem quam creata species. Res autem esse verius in se ipsis quam in Verbo, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut habeant nobilius esse in se quam esse quod habent in Verbo; quod falsum est: quia in se ipsis habent esse creatum, in Verbo autem increatum; et ita esse quod habent in se ipsis, est secundum quid respectu illius quod habent in Verbo. Alio modo ut res sit perfectius hæc in se ipsa quam in Verbo; et hoc quodammodo verum est: res enim in se ipsa materialis est, quod est de ratione quarumdam rerum; in Verbo autem materialis non est, sed est ibi similitudinem habens quantum ad formam et materiam. Et tamen, quamvis secundum hoc quod est talis res in Verbo, sit secundum quid; tamen perfectius cognoscitur per Verbum quam per se ipsam, etiam inquantum est talis; quia perfectius repræsentatur etiam propria rei ratio in Verbo quam in se ipsa; quamvis secundum propriam rationem existendi sic, verius sit in se ipsa. Cognitio autem sequitur formæ repræsentationem; unde res, cum non sit in anima nisi secundum quid per suam similitudinem, simpliciter tamen cognoscitur.

Ad duodecimum dicendum quod ipse Deus est propria et immediata causa uniuscujusque rei, et quodammodo magis intima cuique quam ipsum sit intimum sibi, ut Augustinus dicit.

[1] Al.: « et in se cognito.

Ad decimumtertium dicendum quod formæ non transfunduntur a speculo in res, sed e converso a verbo transfunduntur in res; unde non est simile de cognitione rerum in speculo, et in Verbo.

ARTICULUS XVII.

Utrum angelica cognitio sufficienter dividatur per matutinam et vespertinam. — I part., quæst, LVIII, art. VI et VII.

Decimoseptimo quæritur utrum cognitio angelica sufficienter per matutinam et vespertinam distinguatur; et videtur quod non. Ut enim dicit Augustinus, II *Super Genes. ad litteram*, IV, cap. XXII et XXIII, cognitio vespertina est qua res cognoscitur in se ipsa; matutina vero, cum refertur in laudem Creatoris; et sic cognitio matutina videtur a vespertina distingui per relatum et non relatum. Sed præter cognitionem creaturæ in se ipsa relatam ad Verbum et non relatam, est accipere aliam creaturarum cognitionem magis differentem ab eis quam differat aliqua istarum ab alia; scilicet cognitionem creaturarum in Verbo. Ergo matutina et vespertina cognitio non sufficienter dividunt cognitionem angelicam.

2. Præterea, Augustinus, II *Super Genes. ad litteram*, cap. VIII, et lib. III, cap. XX, ponit triplex esse creaturæ; unum quod habet in Verbo, aliud quod habet in propria natura tantum, tertium quod habet in mente angelica. Sed penes primum esse et secundum accipitur cognitio matutina et vespertina. Ergo penes tertium debet accipi tertia ejus cognitio.

3. Præterea, cognitio matutina et vespertina distinguitur per hoc quod est cognoscere res in Verbo, et res in propria natura; et per hoc quod est cognoscere res factas et fiendas. Sed hæ possunt quadrupliciter diversificari. Uno modo, ut dicantur cognoscere res fiendas in Verbo; alio modo factas in Verbo; tertio modo factas in propria natura; quarto modo fiendas in propria natura: quæ quidem videtur esse inutilis conjugatio; quia in propria natura non cognoscitur aliquid antequam sit. Ergo saltem oportet tres esse cognitiones angelicas; et sic insufficienter distinguitur per duas.

4. Præterea, vespere et mane dicuntur in cognitione angelica ad similitudinem diei temporalis. Sed in die temporali inter mane et vespere est meridies. Ergo et in Angelis inter cognitionem matutinam et vespertinam debet poni meridiana.

5. Præterea, Angelus non solum cognoscit creaturas, sed etiam ipsum Creatorem. Sed cognitio matutina et vespertina in Angelis distinguitur quantum ad cognitionem creaturæ. Ergo præter cognitionem matutinam et vespertinam in Angelis est assignare tertiam.

6. Præterea, cognitio matutina et vespertina pertinet ad cognitionem gratiæ; alias Angeli mali haberent cognitionem matutinam et vespertinam: quod non videtur esse verum, cum in dæmonibus non sit dies, vespere autem et mane sint diei partes. Ergo, cum cognitio naturalis sit in Angelis præter gratuitam, videtur quod sit in eis ponere tertiam cognitionem.

Sed contra, cognitio matutina et vespertina distinguuntur per creatum et increatum. Sed inter hæc nihil est medium. Ergo nec inter cognitionem matutinam et vespertinam.

Respondeo dicendum quod de cognitione matutina et vespertina dupliciter loqui possumus. Uno modo quantum ad id quod cognitionis est; et sic inter utrumque nihil cadit medium. Cognitio enim matutina a vespertina distinguitur, ut supra, art. præced., dictum est, per medium cognoscendi: quod quidem si creatum est, facit cognitionem vespertinam quocumque modo; si autem increatum, facit cognitionem matutinam. Non potest autem aliquid esse medium inter creatum et increatum. Si autem consideretur quantum ad rationem matutini et vespertini, sic cadit inter ea aliquod medium, duplici ratione. Primo, quia mane et vespere sunt partes diei; dies autem est in Angelis per illustrationem gratiæ, secundum Augustinum, lib. IV *Super Genes. ad litteram*, cap. XXII et XXIII: unde non se extendunt ultra cognitionem gratuitam bonorum Angelorum; et sic naturalis cognitio est præter has duas. Secundo, quia vespere, inquantum hujusmodi, terminatur ad mane, et mane ad vespere; unde cognitio rerum in propria natura, non quælibet potest dici vespertina, sed illa tantum quæ refertur in laudem Creatoris: sic enim vespere redit ad mane: et sic cognitio dæmonum, quam habent de rebus, nec est matutina, nec vespertina; sed solummodo cognitio gratuita, quæ est in Angelis beatis.

Ad primum ergo dicendum quod cognitio rerum in propria natura semper est vespertina; nec relatio ejus ad cognitionem in Verbo facit eam matutinam, sed facit eam terminari ad matutinam. Non ergo dicitur quod Angelus cognitionem matutinam habeat quia cognitionem rerum in propria natura ad Verbum referat, quasi ipsa cognitio relata sit cognitio matutina; sed quia ex hoc quod refertur, meretur cognitionem matutinam accipere.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si cognitio matutina et vespertina distinguerentur ex parte rei cognitæ; sic enim esset triplex cognitio secundum triplex esse cognoscibile de rebus. Cum autem cognitio matutina distinguatur a vespertina penes medium cognoscendi, quod est creatum vel increatum; per utrumlibet istorum mediorum quodlibet illorum esse cognoscitur; et sic non oportet tertiam cognitionem ponere.

Ad tertium dicendum quod omnis cognitio quæ est in Verbo, vocatur cognitio matutina, sive sit res jam facta, sive non sit facta; quia talis cognitio est conformis divinæ cognitioni, quæ cognoscit omnia simpliciter antequam fiant, sicut postquam facta sunt; et tamen omnis cognitio rei in Verbo est rei ut fiendæ, sive sit res jam facta, sive non; ut ly « fiendum » non dicat tempus, sed exitum creaturæ a Creatore; sicut est cognitio artificiati in arte, quæ est ejus secundum suum fieri, quamvis etiam ipsum artificiatum jam sit factum.

Ad quartum dicendum quod Augustinus nominat cognitionem matutinam quæ est in plena luce, unde continet sub se meridianam; unde quandoque nominat eam diurnam, quandoque autem matutinam. Vel potest dici, quod omnis cognitio intellectus angelici habet tenebras admixtas ex parte cognoscentis. Unde nulla cognitio alicujus intellectus angelici potest dici meridiana, sed sola cognitio qua Deus cognoscit omnia in se ipso.

Ad quintum dicendum quod eadem cognitione Verbum cognoscitur, et res in Verbo; unde etiam cognitio Verbi dicitur matutina. Et hoc patet, quia septima dies, quæ significat quietem dici in se ipso, habet mane; unde matutina cognitio est secundum quod Angelus Deum cognoscit.

Ad sextum patet responsio ex dictis.

QUÆSTIO IX [1].

DE COGNITIONE SCIENTIÆ ANGELICÆ PER ILLUMINATIONEM ET LOCUTIONEM.

—

ARTICULUS PRIMUS

Utrum unus Angelus alium illuminet.
I part., quæst. cvi, art. i.

Quæstio est de cognitione scientiæ angelicæ. Et primo quæritur utrum unus Angelus alium illuminet; et videtur quod non. Quia, ut dicit Augustinus, II *De lib. arb.*, cap. xvii, solus Deus potest mentem formare. Sed illuminatio Angeli est quædam formatio mentis illuminatæ, vel illuminati. Ergo solus Deus potest Angelum illuminare.

2. Præterea, in Angelis non est aliud lumen nisi gratiæ et naturæ. Sed lumine naturæ unus Angelus alium non illuminat, quia unusquisque habet naturalia sua immediate a Deo; similiter nec lumine gratiæ, quæ immediate a solo Deo est. Ergo unus Angelus alium non potest illuminare.

3. Præterea, sicut se habet corpus ad lumen corporale, ita spiritus ad lumen spirituale. Sed corpus illuminatum a lumine superexcellenti, non illuminatur simul a minori lumine; sicut aer illuminatus a lumine solis non simul illuminatur a luna. Ergo, cum plus excedat spirituale lumen divinum quodlibet lumen creatum, quam lumen solis lumen candelæ vel stellæ; videtur quod, cum omnes Angeli illuminentur a Deo, unus ab alio non illuminetur.

[1] (In septem articulos divisa.)

Codd. non habent : Primo quæritur utrum unus Angelus alium illuminet; 2° utrum Angelus inferior semper illuminetur a superiori, vel quandoque a Deo immediate; 3° utrum unus Angelus alium illuminando, purget eum ; 4° utrum unus Angelus aliis loquatur ; 5° utrum inferiores Angeli superioribus loquantur ; 6° utrum requiratur determinata distantia localis ad hoc ut unus Angelus aliis loquatur. 7° utrum unus Angelus possit aliis loqui, ita quod alii locutiones ejus non percipiant.

4. Præterea, si unus Angelus alium illuminat; aut hoc est per medium, aut sine medio. Sed non sine medio: quia sic oporteret unum Angelum alteri illuminato per se ipsum esse [1] conjunctum; quod esse non potest, cum solus Deus mentibus illabatur: similiter nec per medium; quia nec per corporale medium, cum non sit spiritualis luminis receptivum; nec per spirituale, quia hoc spirituale medium non potest poni aliud quam Angelus; et sic esset vel abire in infinitum in mediis: quod si esset, non posset sequi aliqua illuminatio cum sit impossibile infinita pertransire; vel erit devenire ad hoc quod unus Angelus alium immediate illuminet, quod ostensum est esse impossibile. Ergo impossibile est quod unus Angelus alium illuminet.

5. Præterea, si unus Angelus alium illuminat; aut hoc est per hoc quod tradit ei lumen proprium, aut per hoc quod dat ei aliud lumen. Sed non primo modo; quia sic unum et idem lumen esset in diversis illuminatis: nec iterum secundo modo; quia sic oporteret quod illud lumen esset factum a superiori Angelo; ex quo sequeretur quod Angelus esset creator illius luminis, cum illud lumen non fiat ex materia. Ergo videtur quod unus Angelus alium non illuminet.

6. Præterea, si unus Angelus ab alio illuminatur, oportet quod Angelus illuminatus reducatur de potentia in actum; quia illuminari est quoddam fieri. Sed quandoque aliquid reducitur de potentia in actu in actum, oportet in eo aliquid corrumpi. Cum igitur in Angelis nihil corrumpatur, videtur quod unus Angelus ab alio non illuminetur.

7. Præterea, si unus ab alio illuminatur; lumen quod alius alii tradit, aut est substantia, aut accidens. Sed non potest esse substantia; quia forma substantialis superaddita variat speciem, sicut unitas speciem numeri, sicut dicitur VIII *Metaphys.*, com. x: et sic sequeretur quod Angelus qui illuminaretur secundum speciem variaretur. Similiter non potest esse accidens; quia accidens non se extendit ultra suum subjectum. Ergo unus alium non illuminat.

8. Præterea, ad hoc visus noster corporalis et intellectualis lumine indiget, quia ejus objectum est intelligibile et visibile in potentia, ut per lumen fiat intelligibile et visibile in actu. Sed objectum cognitionis angelicæ est intelligibile in actu, quod est ipsa divina essentia, vel essentia angelica. Ergo ad cognoscendum intellectuali lumine non indigent.

9. Præterea, si unus alium illluminat; aut hoc est respectu cognitionis naturalis aut respectu cognitionis gratiæ. Sed non respectu cognitionis naturalis; quia tam in superioribus quam in inferioribus naturalis cognitio est perfecta per formas innatas: similiter nec quantum ad cognitionem gratiæ qua res in Verbo cognoscunt; quia omnes Angeli Verbum immediate vident. Ergo unus alium non illuminat.

10. Præterea, ad cognitionem intellectus non requiritur nisi forma intelligibilis et lumen intelligibile. Sed unus Angelus alteri non tradit neque formas intelligibiles, quæ sunt concreatæ, neque lumen intelligibile; cum unusquisque a Deo illuminetur, secundum illud Job xxv, 3: *Numquid est numerus militum ejus, et super quem non fulget lumen illius?* Ergo unus Angelus alium non illuminat.

11. Præterea, illuminatio ordinatur ad tenebras pellendas. Sed in cognitione Angelorum nulla est tenebra vel obscuritas; unde II Corinth. xii, dicit *Glossa*, quod « in regione intelligibilium, » quam constat esse regionem Angelorum, « sine omni imaginatione corporis mens videt perspicuam veritatem, nullis opinionum falsarum nebulis fuscatam. » Ergo Angelus ab Angelo non illuminatur.

12. Præterea, intellectus angelicus est nobilior quam intellectus agens animæ nostræ. Sed intellectus agens animæ nostræ nunquam illuminatur, sed solum illuminat. Ergo nec Angeli unquam illuminantur.

13. Præterea, Apoc. xxi, 23, dicitur quod *civitas beatorum non eget sole neque luna, nam claritas Dei illuminabit eam;* et exponit Glossa « doctores majores et minores. » Ergo, cum jam Angelus sit civis illius civitatis, non illuminatur nisi a solo Deo.

14. Præterea, si Angelus Angelum illuminat; aut hoc est per abundantiam naturalis luminis, aut per abundantiam gratuiti. Sed non primo modo; quia, cum Angelus qui cecidit, fuerit de supremis

[1] Al.: « per ipsum esse. »

Angelis, habuit naturalia excellentissima quæ in eo manent ut dicit Dionysius, cap. IV *De divin. nomin.*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 726; et sic dæmon Angelum illuminaret, quod est absurdum; similiter nec per abundantiam luminis gratiæ, quia aliquis homo in statu viæ est majoris gratiæ quam inferiores Angeli; cum ex virtute gratiæ aliqui homines transferantur ad ordinem superiorum Angelorum; et sic homo in statu viæ existens Angelum illuminaret, quod est absurdum. Ergo unus alium non illuminat.

15. Præterea, Dionysius dicit, cap. VII *Cœl. hierar.*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III. col. 210, quod « Illuminatio est divinæ scientiæ assumptio. » Sed divina scientia non potest dici nisi quæ est de rebus divinis: utrolibet autem modo scientiam divinam non assumunt Angeli nisi, a Deo. Ergo unus alium non illuminat.

16. Præterea, cum potentia intellectus angelici sit tota terminata per formas innatas; formæ innatæ sufficiunt ad omnia cognoscenda quæ Angelus cognoscere potest. Ergo non oportet quod a superiori illuminetur ad aliquid cognoscendum.

17. Præterea, Angeli omnes ad invicem specie differunt; vel saltem illi qui sunt diversorum ordinum. Sed nihil illuminatur a lumine alterius speciei; sicut res corporalis non illuminatur lumine spirituali. Ergo unus Angelus ab alio non illuminatur.

18. Præterea, lumen intellectus angelici est perfectius quam lumen intellectus agentis nostri. Sed lumen intellectus nostri agentis sufficit ad omnes species quas a sensu accipimus. Ergo et lumen intellectus angelici sufficit ad omnes species innatas: et sic non oportet quod aliud lumen superaddatur.

Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. IV *Cœl. hierar.*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 182, quod ordo hierarchicus est hos quidem illuminare, illos vero illuminari.

Præterea, sicut est ordo in hominibus, ita est ordo in Angelis; ut patet per Dionysium, cap. I *Eccl. hierar.*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 371. Sed in hominibus superiores illuminant inferiores, ut dicitur Ephes. III, 8: *Mihi enim Sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes*, etc.; et sic superiores Angeli inferiores illuminant.

Præterea, lumen spirituale est efficacius quam corporale. Sed superiora corpora illuminant inferiora. Ergo et superiores Angeli illuminant inferiores.

Respondeo dicendum quod de lumine intellectuali oportet nos loqui ad similitudinem luminis corporalis. Lumen autem corporale est medium quo videmus; et servit nostro visui in duobus: uno modo in hoc quod per ipsum fit nobis visibile actu quod erat potentia visibile; alio modo in hoc quod visus ipse confortatur ad videndum ex luminis natura; unde et oportet esse lumen in compositione organi. Unde et lumen intellectuale potest dici ipse vigor intellectus ad intelligendum, vel etiam id quo aliquid fit nobis notum. Unde secundum duo potest aliquis illuminari ab alio; scilicet secundum hoc quod ejus intellectus confortatur ad cognoscenda, et secundum hoc quod intellectus ex aliquo manuducitur in aliquid cognoscendum; et hæc duo conjunguntur in intellectu, sicut patet cum aliquis per aliquod medium quod mente concipit, intellectus ejus confortatur ad alia videnda quæ prius videre non poterat. Secundum hoc ergo unus intellectus ab alio illuminari dicitur, inquantum traditur ei aliquod medium cognoscendi, quo intellectus confortatus potest in alia cognoscibilia, in quæ prius non poterat. Quod quidem dupliciter apud nos contingit. Uno modo per sermonem; ut cum docens loquendo verbo suo tradit aliquod medium discipulo, per quod intellectus ejus confortatur ad alia intelligenda, quæ prius intelligere non poterat; et sic magister dicitur illuminare discipulum. Alio modo inquantum alicui proponitur aliquod sensibile signum, ex quo quis potest manuduci in alicujus intelligibilis cognitionem; et sic dicitur sacerdos illuminare populum, secundum Dionysium, cap. V *Eccl. hierar.*, § VI. *Pat. græc. lat.* col. 506, inquantum populo sacramenta ministrat et ostendit, quæ sunt manuductiones in divina intelligibilia. Sed Angeli neque per sensibilia signa in cognitionem divinorum deveniunt, neque intelligibilia media recipiunt cum varietate et discursu, sicut nos recipimus, sed immaterialiter; et hoc est quod Dionysius dicit, cap. VII *Cœlestis hierarchiæ*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col 207, ostendens quomodo superiores Angeli illuminentur: « Contemplativæ, » inquit, « sunt primæ

Angelorum essentiæ non ut[1] sensibilium symbolorum, aut intelligibilium speculativæ ; non ut varietate scripturæ in Deum reductæ, sed sunt immaterialis scientiæ altiori lumine repletæ. » Nihil ergo est aliud Angelum ab Angelo illuminari, quam confortari intellectum inferioris Angeli per aliquid inspectum in superiori, ad alia cognoscenda ; et hoc quidem hoc modo fieri potest. Sicut enim in corporibus superiora sunt quasi actus respectu inferiorum, ut ignis respectu aeris ; ita et superiores spiritus sunt quasi actus respectu inferiorum. Omnis autem potentia confortatur et perficitur ex conjunctione ad actum suum; unde et corpora inferiora conservantur in superioribus, quæ sunt locus eorum; et ideo etiam inferiores Angeli confortantur ex eorum continuatione ad superiores, quæ quidem continuatio est per intuitum intellectus ; et pro tanto dicuntur ab eis illuminari.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de formatione ultima, qua mens formatur per gratiam ; quæ est immediate a Deo.

Ad secundum dicendum quod ab Angelo illuminante non fit novum lumen gratiæ vel naturæ nisi ut participatum. Cum enim omne intelligitur, ex vi intellectualis luminis cognoscatur ; ipsum cognitum, inquantum hujusmodi, includit in se intellectuale lumen ut participatum, ex cujus virtute habet intellectum confortare ; sicut patet quando magister tradit discipulo aliquod medium alicujus demonstrationis, in quo participatur lumen intellectus agentis ut in instrumento : prima enim principia sunt quasi instrumenta intellectus agentis, ut dicit Commentator in III *De anima* ; et similiter omnia principia secunda quæ continent propria media demonstrationum. Unde per hoc quod superior Angelus suum cognitum alteri Angelo demonstrat, ejus intellectus confortatur ad alia cognoscenda, quæ prius non cognoscebat ; et sic non fit in Angelo illuminato novum lumen naturæ vel gratiæ ; sed lumen quod prius inerat, confortatur per lumen contentum in cognito percepto a superiori Angelo.

Ad tertium dicendum quod non est simile de lumine corporali et spirituali : quodlibet enim corpus potest indifferenter illuminari a quocumque lumine corporali ; quod ideo est, quia omne lumen corporale ad formas visibles æqualiter se habet : sed non quilibet spiritus potest æqualiter illuminari quolibet lumine ; quia quodlibet lumen non æqualiter continet formas intelligibiles ; lumen enim supremum continet formas intelligibiles magis universales. Et ideo, cum inferior intellectus sit proportionatus ad accipiendum cognitionem per formas magis particulares, non sufficit ei quod illuminetur a superiori lumine ; sed oportet quod illuminetur lumine inferiori ad hoc quod in cognitionem rerum adducatur, sicut patet apud nos. Philosophus enim primus habet cognitionem rerum in principis universalibus. Medicus autem considerat res maxime in particulari ; unde non accipit immediate principia a primo philosopho ; sed accipit immediate a naturali, qui habet principia magis contracta quam primus philosophus. Naturalis autem, cujus consideratio est universalior quam medici, potest accipere immediate principia suæ considerationis a primo philosopho. Unde, cum in lumine intellectus divini rerum rationes maxime uniantur quasi in uno principio maxime universali, inferiores Angeli non sunt proportionati ad hoc quod per id lumen solum cognitionem accipiant, nisi adjungatur lumen superiorum Angelorum, in quibus formæ intelligibiles contrahuntur.

Ad quartum dicendum quod Angelus quandoque alium Angelum illuminat per medium, quandoque sine medio. Per medium autem (spiritualc tamen), sicut Angelus superior illuminat medium, et medius illuminat infimum virtute luminis superioris Angeli : sine medio autem, sicut cum Angelus superior Angelum immediate sub se existentem illuminat. Nec oportet quod hoc modo conjungatur illuminans illuminato quasi in ejus mentem illabatur ; sed quasi continuati ad invicem, per hoc quod unus alium intuetur.

Ad quintum dicendum quod unum et idem numero medium quod cognoscitur a superiori Angelo cognoscitur ab inferiori ; sed cognitio superioris Angeli de illo est alia a cognitione inferioris : et sic quodammodo idem est lumen, et quodammodo aliud. Nec tamen sequitur quod secundum hoc quod est aliud, sit

[1] Hic Parm. incaute omisit : « non ut. »

creatum a superiori Angelo : quia res non per se subsistentes, non fiunt, per se loquendo, sicut nec per se sunt ; unde non fit color, sed coloratum, ut dicitur VII *Metaph.*, com. XXXIII ; unde non fit ipsum lumen Angeli, sed fit ipsum illuminatum de potentia illuminato actu illuminatum.

Ad sextum dicendum quod sicut in illuminatione corporali non removetur aliqua forma, sed sola privatio luminis, quæ est tenebra ; ita etiam in illuminatione spirituali : unde non oportet quod sit ibi aliqua corruptio, sed solum negationis remotio.

Ad septimum dicendum quod illud lumen Angeli, quo illuminari dicitur, non est perfectio essentialis ipsius Angeli, sed perfectio secunda quæ reducitur ad genus accidentale : nec sequitur quod accidens se extendat ultra subjectum ; quia illa cognitio qua illuminatur superior Angelus, non est in Angelo inferiori eadem numero, sed specie et ratione, inquantum est ejusdem ; sicut et eadem specie, non numero, lux est in aere illuminato et sole illuminante.

Ad octavum dicendum quod per lumen fit aliquid intelligibile actu quod prius erat intelligibile in potentia ; sed hoc potest esse dupliciter. Uno modo ita quod id quod est in se intelligibile in potentia, fiat intelligibile actu, ut in nobis accidit ; et sic lumine non indiget angelicus intellectus, cum non abstrahat speciem a phantasmatibus. Alio modo ita quod illud quod est intelligibile in potentia alicui intelligenti, fiat ei intelligibile actu, sicut nobis fiunt substantiæ superiores intelligibiles actu per media quibus in eorum cognitionem devenimus : et hoc modo intellectus Angeli lumine indiget ad hoc ut dicatur in actualem cognitionem eorum ad quæ cognoscenda est in potentia.

Ad nonum dicendum quod illuminatio qua unus Angelus alium illuminat non est de his quæ ad naturalem cognitionem Angelorum pertinent ; quia sic omnes ex principio suæ conditionis perfectam haberent naturalem cognitionem ; nisi forte poneremus quod superiores essent causa inferiorum ; quod est contra fidem. Sed cognitio ista est de his quæ revelantur Angelis, eorum cognitionem naturalem excedentibus ; sicut de divinis mysteriis pertinentibus ad Ecclesiam superiorem vel inferiorem. Unde et ponitur actio hierarchica a Dionysio. Nec sequitur quod, quamvis omnes Verbum videant, quidquid vident in Verbo superiores Angeli, videant et inferiores.

Ad decimum dicendum quod quando unus Angelus ab alio illuminatur, non infunduntur ei novæ species ; sed ex eisdem speciebus quas prius habebat, intellectus ejus confortatus per lumen superioris modo prædicto efficitur plurium cognoscitivus ; sicut et noster intellectus confortatus per lumen divinum et angelicum, ex eisdem phantasmatibus in plurium cognitionem pervenire potest quam per se posset.

Ad undecimum dicendum quod quamvis in Angelis non sit aliqua obscuritas erroris, est tamen in eis aliquorum nescientia, quæ naturalem eorum cognitionem excedunt ; et propter hoc illuminatione indigent.

Ad duodecimum dicendum quod nulla res, quantumcumque materialis, recipit aliquid secundum id quod est formale in ipsa, sed solum secundum id quod est materiale in ea ; sicuti anima nostra non recipit illuminationem ratione intellectus agentis, sed ratione possibilis ; velut etiam res corporales non recipiunt aliquam impressionem ex parte formæ, sed ex parte materiæ ; et tamen intellectus possibilis noster est simplicior quam aliqua forma materialis. Ita etiam intellectus Angeli illuminatur secundum id quod habet de potentialitate, quamvis ipse sit nobilior intellectu agente nostro, qui non illuminatur.

Ad decimumtertium dicendum quod auctoritas illa intelligenda est de his quæ pertinent ad cognitionem beatitudinis, in quibus omnes Angeli illuminantur a Deo.

Ad decimumquartum dicendum quod ista illuminatio de qua loquimur, fit per lumen gratiæ perficiens lumen naturæ ; nec tamen sequitur quod homo in statu viæ possit illuminare Angelum ; non enim habet majorem gratiam in actu, sed solum in virtute ; quia habet gratiam per quam vel ex qua potest mereri perfectiorem statum ; sicut etiam pullus equi, statim natus, est major virtute quam asinus, minor autem actuali quantitate.

Ad decimumquintum dicendum quod cum dicitur quod illuminatio est divinæ scientiæ assumptio, scientia dicitur divina, quia ex divina illuminatione originem habet.

Ad decimumsextum dicendum quod formæ innatæ sufficiunt ad omnia co-

gnoscenda quæ naturali cognitione ab Angelo cognoscuntur ; sed ad ea quæ sunt supra naturalem cognitionem, indigent lumine altiori.

Ad decimumseptimum dicendum quod in Angelis specie differentibus non oportet quod sit lumen intelligibile specie differens ; sicut et in corporibus specie differentibus est idem specie color ; et hoc est præcipue verum de lumine gratiæ, quæ etiam in hominibus et in Angelis est eadem specie.

Ad decimumoctavum dicendum quod lumen intellectus agentis in nobis sufficit ad ea quæ sunt cognitionis naturalis ; sed ad alia requiritur altius lumen, ut fidei vel prophetiæ.

ARTICULUS II.

Utrum inferior Angelus semper illuminetur a superiori, vel quandoque a Deo immediate. — I part., quæst., CVI, art. IV.

Secundo quæritur utrum inferior Angelus semper illuminetur a superiori, vel quandoque a Deo immediate ; et videtur quod quandoque a Deo immediate. Angelus enim inferior est in potentia ad gratiam affectus, et intellectus illuminationem. Sed tantum suscipit de gratia a Deo, quantum est capax. Ergo tantum suscipit de illuminatione a Deo quantum est capax ; et ita immediate a Deo illuminatur, non per Angelum intermedium.

2. Præterea, sicut inter Deum et inferiores Angelos sunt medii superiores ; ita inter superiores et nos sunt medii inferiores. Sed superiores Angeli quandoque illuminant nos immediate, sicut Seraphim illuminavit Isaiam, ut patet Isa. VI. Ergo Angeli quandoque illuminantur immediate a Deo.

3. Præterea, sicuti est ordo quidam determinatus in substantiis spiritualibus, ita et in corporalibus. Sed quandoque in rebus corporalibus divina virtus operatur prætermissis causis mediis ; sicut cum suscitat mortuum non cooperante corpore cœlesti. Ergo etiam quandoque illuminat inferiores Angelos sine ministerio superiorum.

4. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Si ergo Angelus superior potest illuminare inferiorem Angelum, multo fortius Deus potest immediate eum illuminare : et ita non oportet quod illuminationes divinæ semper deferantur per superiores ad inferiores.

Sed contra est quod dicit Dionysius, cap. IV *Cœlest. hierarch.*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 182, hanc legem esse Divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum mediantibus superioribus. Ergo nunquam illuminantur inferiores immediate a Deo.

Præterea, sicut Angeli secundum naturam sunt superiores corporibus, ita superiores inferioribus præeminent. Sed nihil fit a Deo in corporalibus rebus nisi ministerio Angelorum, quantum ad eorum gubernationem pertinet ; ut patet per Augustinum, III *De Trinitate*, cap. IV circa med. Ergo nihil fit a Deo in inferioribus Angelis nisi mediantibus superioribus.

Præterea, a corporibus superioribus non moventur inferiora corpora nisi per media ; sicut terra a cœlo mediante aere. Sed ita est ordo in corporibus sicut in spiritibus. Ergo et summi spiritus non illuminant inferiores nisi per medios.

Respondeo dicendum quod ex bonitate divina procedit quod ipse de perfectione sua creaturis communicet secundum earum proportionem ; et ideo non solum in tantum communicat eis de sua bonitate, quod in se sint bona et perfecta ; sed etiam ut aliis perfectionem largiantur, Deo quodammodo cooperante ; et hic est nobilissimus modus divinæ imitationis ; unde dicit Dionysius, cap. III *Cœlest. hierarch.*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 166, quod « Omnium divinius est Dei cooperatorem fieri : » et exinde procedit ordo qui est in Angelis, quod quidam alios illuminant.

Sed circa hunc ordinem quidem diversimode opinantur. Quidam enim æstimant hunc ordinem ita esse firmiter stabilitum, ut nunquam præter ipsum aliquid accidat ; sed in omnibus et semper hic ordo servetur. Alii vero æstimant, ita hunc ordinem stabilem vel stabilitum, ut secundum hunc ordinem eveniat ut frequenter, quandoque tamen ex causis necessariis prætermittatur ; sicut etiam naturalium rerum cursus mutatur divina dispensatione, aliqua nova causa suborta ; ut patet in miraculis.

Sed prima opinio videtur rationabilior, propter tria. Primo, quia cum sit de dignitate superiorum Angelorum ut per eos inferiores illuminentur ; dignitati eorum derogaretur, si quandoque præter eos illuminarentur. Secundo, quia quanto

aliqua sunt Deo, qui est summe immobilis, propinquiora, tanto debent esse immobiliora : unde corpora inferiora, quæ maxime a Deo distant, quandoque deficiunt a cursu naturali ; corpora vero cœlestia semper naturalem motum servant. Unde non videtur esse rationabile ut ordo cœlestium spirituum, qui sunt Deo propinquissimi, aliquando immutetur. Tertio, quia in rebus quæ pertinent ad statum naturæ non fit aliqua immutatio divina virtute, nisi propter aliquid melius ; scilicet propter aliquid quod pertineat ad gratiam vel gloriam. Sed statu gloriæ, in quo ordines Angelorum distinguuntur, nullus est alior status. Unde non videtur rationabile ut ea quæ ad ordines Angelorum spectant aliquando immutentur.

Ad primum ergo dicendum quod et de gratia et de illuminatione dat Deus Angelis secundum eorum capacitatem, differenter tamen ; quia gratia quæ ad affectum [1] pertinet, immediate a Deo omnibus datur ; eo quod in voluntatibus eorum non est ordo, ut unus in alium imprimere possit ; sed illuminatio descendit a Deo in ultimos per primos et medios.

Ad secundum dicendum quod Dionysius, cap. XIII *Cœlest. hierarch.*, §§ II et III, *Pat. græc. lat.* t. III, coll. 299, 302, dupliciter solvit. Uno modo quod ille Angelus qui ad purgandum Prophetæ labia missus est, cum de inferioribus fuerit, æquivoce tamen Seraphim dictus est, eo quod incendendo purgavit, calculo scilicet ignito, quem forcipe tulerat de altari ; dicitur enim Seraphim quasi ardens vel incendens. Alio modo sic : dicit enim quod ille Angelus inferioris ordinis, qui labia Prophetæ purgavit, non intendebat reducere in se ipsum, sed in Deum et in superiorem Angelum, quia utriusque virtute agebat ; unde ostendit ei Deum et superiorem Angelum ; sicut etiam Episcopus dicitur absolvere aliquem, quando sacerdos auctoritate ejus absolvit : et sic non oportet quod Seraphim æquivoce dicatur, neque quod Seraphim Prophetam purgaverit immediate.

Ad tertium dicendum quod cursus naturalis habet aliquem statum nobiliorem, propter quem dignum est ut quandoque immutetur ; sed statu gloriæ nihil est nobilius ; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum quod non est ex impotentia Dei vel superiorum Angelorum, quod inferiores, mediantibus mediis, a Deo et primis Angelis illuminantur ; sed est ad hoc ut servetur dignitas et perfectio omnium ; quod est dum plures in eodem, Deo cooperantur.

ARTICULUS III.

Utrum Angelus, alium illuminando, eum purget. — I part., quæst. CVI, art. II.

Tertio quæritur utrum unus Angelus, alium illuminando, eum purget ; et videtur quod non. Purgatio enim est ab impuritate. Sed in Angelis non est aliqua impuritas. Ergo unius alium purgare non potest [2].

2. Sed dicendum quod purgatio illa non intelligitur a peccato, sed ab ignorantia sive nescientia. — Sed contra : cum illa ignorantia non possit esse in beatis Angelis ex peccato, quia in eis nullum fuit, non erit nisi ex natura. Sed quæ sunt naturalia, non removentur natura manente. Ergo Angelus ab ignorantia purgari non potest.

3. Præterea, illuminatio tenebras pellit. In Angelis autem non possunt intelligi aliæ tenebræ nisi ignorantiæ vel nescientiæ. Si ergo per purgationem nescientia removetur, purgatio et illuminatio idem erunt, nec debent distingui.

4. Sed dicendum quod illuminatio respicit terminum « ad quem », purgatio vero terminum « a quo ». — Sed contra, in nullo medio est invenire terminum præter terminum « a quo » et terminum « ad quem. » Si ergo istæ duæ actiones hierarchicæ, distinguuntur penes terminos « a quo » et « ad quem », non erit ponere tertiam actionem ; quod est contra Dionysium cap. III *Cœl. hierarch.*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 166, qui tertio loco ponit perfectionem.

5. Præterea, quamdiu est aliquid in statu proficiendi, non est perfectum. Sed cognitio Angelorum aliquo modo crescit usque ad diem judicii, ut Magister dicit in II *Sentent.*, XII dist. Ergo nunc unus alium perficere non potest.

6. Præterea, sicut illuminatio est causa purgationis, ita est perfectionis. Sed causa est prior causato. Ergo, sicut illuminatio præcedit perfectionem, ita præ-

[1] Al. : « ad effectum. »

[2] Sic A, B, C, D. — Edit. : « Purgare non est. »

cedit purgationem, si purgatio sit a nescientia.

Sed contra est quod Dionysius hujusmodi actiones hoc modo distinguit et ordinat, cap. III *Cœl. hierar.*, ubi supra, dicens, quod « Ordo hierarchicus est hos quidem purgari, illos vero purgare; hos illuminari, illos vero illuminare; hos quidem perfici, illos autem perficere. »

Respondeo dicendum quod istæ tres actiones in Angelis non nisi ad acceptionem cognitionis pertinent; ut dicit Dionysius, cap. VII *Cœl. hierar.*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 210, quod purgatio et perfectio et illuminatio est divinæ scientiæ assumptio. Distinctio vero earum hoc modo accipienda est. In qualibet enim generatione vel mutatione est duos terminos invenire; scilicet terminum « a quo, » et terminum « ad quem. » Uterque autem diversimode invenitur in diversis. In quibusdam enim terminus « a quo » est aliquid contrarium perfectioni acquirendæ; sicut nigredo est contraria albedini, quæ per dealbationem acquiritur. Quandoque vero perfectio acquirenda non habet contrarium, directe, sed præcedunt in subjecto dispositiones quæ sunt contrariæ dispositionibus ordinantibus ad perfectionem inducendam, sicut in corporis animatione. Quandoque vero nihil præsupponitur nisi privatio sive negatio introducendæ formæ; sicut in aere illuminando præcedunt tenebræ, quæ per lucis præsentiam removentur. Similiter etiam terminus « ad quem » quandoque est unus tantum, ut in dealbatione terminus « ad quem » est albedo; quandoque vero sunt duo termini « ad quem, » quorum unus ad alium ordinatur; sicut patet in alteratione elementorum, cujus terminus unus est dispositio quæ est necessitas, alius autem ipsa forma substantialis. In acceptione igitur cognitionis quantum ad terminum « a quo » invenitur prædicta diversitas; quia quandoque in accipiente scientiam præexistit error contrarius scientiæ acquirendæ; quandoque vero dispositiones contrariæ; sicut impuritas animæ, aut immoderata occupatio circa res sensibiles, vel aliquid aliud; quandoque vero præexistit solummodo cognitionis privatio vel negatio; sicut cum in cognitione de die in diem proficimus; et sic tantummodo est accipere terminum « a quo » in Angelis. Ex parte autem termini « ad quem » est invenire in acceptione cognitionis duos terminos. Primus est id quo intellectus perficitur ad aliquid cognoscendum; sive sit forma intelligibilis, aut lumen intelligibile, vel quodcumque cognitionis medium. Secundus autem terminus est ipsa cognitio, quæ exinde procedit; quæ est ultimum in acceptione cognitionis. Sic igitur purgatio est in Angelis per remotionem nescientiæ; unde dicit Dionysius, cap. VII *Cœl. hierarch.*, ubi supra, quod « Divinæ scientiæ assumptio est purgans ignorantiam. » Illuminatio vero est per primum terminum « ad quem; » unde dicit ibidem, quod illuminantur Angeli inquantum eis aliquid manifestatur per altiorem illuminationem. Sed perfectio est quantum ad ipsum terminum ultimum; unde dicit, ubi supra, quod « Perficiuntur ipso lumine lucidarum scientiarum. » Et hoc modo intelligitur differre illuminatio et perfectio, sicut formatio visus per speciem visibilis, et cognitio ipsius visibilis; et secundum hoc Dionysius in *Eccles. hierar.*, cap. V, § V et VI, *Pat. græc. lat.* t. III, coll. 506, 507, dicit quod ordo Diaconorum est ad purgândum institutus, Sacerdotum ad illuminandum, Episcoporum ad perficiendum; quia scilicet diaconi habebant officium super catechumenos et energumenos, in quibus sunt dispositiones contrariæ illuminationi, quæ eorum ministerio removentur; Sacerdotum autem officium est populo sacramenta communicare et ostendere, quæ sunt quasi quædam media quibus deducimur in divina; Episcoporum autem officium est populo aperire spiritualia, quæ erant in sacramentorum significatione velata.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Dionysius cap. VII *Eccl. hierarch.*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 207, purgatio in Angelis non est intelligenda ab aliqua impuritate, sed solummodo a nescientia,

Ad secundum dicendum quod aliqua negatio vel defectus dicitur esse ex natura dupliciter. Uno modo quasi sit naturæ debitum talem negationem habere; sicut non habere rationem est naturale asino; et hujusmodi naturalis defectus numquam removetur tali natura remanente. Alio modo, quia non est naturæ debitum talem perfectionem habere, dicitur esse negatio ex natura; et præcipue quando naturæ facultas non sufficit ad hujusmodi perfectionem acquirendam; et talis naturalis defectus tollitur; sicut de ignorantia

quam pueri habent, et de defectu gloriæ, qui a nobis tollitur per gloriæ collationem; et similiter etiam ab Angelis nescientia aufertur.

Ad tertium dicendum quod illuminatio et purgatio se habent in acquisitione scientiæ angelicæ sicut generatio et corruptio in acquisitione formæ naturalis; quæ quidem sunt unum subjecto, differunt autem ratione.

Ad quartum patet responsio ex dictis.

Ad quintum dicendum quod perfectio non accipitur, in proposito, respectu totius cognitionis angelicæ, sed respectu unius cognitionis tantum, quæ perficitur dum in cognitionem alicujus rei perducitur[1].

Ad sextum dicendum quod sicut forma est quodammodo causa materiæ inquantum dat ei esse actu, quodam vero modo materia est causa formæ, inquantum sustentat ipsam; ita etiam quodammodo ea quæ sunt ex parte formæ sunt priora his quæ sunt ex parte materiæ, quædam vero e converso; et quia privatio se tenet ex parte materiæ, ideo remotio privationis est prior introductione formæ naturaliter, secundum ordinem quo materia est prior forma, qui dicitur ordo generationis; sed introductio formæ est prior illo ordine quo forma est prior materia, qui est ordo perfectionis; et eadem ratio est de ordine illuminationis et perfectionis.

ARTICULUS IV.

Utrum Angelus alii loquatur. — I part., quæst. CVII, art. I.

Quarto quæritur utrum unus Angelus alii loquatur; et videtur quod non. Quia, ut dicit Gregorius in *Moral.* XVIII, cap. LXVIII, § LXXVIII, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 84, super illud Job. XXVII, 17 : *Non æquabitur ei aurum vel vitrum* : « Tunc[2] erit unus conspicabilis alteri, sicut nunc est unusquisque sibi. » Sed nunc non oportet quod aliquis sibi loquatur, ad hoc quod conceptum suum cognoscat. Ergo nec in patria erit necessarium ut unus alteri loquatur ad suum conceptum demonstrandum; ergo nec in Angelis, qui sunt beati, necessaria est locutio.

2. Præterea, Gregorius, ibidem, dicit : « Cum unusquisque vultus attenditur, simul et conscientia penetratur. » Ergo non requiritur ibi locutio, ad hoc quod unus alterius conceptum sciat.

3. Præterea, Maximus in commentario super *Cœlest. hier.*, cap. II, *Pat. græc. lat.* t. IV, col. 43, sic dicit, de Angelis loquens : « In incorporalitate consistentes, et in alterutrum accedentes et discedentes, omni sermone expressius alterutrorum sensus speculantes, quodammodo mutuo disputant, per silentium verbi communicantes alterutris. » Sed silentium locutioni opponitur. Ergo Angeli cognoscunt invicem sensus suos sine locutione.

4. Præterea, omnis locutio est per aliquod signum. Sed signum non est nisi in sensibilibus ; quia « signum est præter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cognitionem venire, » ut habetur I distin., IV *Sentent.* Ergo cum Angeli non accipiant scientiam a sensibilibus, non accipient cognitionem per aliqua signa; et ita nec per locutionem.

5. Præterea, signum videtur esse id quod est notius quo ad nos, minus autem notum secundum naturam; et secundum hoc distinguit Commentator in princ. lib. *Physic.*, demonstrationem signi contra demonstrationem simplicem, quæ est demonstratio propter quid. Sed Angelus non accipit cognitionem ex his quæ sunt posteriora in natura. Ergo nec per signum; et ita non per locutionem.

6. Præterea, in omni locutione oportet esse aliquid quod excitet audientem ad attendendum verbis loquentis; quod apud nos est ipsa vox loquentis. Hoc autem non potest poni in Angelo. Ergo nec locutio.

7. Præterea, ut Plato dicit, dial. *De scientia*, int. med. et fin., sermo ad hoc datus est nobis ut cognoscamus voluntatis indicia. Sed unus Angelus cognoscit indicia voluntatis alterius Angeli per se ipsum, quia sunt spiritualia; et omnia spiritualia ab Angelo eadem cognitione cognoscuntur. Unde, cum Angelus per se ipsum spiritualem naturam alterius Angeli cognoscat, per se ipsum cognoscet voluntatem ipsius ; et ita non indigent aliqua locutione.

8. Præterea, formæ intellectus angelici ordinantur ad cognitionem rerum, sicut rationes rerum in Deo ad earum productionem, cum sint similes eis. Sed per rationes ideales producitur res, et quidquid

[1] B, C, D : « perficitur. »

[2] « Unusquisque tunc erit... Sicut nunc esse non potest conspicabilis sibi. »

est in re, vel intus vel extra. Ergo et Angelus per formas intellectus sui cognoscit Angelum, et omne quod est intrinsecum Angelo ; et ita cognoscit conceptum ejus ; et sic idem quod prius.

9. Præterea, locutio in nobis duplex est ; scilicet interior et exterior. Exterior autem in Angelis non ponitur; alias oporteret quod voces formarentur dum unus alii loqueretur : locutio autem interior non est nisi cogitatio, ut patet per Anselmum (*a*), in *Monol.*, cap. XXXIII, al. XXXI, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 188, et Augustinum, in lib. *De magistro*, cap. III, in fin. Ergo in Angelis non potest poni locutio præter cogitationem.

10. Præterea, Avicenna dicit quod in nobis causa locutionis est multitudo desideriorum, quam constat ex multis defectibus provenire, quia desiderium est rei non habitæ, ut Augustinus dicit. Cum ergo in Angelis non sit ponere defectuum multitudinem, non erit in eis ponere locutionem.

11. Præterea, unus Angelus non potest alterius cogitationem cognoscere per essentiam ipsius cogitationis, cum non sit per essentiam intellectui ejus præsens. Ergo oportet quod per aliquam speciem eam cognoscat. Sed Angelus per se ipsum sufficit ad cognoscendum omnia quæ naturaliter sunt in alio Angelo per species innatas. Ergo eadem ratione per easdem species cognoscit omnia quæ voluntate fiunt in alio Angelo : et ita non videtur quod in Angelis sit ponenda locutio ad hoc quod conceptus unius alteri innotescat.

12. Præterea, nutus et signa non sunt ad auditum, sed ad visum ; locutio autem fit ad auditum : Angeli autem conceptus suos mutuo sibi indicant nutibus et signis, ut dicitur I Cor. XIII, in *Glossa* ordin., super illud : *Si linguis hominum loquar et Angelorum.* Ergo non communicant per locutionem.

13. Præterea, locutio est motus quidam cognoscitivæ virtutis. Sed motus cognoscitivæ terminatur ad animam, et non ad id quod est extra. Ergo per locutionem non ordinatur Angelus ad alium, ut ei suum conceptum demonstret.

14. Præterea, in omni locutione, oportet manifestari aliquid ignotum per notum [1], sicut nos manifestamus conceptus nostros per sonos sensibiles. Sed hoc in Angelis non potest poni : quia Angeli natura, quæ est alteri Angelo naturaliter nota, est infigurabilis, ut dicit Dionysius cap. II *De cœlest. hierarch. Pat. græc. lat.* t. III, col. 138 ; et sic non potest in ea fieri aliquid quo monstretur id quod est in ea ignotum. Ergo locutio in Angelis esse non potest.

15. Præterea, Angeli sunt quædam naturalia lumina. Sed lumen, ex hoc ipso quod videtur, se ipsum totaliter manifestat. Ergo, ex hoc ipso quod Angelus videtur, totaliter cognoscitur omne illud quod in ipso est ; et sic locutio in eis locum non habet.

Sed contra est quod dicitur I Corinth. XIII, 1 : *Si linguis hominum loquar et Angelorum.* Sed frustra esset lingua, si non esset locutio. Ergo Angeli loquuntur.

Præterea, quod [2] potest virtus inferior, potest superior, secundum Boetium, V *De consol.*, prosa IV, a med. *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 849. Sed homo potest conceptum suum alteri homini revelare. Ergo similiter Angelus potest. Hoc autem est cum loqui. Ergo in eis est locutio.

Præterea, Damascenus lib. II *De fid. orth.* cap. III ante med. *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 870, dicit, quod « Angeli sermone prolato sine voce tradunt sibi invicem voluntates et consilia et intelligentias. » Sermo autem non est nisi per locutionem. Ergo in Angelis est locutio.

Respondeo dicendum quod in Angelis aliquem modum locutionis ponere oportet. Cum enim Angelus secreta cordis non cognoscat specialiter et directe, ut in præcedenti quæst. *De cognitione Angelorum*, art. XV, habitum est ; oportet quod unus alteri manifestet suum conceptum ; et hæc est locutio Angelorum. In nobis enim locutio dicitur ipsa manifestatio interioris verbi quod mente concipimus.

Quomodo autem Angeli suos conceptus aliis manifestent, oportet accipere ex similitudine rerum naturalium, eo quod formæ naturales sunt quasi imagines immaterialium, ut Boetius dicit, lib. *De Trinitate*, inter princ. et med. Invenimus autem formam aliquam existere in materia tripliciter. Uno modo imperfecte ; medio scilicet modo inter potentiam et actum, sicut formæ quæ sunt in fieri. Alio modo in actu perfecto, perfectione dico,

[1] Al. : « per motum. »
[2] « Superior comprehendendi vis amplectitur inferiorem. »
(*a*) Sensus est Anselmi, non verba.

qua habens formam est perfectum in se ipso. Tertio modo in actu perfecto, secundum quod habens formam potest communicare alteri perfectionem : aliquid enim est in se lucidum [1] quod alia illuminare non potest. Similiter et intelligibilis forma in intellectu existit tripliciter : primo quasi medio modo inter potentiam et actum, quando scilicet est in habitu ; secundo, ut in actu perfecto quantum ad ipsum intelligentem, et hoc est quando intelligens actu cogitat secundum formam quam penes se habet ; tertio vero, in ordine ad alterum, et transitus quidem de uno in alterum est, quasi de potentia in actum, per voluntatem. Ipsa enim voluntas Angeli facit ut actualiter se convertat ad formas quas in habitu habebat ; et similiter voluntas facit ut intellectus Angeli adhuc perfectius fiat in actu formæ penes ipsum existentis ; ut scilicet non solum secundum se, sed in ordine ad alium tali forma perficiatur ; et quando sic est, tunc alius Angelus ejus cognitionem percipit ; et secundum hoc dicitur alteri Angelo loqui. Et similiter esset apud nos, si intellectus noster posset ferri in intelligibilia immediate : sed quia intellectus noster a sensibilibus naturaliter accipit, oportet quod ad interiores conceptus exprimendos quædam sensibilia signa aptentur, quibus cognitiones cordium nobis manifestentur.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Gregorii potest intelligi et de corporali visione, et de spirituali. In patria enim, Sanctorum corporibus glorificatis, unus corporali oculo poterit videre intima corporis alterius, quæ nunc non potest etiam inspicere in se ipso : quia corpora gloriosa erunt quasi pervia : unde ibidem Gregorius comparat ea vitro. Similiter etiam oculo spirituali unusquisque videbit an alius habeat caritatem et mensuram caritatis ; quod nunc non potest scire aliquis de se ipso. Non tamen oportet quod actuales cogitationes ex voluntate dependentes unus in altero cognoscat.

Ad secundum dicendum quod conscientia alterius dicitur penetrari quantum ad habitus, et non quantum ad actuales cogitationes.

Ad tertium dicendum quod silentium ibi privat locutionem vocalem, qualis est in nobis, non spiritualem, qualis est in Angelis.

Ad quartum dicendum quod signum, proprie loquendo, non potest dici nisi [2] aliquid ex quo deveniatur in cognitionem alterius quasi discurrendo ; et secundum hoc, signum in Angelis non est, cum eorum scientia non sit discursiva, ut in præcedentibus, quæst. præced, art. xv, est habitum ; et propter hoc etiam in nobis signa sunt sensibilia, quia nostra cognitio, quæ discursiva est, a sensibilibus oritur. Sed communiter possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur ; et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quæ per ipsam cognoscitur ; et sic Angeli cognoscunt res per signa ; et sic unus Angelus per signum alii loquitur ; scilicet per speciem, in cujus actu intellectus ejus fit in ordine ad alium.

Ad quintum dicendum quod quamvis in naturalibus, quorum effectus sunt nobis magis noti quam causæ, signum sit id quod est posterius in natura ; tamen de ratione signi proprie accepta non est quod sit vel prius vel posterius in natura, sed solummodo quod sit nobis præcognitum : unde quandoque accipimus effectus ut signa causarum, ut pulsum sanitatis ; quandoque vero causas signa effectuum ; sicut dispositiones corporum cœlestium signa imbrium et pluviarum.

Ad sextum dicendum quod Angeli ex hoc ipso quod se ad alios convertunt, dum sunt in actu aliquarum formarum in ordine ad alios, quodammodo alios excitant ad eis intendendum.

Ad septimum dicendum quod Angelus eodem ordine cognoscit omnia spiritualia, scilicet intellectualiter ; sed hoc quod est cognoscere per se vel per alterum non pertinet ad cognitionis speciem, sed magis ad modum accipiendi cognitionem. Unde non oportet quod, si unus Angelus cognoscat naturam alterius Angeli per se ipsum, etiam locutionem alterius per se ipsum cognoscat : quia cogitatio Angeli non est ita cognoscibilis alteri Angelo sicut ejus natura.

Ad octavum dicendum quod ratio illa procederet, si formæ intellectus angelici essent ita efficaces ad cognoscendum sicut sunt rationes rerum in Deo efficaces ad producendum ; sed hoc non potest

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « lucidum, et alia. »

[2] Al. deest : « nisi. »

esse verum, cum nulla sit æqualitas creaturæ ad Creatorem.

Ad nonum dicendum quod quamvis in Angelis non sit locutio exterior, sicut in nobis, scilicet per signa sensibilia; est tamen alio modo, ut ipsa ordinatio cogitationis ad alterum exterior locutio in Angelis dicatur.

Ad decimum dicendum quod multitudo desideriorum pro tanto dicitur esse causa locutionis, quia ex multitudine desideriorum sequitur multitudo conceptuum, qui non possunt nisi signis valde variis exprimi. Animalia autem bruta habent valde paucos conceptus, quos paucis naturalibus signis exprimunt. Unde, cum in Angelis sint multi conceptus, requiritur etiam ibi locutio. Nec multitudo conceptuum alia desideria requirit in Angelis quam desiderium communicandi alteri quod ipse mente concepit; quod desiderium in Angelis imperfectionem non ponit.

Ad undecimum dicendum quod unus Angelus cognitionem alterius cognoscit per speciem innatam per quam alium Angelum cognoscit, quia per eamdem cognoscit omne quod cognoscit in alio Angelo. Unde quam cito Angelus se ordinat ad alium Angelum secundum actum alicujus formæ, ille Angelus cognoscit ejus cognitionem; et hoc quidem dependet ex voluntate Angeli; sed cognoscibilitas naturæ angelicæ non dependet ex voluntate Angeli; et ideo non requiritur locutio in Angelis ad cognoscendum naturam, sed ad cognoscendum cogitationem tantum.

Ad duodecimum dicendum quod secundum Augustinum, (alium Auctorem, lib. *De spiritu et anima*, cap. XII,) visus et auditus solummodo exterius differunt, interius autem sunt idem in mente; quia in mente non est aliud videre et audire, sed in sensu exteriori tantum. Unde apud Angelum, qui sola mente utitur, non differt audire et videre; sed tamen dicitur locutio in Angelo ad similitudinem ejus quæ in nobis fit; nos enim per auditum scientiam ab aliis accipimus. Nutus autem et signa hoc modo possunt in Angelis distingui, ut signum dicatur ipsa species, nutus autem ordinatio ad alium. Sed possibilitas hæc faciendi dicitur lingua.

Ad decimumtertium dicendum quod locutio est motus cognoscitivæ, non qui sit ipsa cognitio, sed qui est cognitionis manifestatio; et ideo oportet quod sit ad alium; unde etiam Philosophus dicit in III *De anima*, in fin., quod « est lingua, ut significet alii. »

Ad decimumquartum dicendum quod essentia Angeli non est figurabilis figura corporali; sed intellectus ejus quasi figurratur forma intelligibili.

Ad decimumquintum dicendum quod lux corporalis manifestat se ipsam ex necessitate naturæ; unde uniformiter se manifestat quantum ad omnia quæ in ipsa sunt. Sed in Angelis est voluntas, cujus conceptus manifesti esse non possunt nisi secundum imperium voluntatis; et ideo opus est locutione.

ARTICULUS V.

Utrum inferiores Angeli superioribus loquantur. — I part., quæst. CVII, art. II.

Quinto quæritur utrum inferiores Angeli superioribus loquantur; et videtur quod non, per *Glossam* ordin., quæ habetur 1 Cor. XIII: *Si linguis hominum loquar et Angelorum;* quæ sic dicit: « Linguæ sunt quibus Angeli præpositi minoribus significant quod de Dei voluntate primi sentiunt. » Ergo locutio, quæ est actus linguæ, ad solos superiores Angelos pertinet.

2. Præterea, a quolibet loquente fit aliquid in audiente. Sed ab Angelis inferioribus nihil potest in superiores fieri; quia superiores non sunt in potentia respectu inferiorum, sed magis e converso; cum superiores habeant magis de actu, et minus de potentia. Ergo inferiores Angeli non possunt loqui superioribus.

3. Præterea, locutio supra cognitionem addit scientiæ infusionem. Sed inferiores Angeli non possunt aliquid infundere superioribus, quia sic in eos agerent; quod esse non potest. Ergo eis non loquuntur.

4. Præterea, illuminatio nihil aliud est quam manifestatio alicujus ignoti. Sed locutio est in Angelis ad manifestandum aliquid ignotum. Ergo locutio in Angelis est manifestatio quædam. Ergo, cum Angeli inferiores non illuminent superiores, videtur quod inferiores superioribus non loquantur.

5. Præterea, Angelus ad quem fit locutio, est in potentia cognoscens id quod locutione exprimitur; per locutionem autem fit actu cognoscens. Ergo Angelus loquens reducit illum cui loquitur de po-

tentia in actum. Sed hoc non est possibile inferioribus Angelis respectu superiorum, quia sic essent nobiliores. Ergo non loquuntur inferiores superioribus.

6. Præterea, quicumque loquitur alicui de aliquo ignoto ei, docet ipsum. Si ergo inferiores Angeli loquuntur superioribus de propriis conceptionibus quas illi ignorant; videtur quod eos doceant; et sic eos perficiunt, cum perficere sit docere, secundum Dionysium, cap. v *Eccl. hierarch.*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 502; et hoc est contra ordinem hierarchicum, secundum quem inferiores a superioribus perficiuntur.

Sed contra est quod Gregorius dicit in II *Moral.*, cap. *Pat. lat.* t. LXXV, col. 559. quod Deus [1] loquitur Angelis, et Angelus loquitur Deo. Ergo et eadem ratione superiores inferioribus, et e converso.

Respondeo dicendum quod ad evidentiam hujus quæstionis oportet scire qualiter illuminatio et locutio differant in Angelis; quod quidem sic potest accipi. Intellectus enim aliquis deficit a cognitione alicujus cognoscibilis, propter duo. Uno modo propter absentiam cognoscibilis; sicut dum non cognoscimus gesta præteritorum temporum, vel aliorum locorum remotorum, quæ ad nos non pervenerunt. Alio modo propter defectum intellectus, qui non est adeo fortis ut possit pertingere ad illa cognoscibilia quæ penes se habet in primis principiis naturaliter notis, quæ tamen non cognoscit nisi roboratus exercitio vel doctrina. Locutio igitur proprie est qua aliquis ducitur in cognitionem ignorati, per hoc quod fit ei præsens quod alias erat sibi absens; sicut apud nos patet dum unus refert alteri aliquid quod ille non vidit, et sic facit ei quodammodo præsentiam per loquelam. Sed illuminatio est quando intellectus confortatur ad aliquid cognoscendum supra id quod cognoscebat, ut ex dictis patet, art. I et III hujus quæst.

Sed tamen sciendum, quod locutio potest esse in Angelis et in nobis sine illuminatione; quia quandoque contingit aliqua nobis manifestari per locutionem, ex quibus intellectus nullo modo ad intelligendum magis roboratur; sicut cum recitantur mihi aliquæ historiæ, vel cum unus Angelus alteri conceptionem suam demonstrat; hujusmodi enim indifferenter possunt cognosci et ignorari ab eo qui habet debilem intellectum et fortem. Sed illuminatio semper habet locutionem adjunctam et in Angelis et in nobis. Nos enim secundum hoc alium illuminamus quod ei aliquod medium tradimus, quo intellectus ejus roboratur ad aliquid cognoscendum; quod per locutionem fit. Similiter etiam oportet quod et in Angelis fiat per locutionem. Superior enim Angelus habet cognitionem de rebus per formas magis universales; unde inferior Angelus non est proportionatus ad accipiendum cognitionem a superiori Angelo, nisi superior Angelus cognitionem suam quodammodo dividat et distinguat, concipiendo in se illud de quo vult illuminare, per modum talem quo fit comprehensibile ab inferiori Angelo; et talem conceptum suum alteri Angelo manifestando [2], cum illum illuminat; unde dicit Dionysius, cap. xv *Cœl. hierar.* § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 331: « Unaquæque intellectualis essentia donatam sibi a deiformi uniformem intelligentiam, provida virtute dividit et multiplicat ad inferioris ductricem analogiam; » et est simile de magistro, qui videt discipulum non posse capere ea quæ ipse cognoscit per illum modum quo ipse cognoscit; et ideo studet distinguere et multiplicare per exempla, ut sic possint a discipulo comprehendi.

Dicendum est igitur quod illa locutione quæ illuminationi adjungitur, superiores solum inferioribus loquuntur; sed secundum aliam locutionem indifferenter loquuntur et superiores inferioribus et e converso.

Ad primum ergo dicendum quod *Glossa* illa loquitur de locutione adjuncta illuminationi.

Ad secundum dicendum quod Angelus loquens nihil facit in Angelo cui loquitur; sed fit aliquid in Angelo ipso loquente, et ex hoc ab alio cognoscitur modo prius dicto; unde non oportet etiam quod loquens aliquid infundat ei cui loquitur.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum patet responsio ex dictis.

Ad quintum dicendum quod Angelus cui aliquis loquitur, fit actu cognoscens de potentia cognoscente, non per hoc quod ipse reducatur de potentia in actum; sed per hoc quod ipse Angelus lo-

[1] « Aliter loquitur Deus ad angelos, aliter angeli ad Deum. »

[2] Sic B, D. — A : « Manifestando illuminat. » — Edit : « Manifestando, eum illuminat. »

quens reducit seipsum de potentia in actum, dum facit se in actu perfecto alicujus formæ secundum ordinem ad alterum.

Ad sextum dicendum quod doctrina est proprie de his quibus perficitur intellectus. Hoc autem quod unus Angelus cognoscit cognitionem alterius, non pertinet ad perfectionem intellectus ejus; sicut nec pertinet ad perfectionem intellectus mei, quod cognoscam res absentes quæ ad me non pertinent.

ARTICULUS VI.

Utrum ad hoc quod unus Angelus alii loquatur, requiratur determinata localis distantia. — I part., quæst. CVII, art. IV.

Sexto quæritur utrum requiratur determinata distantia localis ad hoc quod unus Angelus alii loquatur; et videtur quod sic. Quia ubicumque requiritur accessus et recessus, necessaria est determinata distantia. Sed Angeli accedentes ad alterutrum et discedentes, sibi suos sensus mutuo conspiciunt, ut Maximus dicit super VII cap. *Cœl. hierar. Pat. græc. lat.* t. IV, col, 74. Ergo, etc.

2. Præterea, secundum Damascenum, lib. II *De fid. orth.,* cap. III. *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 870, « Angelus ubi operatur, ibi est. » Si igitur alteri Angelo loquitur, oportet quod sit ubi est ille cui loquitur, et sic requiritur determinata distantia.

3. Præterea, Isa. VI, 3, dicitur quod *alter clamabat ad alterum.* Sed locutio clamosa non habet locum nisi propter distantiam ejus cui loquimur. Ergo videtur quod distantia impediat locutionem Angeli.

4. Præterea, locutio oportet quod deferatur a loquente in audientem; et hoc non potest esse nisi sit localis distantia inter loquentem Angelum et audientem: quia locutio spiritualis per medium corporale non defertur. Ergo distantia localis locutionem Angeli impedit.

5. Præterea, anima Petri si esset hic, cognosceret ea quæ hic aguntur: cum autem est in cœlo, non cognoscit; unde Isa. XVI, super illud, *Abraham nescivit nos*, dicit *Glossa* Augustini, *De cura pro mortuis*, cap. XIII et XV: « Nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii. » Ergo distantia localis impedit animæ beatæ cognitionem; eadem etiam ratione Angeli locutionem.

Sed contra est, quod maxima distantia est inter paradisum et infernum. Sed illi mutuo se inspiciunt, maxime ante diem judicii, ut patet per illud quod habetur Lucæ XVI de Lazaro et divite. Ergo nulla distantia localis impedit animæ separatæ cognitionem, et similiter nec Angeli; et eadem ratione nec locutionem.

Respondeo dicendum quod actio sequitur modum agentis; et ideo illa quæ corporalia et situalia sunt, corporaliter et situaliter agunt; quæ vero sunt spiritualia, non nisi spiritualiter agunt. Unde, cum Angelus, inquantum est intelligens, nullo modo sit situalis, actio intellectus ipsius nullo modo [1] proportionem habet ad situm: et ideo, cum locutio sit operatio intellectus ipsius, nihil facit ad eam propinquitas vel distantia loci; et sic æqualiter a propinquo vel remoto Angelus locutionem Angeli percipit, illo modo quo Angelos in loco esse dicimus.

Ad primum ergo dicendum quod accessus ille et recessus non est intelligendus secundum locum, sed secundum conversionem ad alterutrum.

Ad secundum dicendum quod cum dicitur, Angelus est ubi operatur, intelligendum est de operatione quam circa aliquod corpus agit; quæ quidem operatio situalis est ex parte ejus in quo determinatur. Locutio autem Angeli non est talis operatio; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod clamor ille quo Seraphim clamasse dicuntur designat magnitudinem eorum quæ loquebantur, scilicet unitatem essentiæ et trinitatem personarum, dicentes: *Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus exercituum.*

Ad quartum dicendum quod Angelus ad quem fit locutio, ut dictum est, non recipit aliquid a loquente; sed per speciem quam penes se habet, et alium Angelum et locutionem ejus cognoscit. Unde non oportet ponere aliquod medium per quod deferatur aliquid ab uno in alterum.

Ad quintum dicendum quod Augustinus loquitur de cognitione naturali animarum, per quam etiam Sancti non possunt cognoscere quæ hic aguntur; sed ex virtute gloriæ ea cognoscunt, ut expresse dicit Gregorius in *Mor.*, lib. XII.

[1] B Omittit: « sit situalis, actio intellectus ipsius nullo modo. »

cap. XII, *Pat. lat.* t. LXXV; et IV *Dialog.*, cap. XXXIII, exponens illud Job: *Sive fuerint nobiles filii ejus, sive ignobiles, non intelliget.* Sed Angeli habent naturalem cognitionem magis elevatam quam animæ; unde non est simile de Angelo et anima.

ARTICULUS VII.

Utrum unus Angelus possit alii loqui, ita quod alii locutionem ejus non percipiant. — I part., quæst. CVII, art. V.

Septimo quæritur utrum unus Angelus possit alii loqui, ita quod alii locutionem ejus non percipiant; et videtur quod non. Ad locutionem enim nihil aliud requiritur quam intelligibilis species, et conversio ad alterum. Sed species illa et conversio sicut cognoscuntur ab uno Angelo, ita et ab alio. Ergo locutio unius Angeli æqualiter ab omnibus percipitur.

2. Præterea, eisdem nutibus unus Angelus ad omnes Angelos loquitur. Si ergo aliquis Angelus cognoscit locutionem qua aliquis Angelus loquitur ei, eadem ratione cognoscet locutionem qua idem Angelus aliis loquitur.

3. Præterea, quicumque intuetur aliquem Angelum, percipit speciem ejus, qua intelligit et loquitur. Sed Angeli se invicem semper intuentur. Ergo unus Angelus semper cognoscit locutionem alterius, sive sibi, sive alteri loquatur.

4. Præterea, si aliquis homo loquatur, æqualiter auditur ab omnibus qui ei æqualiter appropinquant, nisi sit defectus ex parte audientis, utpote si deficit in auditu. Sed quandoque alius Angelus est propinquior Angelo loquenti quam ille ad quem loquitur, secundum ordinem naturæ, vel etiam secundum locum. Ergo non solum auditur ab eo ad quem loquitur.

Sed contra, inconveniens videtur dicere, quod nos aliquid possumus quod Angeli non possunt. Sed homo potest conceptum cordis sui alteri intimare, ita quod alii absconditum remanet. Ergo et Angelus potest alteri loqui sine hoc quod ab aliquo alio percipiatur.

Respondeo dicendum quod, sicut ex prædictis, art. V hujus quæst., patet, ex hoc ipso cognitio unius Angeli in cognitionem alterius venit per modum cujusdam spiritualis locutionis, quod Angelus fit in actu alicujus speciei, non solum secundum se ipsum, sed etiam in ordine ad alium; et hoc fit per propriam voluntatem Angeli loquentis. Ea autem quæ sunt voluntatis, non oportet quod eodem modo se habeant ad omnes, sed secundum modum a voluntate præfixum; et ideo locutio prædicta non æqualiter se habebit ad omnes Angelos, sed secundum quod voluntas Angeli determinabit. Unde si Angelus fiat per propriam voluntatem in actu alicujus speciei secundum intellectum in ordine ad unum tantum Angelum, percipietur ab illo uno tantum ejus locutio; si vero in ordine ad plures, percipietur a pluribus.

Ad primum ergo dicendum quod in locutione non requiritur conversio vel directio quasi cognita, sed quasi cognitionem faciens; unde ex hoc ipso quod unus Angelus ad alterum convertitur, illa conversio facit cognoscere alterius Angeli cogitationem.

Ad secundum dicendum quod in generali est unus nutus, quo ad omnes unus loquitur: sed in speciali sunt tot nutus, quot sunt conversiones ad diversos; unde unusquisque cognoscit secundum nutum ad se factum.

Ad tertium dicendum quod quamvis unus Angelus alterum intueatur, non tamen oportet quod speciem, prout ea actu aliquid cogitat, videat, nisi ille Angelus convertatur ad eum.

Ad quartum dicendum quod locutio humana movet auditum actione quæ est per necessitatem naturæ; quia impellendo aerem usque ad aurem; sed hoc modo non est in locutione Angeli, ut dictum est, art. V et VI; sed tantum dependet ex voluntate Angeli loquentis.

QUÆSTIO X [1].

DE MENTE.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum mens, prout in ea est imago Trinitatis, sit essentia animæ, vel aliqua ejus potentia. — I part., quæst. LXXIX, art. I.

Quæstio est de mente, in qua est imago Trinitatis: et primo quæritur utrum

[1] (In tredecim articulos divisa.)

Codd. non habent: Primo quæritur, utrum mens prout est in ea imago Trinitatis, sit essentia animæ, vel aliqua potentia ejus; 2° utrum in

mens, prout est in ea imago Trinitatis, sit essentia animæ, vel aliqua potentia ejus, et videtur quod sit ipsa essentia animæ. Quia Augustinus dicit IX *De Trinitate*; cap. IV, circ. med., quod mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant : et non nisi essentiam animæ. Ergo mens est ipsa essentia animæ.

2. Præterea, diversa genera potentiarum animæ non inveniuntur nisi in essentia. Sed appetitivum et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animæ: ponuntur enim, in fine I *De anima*, quinque genera communissima potentiarum animæ, scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum. Cum ergo mens comprehendat in se appetitivum et intellectivum, quia in mente ponitur ab Augustino XIV *De Trinit.*, cap. III et IV, intelligentia et voluntas, videtur quod non sit mens aliqua potentia, sed ipsa essentia animæ.

3. Præterea, Augustinus, XI *De civit. Dei*, com. XXVI, circa princ., dicit, quod « nos sumus ad imaginem Dei, inquantum sumus, novimus nos esse, et amamus utrumque ; » in IX *De Trinit.*, cap. IV et seq., assignat imaginem Dei in nobis secundum notitiam, mentem, et amorem. Cum ergo amare sit actus amoris, et nosse sit actus notitiæ ; videtur quod esse sit actus mentis. Sed esse est actus essentiæ. Ergo mens est ipsa essentia animæ.

4. Præterea, eadem ratione invenitur mens in Angelo et in nobis. Sed ipsa essentia Angeli est mens ejus. Unde Dionysius, cap. VII *De div. nom.*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 866 et seqq., frequenter nominat Angelos « divinas vel intellectuales mentes. » Ergo etiam et mens nostra est ipsa essentia animæ.

5. Præterea, Augustinus dicit in X *De Trinit.*, cap. II, parum ante med., quod « memoria et intelligentia et voluntas sunt una mens, una essentia, una vita. » Ergo, sicut vita ad essentiam pertinet, ita et mens.

6. Præterea, accidens non potest esse principium substantialis distinctionis. Sed homo substantialiter distinguitur a brutis in hoc quod habet mentem. Ergo mens non est aliquod accidens. Sed potentia animæ est proprietas ejus, secundum Avicennam : et sic est de genere accidentis. Ergo mens non est potentia, sed est ipsa essentia animæ.

7. Præterea, ab una potentia non egrediuntur diversi actus secundum speciem. Sed a mente egrediuntur diversi actus secundum speciem, scilicet memorari, intelligere et velle, ut patet per Augustinum, (alium Auctorem,) lib. *De spiritu et anima*, cap. XLIV, circa fin. Ergo mens non est aliqua potentia animæ, sed ipsa essentia ejus.

8. Præterea, una potentia non est subjectum alterius potentiæ. Sed mens est imaginis subjectum, quæ consistit in tribus potentiis. Ergo mens non est potentia, sed ipsa essentia animæ.

9. Præterea, nulla potentia comprehendit in se plures potentias. Sed mens comprehendit intelligentiam et voluntatem. Ergo non est potentia, sed essentia.

Sed contra, anima non habet alias partes nisi suas potentias. Sed mens est quædam pars animæ superior, ut Augustinus dicit in lib. *De Trin.* XII, cap. II, III, IV et XII. Ergo mens est potentia animæ.

Præterea, essentia animæ communis est omnibus potentiis, quia omnes in ea radicantur. Sed mens non est communis omnibus potentiis, quia dividitur contra sensum. Ergo mens non est ipsa essentia animæ.

Præterea, in essentia animæ non est accipere supremum et infimum. Sed in mente est supremum et infimum : dividit enim Augustinus, XII *De Trin.*, cap. III et IV, mentem in superiorem et inferiorem rationem. Ergo mens est potentia animæ, non essentia.

Præterea, animæ essentia est principium vivendi. Sed mens non est princi-

mente sit memoria; 3° utrum memoria distinguatur ab intelligentia, sicut potentia : 4° utrum mens cognoscat res materiales ; 5° utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari; 6° utrum mens humana accipiat cognitionem a sensibus ; 7° utrum in mente sit imago Trinitatis, secundum quod materialia cognoscit, non solum secundum quod cognoscit æterna; 8° utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem ; 9° utrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes, per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem ; 10° utrum aliquis possit scire se habere caritatem ; 11° utrum mens aliqua in statu viæ possit videre Deum per essentiam ; 12° utrum Deum esse, per se sit notum menti humanæ, sicut prima principia demonstrationis, quæ non possunt cogitari non esse ; 13° utrum per naturalem rationem cognosci possit Trinitas personarum.

pium vivendi, sed intelligendi. Ergo mens non est ipsa essentia animæ, sed potentia ejus.

Præterea, subjectum non prædicatur de accidente. Sed mens prædicatur de memoria, intelligentia, et voluntate, quæ sunt in essentia animæ sicut in subjecto. Ergo mens non est essentia animæ.

Præterea, secundum Augustinum in lib. II *Trin.*, XII, cap. IV. in fin., et cap. VII, ante med., anima non est ad imaginem secundum se totam, sed secundum aliquid sui. Est autem secundum mentem. Ergo mens non nominat totam animam, sed aliquid animæ.

Præterea, nomen mentis ex eo quod meminit sumptum esse videtur. Sed memoria designat aliquam potentiam animæ. Ergo et mens, et non essentiam.

Respondeo dicendum quod nomen mentis a mensurando est sumptum. Res autem uniuscujusque generis mensuratur per id quod est minimum, et principium primum in genere suo, ut patet in X *Metaphys.*; et ideo nomen mentis hoc modo dicitur in anima, sicut et nomen intellectus. Solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus mensurando eas quasi ad sua principia. Intellectus autem, cum dicatur per respectum ad actum, potentiam animæ designat: virtus enim, sive potentia, est medium inter essentiam et operationem, ut patet per Dionysium, cap. XI *Cœlest. hierarch. Pat. græc. lat.* t. III, col. 283. Quia vero rerum essentiæ sunt nobis ignotæ, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus; utimur frequenter nominibus virtutum vel potentiarum ad essentias significandas. Sed quia nihil notificatur nisi ex hoc quod est sibi proprium, oportet quod cum aliqua essentia designatur per suam potentiam, designetur per potentiam sibi propriam. In potentiis autem hoc communiter invenitur, quod illud quod potest in plus, potest in minus, sed non convertitur; sicut qui potest ferre centum libras, potest ferre viginti, ut dicitur in I *Cœli et Mundi*. Et ideo, si aliqua res per suam potentiam debeat designari, oportet quod designetur per ultimum potentiæ suæ. Anima autem quæ est in plantis, habet infimum gradum inter potentias animæ; unde ab eo denominatur, cum dicitur nutritiva vel vegetabilis. Anima autem bruti pertingit ad altiorem gradum, scilicet qui est sensus; unde ipsa anima vocatur sensitiva, vel quandoque etiam sensus. Sed anima humana pertingit ad altissimum gradum qui est inter potentias animæ, et ex hoc denominatur; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens; inquantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quia est sibi proprium præ aliis animabus.

Patet ergo quod mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsius; unde cum secundum id quod est altissimum in nobis, divina imago inveniatur in nobis; imago non pertinebit ad essentiam animæ nisi secundum mentem, prout nominat altissimam potentiam ejus; et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animæ, et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi inquantum ab ea fluit talis potentia.

Ad primum ergo dicendum quod mens non dicitur significare essentiam secundum quod essentia contra potentiam dividitur; sed secundum quod essentia absoluta dividitur contra id quod relative dicitur; et sic mens dividitur contra notitiam sui, inquantum per notitiam mens ad se ipsam refertur; ipsa vero mens dicitur absolute. Vel potest dici quod mens accipitur ab Augustino secundum quod significat essentiam animæ simul cum tali potentia.

Ad secundum dicendum quod genera potentiarum animæ distinguuntur dupliciter: uno modo ex parte objecti; alio modo ex parte subjecti, sive ex parte modi agendi, quod in idem redit. Si igitur distinguantur ex parte objecti, sic inveniuntur quinque potentiarum genera supra enumerata. Si autem distinguantur ex parte subjecti vel modi agendi, sic sunt tria genera potentiarum animæ: scilicet vegetativum, sensitivum, et intellectivum. Operatio enim animæ tripliciter potest se habere ad materiam. Uno modo ita quod per modum naturalis actionis exerceatur; et talium actionum principium est potentia nutritiva, cujus actus exercentur qualitatibus activis et passivis, sicut et aliæ actiones materiales. Alio modo ita quod operatio animæ non pertingat ad ipsam materiam, sed solum ad materiæ conditiones: sicut est in actibus potentiæ sensitivæ: in sensu enim recipitur species sine materia, sed tamen cum materiæ conditionibus. Tertio modo ita quod operatio animæ excedat et materiam et materiæ conditiones; et sic est

pars animæ intellectiva. Secundum igitur has diversas potentiarum animæ participationes contingit aliquas duas potentias animæ ad invicem comparatas in idem vel diversum genus reduci. Si enim appetitus sensibilis et intellectualis, qui est voluntas, consideretur secundum ordinem ad objectum, sic reducuntur in unum genus, quia utriusque objectum est bonum. Si vero consideretur quantum ad modum agendi, sic reducuntur in diversa genera : quia appetitus inferior reducetur in genus sensitivi, appetitus vero superior in genus intellectivi. Sicut enim sensus non apprehendit suum objectum sine conditionibus materialibus, prout scilicet est hic et nunc; sic et appetitus sensibilis in suum objectum fertur, in bonum scilicet particulare. Appetitus vero superior in suum objectum tendit per modum quo intellectus apprehendit ; et sic quantum ad modum agendi voluntas ad genus intellectivi reducitur. Modus autem actionis provenit ex dispositione agentis : quia quanto fuerit agens perfectius, tanto est ejus actio perfectior. Et ideo, si considerentur hujusmodi potentiæ secundum quod egrediuntur ab essentia animæ, quæ est subjectum earum, voluntas invenitur in eadem coordinatione cum intellectu ; non autem appetitus inferior, qui in irascibilem et concupiscibilem dividitur. Et ideo mens potest comprehendere voluntatem et intellectum, absque eo quod sit animæ essentia; inquantum, scilicet, nominat quodam genus potentiarum animæ ; ut sub mente intelligantur comprehendi omnes illæ potentiæ quæ in suis actibus omnino a materia et conditionibus materiæ recedunt.

Ad tertium dicendum quod ab Augustino et aliis sanctis imago Trinitatis in homine multipliciter assignatur : nec oportet quod una illarum assignationum alteri correspondeat ; sicut patet quod Augustinus assignat imaginem Trinitatis secundum mentem, notitiam et amorem; et ulterius secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Et quamvis voluntas et amor sibi invicem correspondeant, et notitia et intelligentia ; non tamen oportet quod mens correspondeat memoriæ; cum mens omnia tria contineat quæ in alia assignatione dicuntur. Similiter etiam assignatio Augustini quam objectio tangit, est alia a duabus præmissis. Unde non oportet quod, si amare amori correspondeat, et nosse notitiæ, esse respondeat menti sicut proprius actus ejus, inquantum est mens.

Ad quartum dicendum quod Angeli dicuntur mentes, non quia ipsa mens, sive intellectus Angeli, sit ejus essentia, prout intellectus et mens potentiam nominant ; sed quia nihil aliud habent de potentiis animæ nisi hoc quod sub mente comprehenditur ; unde totaliter sunt mens. Animæ vero nostræ adjunguntur aliæ potentiæ quæ sub mente non comprehenduntur, ex eo quod est actus corporis; scilicet sensitivæ et nutritivæ potentiæ ; unde non ita potest dici anima esse mens sicut et Angelus.

Ad quintum dicendum quod vivere addit supra esse, et intelligere supra vivere. Ad hoc autem quod imago Dei in aliquo inveniatur, oportet quod ad ultimum genus perfectionis perveniat quo creatura tendere potest ; unde si habeat esse tantum, sicut lapides ; vel esse et vivere sicut plantæ et bruta ; non salvatur in hoc ratio imaginis ; sed oportet ad perfectam imaginis rationem, ut creatura sit, vivat, et intelligat. In hoc enim perfectissime secundum genus conformatur essentialibus attributis. Et ideo, quia in assignatione imaginis mens locum divinæ essentiæ tenet, hæc vero tria, quæ sunt memoria, intelligentia et voluntas, tenent locum trium personarum ; ideo Augustinus menti adscribit illa quæ requiruntur ad imaginem in creatura, cum dicit, quod « memoria et intelligentia et voluntas [1] sunt una vita, una mens, una essentia. » Nec tamen oportet quod ex hoc ipso dicatur etiam mens et vita quo et essentia ; quia non est idem in nobis esse et vivere et intelligere, sicut in Deo ; dicuntur tamen hæc tria « una essentia, » inquantum ab una essentia mentis procedunt ; « una vita » inquantum ad unum genus vitæ pertinent, « una mens, » inquantum sub una mente comprehenduntur ut partes sub toto, sicut visus et auditus comprehenduntur sub parte animæ sensitiva.

Ad sextum dicendum quod secundum Philosophum in VIII *Metaph.*, quia substantiales rerum differentiæ sunt nobis ignotæ, loco earum interdum definientes

[1] Al. deest : « et intelligentia et voluntas. »

accidentalibus utuntur, secundum quod ipsa designant vel notificant essentiam, ut proprii effectus notificant causam; unde sensibile, secundum quod est differentia constitutiva animalis, non sumitur a sensu prout nominat potentiam, sed prout nominat ipsam animæ essentiam, a qua talis potentia fluit; et similiter est de ratione, vel de eo quod est habens mentem.

Ad septimum dicendum quod sicut pars animæ sensitiva non intelligitur esse una quædam potentia præter omnes particulares potentias quæ sub ipsa comprehenduntur, sed est quasi quoddam totum potentiale comprehendens omnes illas potentias quasi partes; ita etiam mens non est una quædam potentia præter memoriam, intelligentiam et voluntatem; sed est quoddam totum potentiale comprehendens hæc tria; sicut etiam videmus quod sub potentia faciendi domum comprehenditur potentia dolandi lapides et erigendi parietes; et sic de aliis.

Ad octavum dicendum quod mens non comparatur ad intelligentiam et voluntatem sicut subjectum, sed magis sicut totum ad partes, prout mens potentiam ipsam nominat. Si vero sumatur mens pro essentia animæ, secundum quod ab ea nata est progredi talis potentia; sic nominabit subjectum potentiarum.

Ad nonum dicendum quod una potentia particularis non comprehendit sub se plures; sed nihil prohibet sub una generali potentia comprehendi plures ut partes, sicut sub una parte corporis plures partes organicæ comprehenduntur, ut digiti sub manu.

ARTICULUS II.

Utrum in mente sit memoria. — I part., qu. LXXIX, art. VI.

Secundo quæritur utrum in mente sit memoria; et videtur quod non. Quia secundum Augustinum, XII *De Trinitate*, cap. III, et VIII circa princip., illud quod est commune nobis et brutis, non pertinet ad mentem. Memoria autem nobis et brutis communis est, ut patet per Augustinum, X *Confess.*, cap. XXV. Ergo, etc.

2. Præterea, Philosophus in lib. *De memoria et reminiscentia*, cap. I non procul a fin., dicit, quod memoria non est intellectivi, sed potius sensitivi. Cum ergo mens sit idem quod intellectus, ut ex prædictis patet, videtur quod memoria non sit in mente.

3. Præterea, intellectus, et omnia quæ ad intellectum pertinent, abstrahunt ab hic et nunc; memoria vero non abstrahit; concernit namque determinatum tempus, scilicet præteritum; memoria namque præteritorum est, ut dicit Tullius, in lib. *De inventione*. Ergo, etc.

4. Præterea, cum in memoria conserventur aliqua quæ non apprehenduntur actu; ubicumque ponitur memoria, oportet quod ibi differat apprehendere et retinere. In intellectu autem non differunt, sed potius in sensu; propter hoc enim in sensu differre possunt, quia sensus organo corporali utitur; non autem omne quod tenetur in corpore, apprehenditur: intellectus autem non utitur organo corporali; unde nihil in eo retinetur nisi intelligibiliter; et sic oportet quod actu intelligatur. Ergo memoria non est in intellectu sive in mente.

5. Præterea, anima non memoratur prius quam apud se aliquid retineat. Sed antequam aliquas species recipiat a sensibus, a quibus nostra cognitio oritur, quas retinere possit, est ad imaginem. Cum ergo memoria sit pars imaginis, non videtur quod possit esse in mente.

6. Præterea, mens, secundum quod est ad imaginem Dei, fertur in Deum. Sed memoria non fertur in Deum; est enim eorum quæ cadunt sub tempore; Deus autem est omnino supra tempus. Ergo, etc.

7. Præterea, si memoria esset pars mentis species intelligibiles in ipsa mente conservarentur sicut conservantur in mente Angeli. Sed Angelus convertendo se ad species quas habet penes se, potest intelligere. Ergo et mens convertendo se ad ipsas species retentas; et ita posset intelligere sine hoc quod ad phantasmata converteretur; quod manifeste apparet esse falsum. Quantumlibet enim aliquis scientiam in habitu habeat, læso tamen organo imaginativæ virtutis vel memorativæ, in actum exire non potest; quod non esset, si mens in actu intelligere posset non convertendo se ad potentias quæ organis utuntur. Unde memoria non est in mente.

1. Sed contra, Philosophus dicit in III *De anima*, com. VI, quod anima est locus specierum, præterquam non tota, sed intellectiva. Loci autem est conservare contenta in eo. Cum ergo conservare

species ad memoriam pertineat, videtur quod in intellectu sit memoria.

2. Præterea, illud quod æqualiter se habet ad omne tempus, non concernit aliquod tempus particulare. Sed memoria, etiam proprie accepta, æqualiter se habet ad omne tempus, ut dicit Augustinus, XII *De Trinitate*, XIV, cap. xi, et probat per dicta Virgilii, qui proprie [1] nomine memoriæ et oblivionis usus est. Ergo memoria non concernit aliquod tempus particulare, sed omne. Ergo ad intellectum pertinet.

3. Præterea, memoria, proprie accipiendo, est præteritorum. Sed intellectus non solum est præsentium, sed etiam futurorum et præteritorum; intellectus enim compositionem format, secundum omne tempus intelligens hominem fuisse, futurum esse, et esse, ut patet III *De anima*, com. xxii et xxiii. Ergo memoria, proprie loquendo, ad intellectum pertinere potest.

4. Præterea, sicut memoria est præteritorum, ita providentia futurorum, secundum Tullium, lib. II *De inventione*. Sed providentia est in parte intellectiva, proprie accipiendo. Ergo eadem ratione et memoria.

Respondeo dicendum quod memoria secundum communem usum loquentium accipitur pro notitia præteritorum. Cognoscere autem præteritum ut præteritum, est ejus cujus est cognoscere præsens ut præsens, vel nunc ut nunc; hoc autem est sensus. Sicut enim intellectus non cognoscit singulare ut est hoc, sed secundum communem quamdam rationem, ut [2] inquantum est homo vel albus, vel etiam particularis, non inquantum est hic homo vel particulare hoc; ita etiam intellectus cognoscit præsens et præteritum, non inquantum est nunc et hoc præteritum. Unde, cum memoria secundum propriam sui acceptionem respiciat ad id quod est præteritum respectu hujus nunc; constat quod memoria, proprie loquendo, non est in parte intellectiva, sed sensitiva tantum, ut Philosophus probat, lib. *De memoria et reminiscentia*, cap. i. Sed quia intellectus non solum intelligit intelligibile, sed etiam intelligit se intelligere tale intelligibile; ideo nomen memoriæ potest extendi ad notitiam, qua etsi non cognoscatur objectum ut in præteritione modo prædicto, cognoscitur tamen objectum de quo etiam prius est notitia habita, inquantum aliquis scit se eam prius habuisse; et sic omnis notitia non de novo accepta potest dici memoria. Sed hoc contingit uno modo, quando consideratio secundum notitiam habitam non est intercisa, sed continua : alio vero modo, quando est intercisa; et sic habet plus de ratione præteriti, unde et magis proprie ad rationem memoriæ attingit ; ut si dicamur illius rei habere memoriam quam prius habitualiter cognoscebamus, non autem in actu. Et sic memoria est in parte intellectiva nostræ animæ : et hoc modo videtur Augustinus memoriam accipere, XII *De Trinitate*, cap. iv et vii, ponens eam partem imaginis : vult enim, omne illud quod habitualiter in mente tenetur ut in actum non prodeat, ad memoriam pertinere.

Quomodo autem hoc possit contingere, a diversis diversimode ponitur. Avicenna enim, VI *De naturalibus*, ponit quod hoc non contingit (quod anima habitualiter teneat notitiam alicujus rei quam actu non considerat) ex hoc quod aliquæ species conserventur in parte intellectiva; sed vult quod species actu non consideratæ non possunt conservari nisi in parte sensitiva, vel quantum ad imaginationem, quæ est thesaurus formarum a sensu acceptarum; vel quantum ad memoriam, quantum ad intellectiones particulares non acceptas a sensibus. In intellectu vero non permanet species, nisi quando actu consideratur ; post considerationem vero in eo actu esse desinit : unde, quando iterum vult considerare aliquid, oportet quod species de novo fluant in intellectum possibilem ab intellectu agente. Nec tamen sequitur, secundum ipsum, quod si aliquis de novo debet considerare quæ prius scivit, oporteat eum iterum addiscere vel invenire sicut a principio ; quia relicta est in eo quædam habilitas per quam facilius se convertit ad intellectum agentem, ut ab eo species effluentes recipiat ; et hæc habilitas est habitus scientiæ in nobis. Et secundum hanc opinionem memoria non esset in mente secundum retentionem aliquarum specierum, sed secundum habilitatem ad accipiendum de novo. Sed ista opinio non videtur rationabilis. Pri-

[1] Sic A, D. — Edit : « proprio. »

[2] Sic C, D. — Edit. : « albus ; vel etiam particulare, non inquantum. »

mo, quia cum intellectus possibilis sit stabilioris naturæ quam sensus, oportet quod species in eo recepta stabilius recipiatur; unde magis possunt in eo servari species quam in parte sensitiva. Secundo, quia agens intelligentia æqualiter se habet ad influendum species convenientes scientiis omnibus. Unde, si in intellectu possibili non conservarentur aliquæ species, sed sola habilitas convertendi se ad intellectum agentem, æqualiter remaneret homo habilis ad quodcumque intelligibile; et ita ex hoc quod homo addisceret unam scientiam, non magis sciret illam quam alias. Præterea, hoc videtur esse expresse contrarium sententiæ Philosophi in III *De anima*, com. vi, qui commendat antiquos in hoc quod posuerunt animam esse locum specierum quantum ad intellectivam partem.

Et ideo alii dicunt quod species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actualem considerationem, et harum ordinatio est habitus scientiæ; et quod hæc vis qua mens nostra retinere potest species intelligibiles post actualem considerationem, memoria dicitur : et hoc magis accedit ad propriam significationem memoriæ.

Ad primum ergo dicendum quod memoria quæ communis est nobis et brutis, est illa in qua conservantur particulares intentiones; sed hæc non est in mente, sed illa tantum in qua conservantur species intelligibiles.

Ad secundum dicendum quod Philosophus loquitur de memoria quæ est præteriti, prout est relatum ad hoc nunc, inquantum est hoc; et sic non est in mente.

Ad tertium dicendum est per idem.

Ad quartum dicendum quod in intellectu possibili differt actu apprehendere et retinere, non ex eo quod species sit in eo aliquo modo corporaliter, sed intelligibiliter tantum. Nec tamen sequitur quod semper intelligatur secundum illam speciem ; sed solum quando intellectus possibilis perfecte fit in actu respectu illius speciei. Quandoque vero est imperfecte in actu ejus quodammodo medio inter puram potentiam et purum actum; et hoc est habitualiter cognoscere; et de hoc modo cognitionis reducitur in actum perfectum per voluntatem, quæ, secundum Anselmum, lib. *De similitud.*, (*a*) cap. II, *Pat. lat.* tom. CLIX, col. 605, est motor omnium virium [1].

Ad quintum dicendum quod mens est ad imaginem, præcipue secundum quod fertur in Deum et in se ipsam. Ipsa autem est sibi præsens, et similiter Deus, antequam aliquæ species a sensibus accipiantur; et mens non dicitur habere vim memorativam ex hoc quod aliquid actu teneat, sed ex hoc quod est potens tenere.

Ad sextum patet responsio ex dictis.

Ad septimum dicendum quod nulla potentia potest aliquid cognoscere non convertendo se ad objectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo se ad colorem. Unde, cum phantasmata se habeant hoc modo ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per Philosophum in III *De anima*, com. XXXIX; quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se habeat, nunquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasmata : et ideo, sicut intellectus noster secundum statum viæ indiget phantasmatibus ad actu considerandum, antequam accipiat habitum, ita et postquam acceperit. Secus autem videtur de Angelis, quorum intellectus objectum non est phantasma.

Ad primum vero eorum quæ in contrarium objiciuntur dicendum, quod ex auctoritate illa haberi non potest quod in intellectu sit memoria nisi secundum modum qui dictus est; non autem quod proprie.

Ad secundum dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quod memoria potest esse de præsentibus objectis; nunquam tamen potest dici memoria nisi consideretur aliquid præteritum, ad minus ex parte ipsius cognitionis; et secundum hoc etiam dicitur aliquis sui oblivisci, vel etiam memorari, inquantum de se ipso, qui est præsens sibi, non conservat præteritam cognitionem.

Ad tertium dicendum quod inquantum

[1] « Mox ad imperium ejus (voluntatis) omnes aperiuntur animæ et corporis sensus. »

(*a*) Liber S. Anselmi *De similitudinibus* non est ipsius Anselmi, sed Eadmeri, monachi cantuariensis. Legitur autem in opere S. Anselmi *De concord. præsc. Dei cum lib. arbit.* : « Voluntas movet omnia alia instrumenta quibus sponte utimur, et quæ sunt in nobis, et quæ sunt extra nos. Dico voluntatem omnes voluntarios motus facere. »

intellectus cognoscit differentias temporum secundum communes rationes, formare potest compositiones secundum quamlibet differentiam temporis.

Ad quartum dicendum quod providentia non est in intellectu nisi secundum generales rationes futuri; sed ad particularia applicatur mediante ratione particulari, quam oportet mediam intercedere inter rationem universalem moventem et motum qui in particularibus consequitur, ut patet per Philosophum in III *De anima*, com. LVII, LVIII.

ARTICULUS III.

Utrum memoria distinguatur ab intelligentia sicut potentia a potentia. — I part., quæst. LXXVII, art. VII.

Tertio quæritur utrum memoria distinguatur ab intelligentia sicut potentia a potentia; et videtur quod non. Diversarum enim potentiarum sunt diversi actus. Sed intellectus possibilis et memoriæ, prout sunt in mente, ponitur esse idem actus, qui est speciem retinere; hoc enim quod Augustinus memoriæ, Philosophus intellectui possibili attribuit III *De anima*, com. VI. Ergo memoria non distinguitur ab intelligentia sicut potentia a potentia.

2. Præterea, accipere aliquid non concernendo aliquam differentiam temporis, est proprium intellectus, qui abstrahit ab hic et nunc. Sed memoria non concernit aliquam differentiam temporis, quia, secundum Augustinum, XIV *De Trinit.*, cap. XI, memoria est communiter præsentium, præteritorum, et futurorum. Ergo memoria ab intelligentia non distinguitur.

3. Præterea, intelligentia accipitur dupliciter, secundum Augustinum, XIV *De Trinit.*, cap. VI et VII. Uno modo prout dicimur intelligere id quod non actu consideramus; alio modo prout dicimur intelligere id quod actu cogitamus. Sed intelligentia, secundum quam id tantum dicimur intelligere quod actu cogitamus, est intelligere in actu; quod non est potentia, sed operatio alicujus potentiæ; et sic non distinguitur a memoria, sicut potentia a potentia. Secundum vero quod intelligimus ea quæ in actu consideramus, nullo modo a memoria distinguitur, sed ad memoriam pertinet; quod patet per Augustinum, XIV *De Trinit.*, cap. VII a med., ubi sic dicit: « Si nos referamus ad interiorem mentis memoriam, qua sui meminit, et interiorem intelligentiam, qua se intelligit, et interiorem voluntatem, qua se diligit; ubi hæc tria simul semper sunt, sive cogitentur sive non cogitentur; videtur quidem imago Trinitatis ad solam memoriam pertinere. » Ergo intelligentia a memoria nullo modo distinguitur sicut potentia a potentia.

4. Si dicatur quod intelligentia[1] in anima est quædam potentia secundum quam anima est potens actu cogitare, et alia secundum quam actu cogitat; sic etiam intelligentia, qua nos dicimur intelligere non cogitando, distinguitur a memoria sicut potentia a potentia; contra: Ejusdem potentiæ est habitum habere, et uti habitu. Sed intelligere non cogitando est intelligere in habitu; intelligere autem cogitando, est habere habitum. Ergo ad eamdem potentiam pertinet intelligere non cogitando, et intelligere cogitando: et sic per hoc non diversificatur intelligentia a memoria sicut potentia a potentia.

5. Præterea in intellectiva parte animæ non invenitur illa potentia nisi cognoscitiva et motiva vel affectiva. Sed voluntas est affectiva vel motiva; intelligentia autem cognoscitiva. Ergo memoria non est alia potentia ab intelligentia.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV *De Trinit.*, cap. VIII, quod « secundum hoc anima est ad imaginem Dei quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum Deum et conspiciendum potest. » Sed potest anima conspicere secundum potentias. Ergo imago in anima attenditur secundum potentias. Sed in anima attenditur imago secundum quod hæc tria in ea inveniuntur, memoria, intelligentia, et voluntas. Ergo hæc tria sunt tres potentiæ distinctæ.

2. Præterea, si ista non sunt tres potentiæ, oportet aliquod eorum esse actum sive operationem. Sed actus non semper est in anima: non enim semper in actu intelligit vel vult. Ergo ista tria non semper erunt in anima; et sic non esset anima ad imaginem Dei; quod est contra Augustinum, IV *De Trinitate*, cap. III et VI.

[1] Sic A, B, omittunt: « intelligentia. »

3. Item, inter hæc tria invenitur æqualitas per quam æqualitas divinarum personarum repræsentatur. Sed inter actum vel habitum vel potentiam non invenitur æqualitas ; quia ad plura se extendit potentia quam habitus, et habitus quam actus ; quia unius potentiæ sunt plures habitus, et ab uno habitu plures actus eliciuntur. Ergo non potest esse quod aliquod eorum sit habitus, et aliud actus.

Respondeo dicendum quod Augustinus XIV *De Trinit.*, cap. VII a med., dupliciter assignat imaginem Trinitatis in mente [1]. Primo secundum hæc tria : « mens, notitia, et amor, » ut patet in IX *De Trinitate* ; secundo quantum ad hæc tria, qua sunt « memoria, intelligentia, et voluntas. » Dicendum ergo, quod imago Trinitatis in anima potest assignari dupliciter : uno modo secundum perfectam imitationem Trinitatis ; alio modo secundum imperfectam. Anima enim perfecte Trinitatem imitatur secundum quod meminit actu, intelligit actu, et vult actu. Quod ideo est, quia in illa Trinitate increata, media in Trinitate persona est Verbum ; verbum autem sine actuali cognitione esse non potest ; unde secundum hunc modum perfectæ imitationis assignat Augustinus imaginem in his tribus, memoria, intelligentia, voluntate ; prout memoria importat habitualem notitiam, intelligentia vero actualem cogitationem ex illa notitia procedentem ; voluntas vero actualem voluntatis motum ex cogitatione procedentem. Et hoc patet expresse per hoc quod dicit in XIV *De Trinit.*, ubi sup., sic dicens : « Quia ibi, » scilicet in mente, « verbum esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus illo interiori verbo quod ad nullius gentis pertinet linguam) ; in tribus potius illis imago ista ponitur, memoria scilicet, intelligentia, et voluntate. Hanc autem dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes ; et eam voluntatem, quæ istam prolem parentemque conjungit. » Imago vero secundum imperfectam imitationem est, quando assignatur secundum habitus et potentias : et sic assignat imaginem Trinitatis in anima, IX *De Trinitate*, cap. IV et seq., quantum ad hæc tria, « mens, notitia, amor ; » ut mens nominet potentiam, notitia vero et amor, habitus in ea existentes ; et sicut posuit notitiam, ita ponere potuisset intelligentiam habitualem : utrumque enim habitualiter accipi potest, ut patet ex hoc quod dicitur XIV *De Trinitate*, cap. VII, circa princ. : « Numquid recte possumus dicere : Iste musicus novit quidem musicam ; licet non eam intelligat, quia eam non cogitat ; intelligit vero nunc geometriam, hanc enim nunc cogitat ? Absurda est, quantum apparet, ista sententia. » Et sic secundum hanc assignationem hæc duo, quæ sunt notitia et amor, habitualiter accepta, ad memoriam tantum pertinent ; ut patet per auctoritatem ejusdem in objiciendo inductam. Sed quia actus sunt in potentiis radicaliter sicut effectus in causis ; ideo etiam perfecta imitatio, quæ est secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem actualem, potest originaliter inveniri in potentiis, secundum quas anima potest meminisse, intelligere actualiter et velle ; ut per verba Augustini inducta, in arg., patet. Et sic imago attenditur secundum potentias ; non tamen hoc modo quod memoria possit esse, in mente, alia potentia præter intelligentiam : quod sic patet. Potentiæ non diversificantur ex diversitate objectorum nisi [2] diversitas objectorum sit ex his quæ per se accidunt objectis, secundum quod sunt talium potentiarum objecta ; unde calidum et frigidum, quæ colorato accidunt, inquantum hujusmodi, non diversificant potentiam visivam : ejusdem enim visivæ potentiæ est videre coloratum, calidum et frigidum, dulce et amarum. Quamvis autem mens sive intellectus aliquo modo possit cognoscere præteritum, tamen, cum indifferenter se habeat ad cognoscenda præsentia, præterita, et futura ; differentia præsentis et præteriti accidentalis intelligibili est, inquantum hujusmodi. Unde, quamvis in mente aliquo modo possit esse memoria ; non tamen potest esse ut potentia quædam per se distincta ab aliis, per modum quo philosophi de distinctione potentiarum loquuntur ; sed hæc solummodo potest inveniri memoria in parte sensitiva, quæ fertur ad præsens inquantum est præsens ; unde si debeat ferri in præteritum, requiritur aliqua altior virtus quam ipse sensus. Nihilominus tamen, etsi memoria non sit potentia distincta

[1] A, B, omittunt : « primo secundum hæc tria, etc. » usque ad : « uno modo secundum perfectam imitationem. »

[2] B omittit : « nisi diversitas objectorum sit. »

ab intelligentia, prout intelligentia sumitur pro potentia; tamen invenitur Trinitas in anima etiam considerando ipsas potentias, secundum quod una potentia, quæ est intellectus, habet habitudinem ad diversa, scilicet ad tenendam notitiam alicujus habitualiter; sicut et Augustinus, XII *De Trinit.*, cap. XIV, distinguit rationem inferiorem a superiori secundum habitudinem ad diversa.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis memoria, prout est in mente, non sit alia potentia ab intellectu possibili distincta; tamen inter intellectum possibilem et memoriam invenitur distinctio secundum habitudinem ad diversa, ut ex dictis patet.

Et similiter dicendum est ad quatuor sequentia.

Ad primum vero in contrarium dicendum quod Augustinus ibi loquitur de imagine inventa in anima, non secundum perfectam imitationem, quæ est quando actu imitatur Trinitatem intelligendo eam.

Ad secundum dicendum quod semper est in anima imago Trinitatis aliquo modo, sed non secundum perfectam imitationem.

Ad tertium dicendum quod inter potentiam et actum et habitum potest esse æqualitas, secundum quod comparantur ad unum objectum; et sic imago Trinitatis invenitur in anima secundum quod fertur in Deum. Et tamen, etiam communiter loquendo de potentia, habitu et actu, invenitur in eis æqualitas, non quidem secundum proprietatem naturæ, quia alterius modi habet esse operatio, habitus et potentia; sed secundum comparationem ad actum, secundum quam consideratur horum trium quantitas: nec oportet quod accipiatur unus tantum actus numero, aut unus habitus; sed habitus et actus in genere.

ARTICULUS IV.

Utrum mens cognoscat res materiales.
I part., quæst. LXXXVI, art. I.

Quarto quæritur utrum mens cognoscat res materiales; et videtur quod non. Mens enim non cognoscit aliquid nisi intellectuali cognitione. Sed, ut habetur in *Glossa* ordin. super illud: *Raptum usque ad tertium cœlum*, II Cor. XXII. « illa est intellectualis visio quæ illas res continet quæ non habent imagines sui similes, quæ non sunt quod ipsæ. » Cum igitur res materiales non possint esse in anima per se ipsas, sed solum per imagines sui similes, quæ non sunt quod ipsæ, videtur quod mens materialia non cognoscat.

2. Præterea, Augustinus *Super Genes. ad litteram* lib. XII, cap. XXIV, circa princ., dicit: « Mente intelliguntur quæ nec corpora sunt, nec similitudines corporum. » Sed res materiales sunt corpora, et similitudines corporum habent. Ergo etc.

3. Præterea, mens, sive intellectus, habet cognoscere quidditates rerum, quia objectum intellectus est quod quid est, ut dicitur in III *De anima*, com. XXVI. Sed quidditas rerum materialium non est ipsa corporeitas; alias oporteret omnia quæ quidditatem habent, corpus esse. Ergo, etc.

4. Præterea, cognitio mentis consequitur formam, quæ est principium cognoscendi. Sed formæ intelligibiles quæ sunt in mente, sunt omnino immateriales. Ergo per eas mens non potest res materiales cognoscere.

5. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem. Sed non potest esse assimilatio inter mentem et materialia: quia similitudinem facit unitas qualitatis; qualitates autem rerum corporalium sunt corporalia accidentia, quæ in mente esse non possunt. Ergo, etc.

6. Præterea, mens nihil cognoscit nisi abstrahendo a materia et a conditionibus materiæ. Sed res materiales quæ sunt res naturales, non possunt, etiam secundum intellectum, a materia separari, quia in eorum definitionibus cadit materia. Ergo, etc.

Sed contra, ea quæ ad scientiam naturalem pertinent, mente cognoscuntur. Sed scientia naturalis de rebus materialibus est. Ergo materialia per mentem cognosci possunt.

Præterea, unusquisque bene judicat quæ cognoscit, et horum est optimus judex, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. I, parum a med. Sed, sicut dicit Augustinus, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. XXIV in princ., per mentem ista inferiora judicantur. Ergo hæc inferiora materialia per mentem intelliguntur.

Præterea, per sensum non cognoscimus nisi materialia. Sed cognitio mentis

a sensu oritur. Ergo et mens materiales [1] res cognoscit.

Respondeo dicendum, quod omnis cognitio est secundum aliquam formam, quæ est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem hujusmodi potest considerari dupliciter : uno modo secundum esse quod habet in cognoscente ; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cujus est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere ; sed secundum respectum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum ejus. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis vel secundum modum illum quo forma, quæ est cognoscendi principium, esse habet in cognoscente ; unde nihil prohibet, per formas quæ in mente immaterialiter existunt, res materiales cognosci. Hoc autem differenter contingit in mente humana, quæ cognitionem accipit a rebus, et in divina vel angelica, quæ a rebus non accipiunt. In mente enim accipiente scientiam a rebus, formæ existunt per quamdam actionem rerum in animam ; omnis autem actio est per formam ; unde formæ quæ sunt in mente nostra, primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantnm ad formas earum. Quarum est duplex modus : quædam enim sunt quæ nullam sibi materiam determinant, ut linea, superficies, et hujusmodi : quædam autem determinant sibi specialem materiam ; sicut ommes formæ naturales. Ex cognitione autem formarum quæ nullam sibi materiam determinant, non relinquitur aliqua cognitio de materia ; sed ex cognitione formarum quæ determinant sibi materiam, cognoscitur etiam ipsa materia aliquo modo, scilicet secundum habitudinem quam habet ad formam; et propter hoc dicit Philosophus in I *Phys.*, com. LXIX, quod materia prima est scibilis secundum analogiam ad formam ; et sic per similitudinem formæ ipsa res materialis cognoscitur ; sicut aliquis ex hoc ipso quod cognoscit simitatem, cognoscit nasum simum. Sed formæ rerum in mente divina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum, quod est communiter [2] formæ et materiæ ; unde formæ illæ respiciunt et formam et materiam immediate, et non unum per alterum ; et similiter formæ intellectus angelici, quæ sunt similes formis mentis divinæ, quamvis non sint causa rerum. Et sic mens nostra de rebus materialibus immaterialem [3] cognitionem habet; mens vero divina et angelica materialia immaterialius, et tamen perfectius, cognoscit.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa dupliciter potest exponi. Uno modo ut referatur ad visionem intellectualem quantum ad omnia quæ sub ipsa comprehenduntur ; et sic dicitur intellectualis visio illarum tantum rerum quæ non habent imagines sui similes, quæ non sunt quod ipsæ ; non ut hoc intelligatur de imaginibus quibus res intellectuali visione videntur, quæ sunt quasi medium cognoscendi ; sed quia ipsa cognita per intellectualem visionem sunt res ipsæ, et non rerum imagines ; quod in visione corporali, scilicet sensitiva, et spiritnali, scilicet imaginativa, non accidit. Objecta enim imaginationis, et sensus sunt quædam accidentia, ex quibus quædam rei figura vel imago constituitur ; sed objectum intellectus est ipsa rei essentia ; quamvis essentiam rei cognoscat per ejus similitudinem, sicut per medium cognoscendi, non sicut per objectum in quo primo fertur ejus [4] visio. Vel dicendum [5] quod hoc quod in auctoritate dicitur, pertinet ad visionem intellectualem secundum quod excedit imaginativam et sensitivam ; sic enim Augustinus, ex cujus verbis, XII *Super Genes. ad litter.*, *Glossa* sumitur, intendit assignare differentiam trium visionum, attribuens superiori visioni id in quo inferiorem excedit ; sicut dicitur quod spiritualis visio est cum absentia cogitamus per similitudines quasdam ; et tamen spiritualis sive imaginaria visio etiam est de his quæ præsentialiter videntur ; sed in hoc quod etiam absentia videt imaginatio [6] sensum transcendit ; et ideo ponitur hoc quasi proprium ejus. Similiter etiam intellectualis visio in hoc transcendit imaginationem et sensum, quod ad illa se extendit quæ

[1] Al. : « naturales. »
[2] Sic A, B, C, D. — Edit. : « commune. »
[3] Al. : « materialem. »
[4] A, B, D, omittunt : « Ejus visio. »
[5] Al. : « dicit. »
[6] Al. : « imago. »

per essentiam suam sunt intelligibilia; et ideo hoc ei attribuit Augustinus quasi proprium; quamvis etiam cognoscere possit materialia, quæ per suas similitudines cognoscibilia sunt. Unde dicit Augustinus, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. XII in princ., quod « per mentem etiam ista inferiora dijudicantur, et ea sciuntur quæ neque sunt corpora, neque illas gerunt formas similes corporum. »

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod si corporeitas sumatur a corpore prout est in genere quantitatis, sic corporeitas non est rei naturalis quidditas, sed ejus accidens, scilicet trina dimensio. Si vero sumatur a corpore prout est in genere substantiæ, sic corporeitas nominat rei naturalis essentiam. Nec tamen sequitur quod omnis quidditas sit corporeitas; nisi diceretur, quod quidditati, inquantum quidditas, conveniret esse corporeitatem.

Ad quartum dicendum quod quamvis in mente non sint nisi immateriales formæ, possunt tamen esse similitudines rerum materialium. Non enim oportet quod ejusmodi esse habeat similitudo cujusmodi est id cujus est similitudo, sed solum quod in ratione conveniat; sicut forma hominis non habet tale esse in statua aurea, quale esse habet forma hominis in carnibus et ossibus.

Ad quintum dicendum quod quamvis qualitates corporales non possint esse in mente, possunt tamen esse similitudines qualitatum corporearum, et secundum has mens rebus corporeis assimilatur.

Ad sextum dicendum quod intellectus cognoscit abstrahendo a materia particulari et conditionibus ejus, sicut ab hac carne et his ossibus; non tamen oportet quod abstrahat a materia universali; unde potest considerare formam naturalem in carnibus et ossibus, sed non in his.

ARTICULUS V.

Utrum mens nostra possit materialia cognoscere in singulari. — I part., quæst. LXXXVI, art. I.

Quinto quæritur utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari; et videtur quod sic. Quia sicut singulare habet esse per materiam, ita res dicuntur materiales quæ in sui definitione materiam habent. Sed mens quamvis sit immaterialis, potest cognoscere res materiales. Ergo eadem ratione potest cognoscere res singulares.

2. Præterea, nullus recte judicat et disponit de aliquibus nisi ea cognoscat. Sed sapiens per mentem judicat recte et disponit de singularibus, sicut de familia sua et de rebus suis. Ergo mente singularia cognoscimus.

3. Præterea, nullus cognoscit compositionem nisi cognoscat compositionis extrema. Sed hanc compositionem : Socrates est homo, format mens ; non enim posset eam formare aliqua sensitiva potentia, quæ hominem in universali non apprehendit. Ergo mens singularia cognoscit.

4. Præterea, nullus potest imperare actum aliquem nisi cognoscat objectum actus illius. Sed mens, sive ratio, imperat actum concupiscibilis et irascibilis, ut patet in I *Ethic.*, cap. ult. Ergo, cum illorum objecta sint singularia cognoscit.

5. Præterea [1], quicquid potest virtus inferior potest superior, secundum Boetium V *De consol.*, prosa IV a med., *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 849. Sed potentiæ sensitivæ, quæ sunt inferiores mente, singularia cognoscunt. Ergo multo amplius mens singularia cognoscere potest.

6. Præterea, quanto aliqua mens est altior, tanto habet universaliorem cognitionem, ut patet Dionysium, cap. XII *Cœl. hier.*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 291. Sed mens Angeli est altior quam mens hominis ; et tamen Angelus cognoscit singularia. Ergo multo amplius mens humana.

Sed contra : « universale [2] est dum intelligitur, singulare dum sentitur, » ut dicit Boetius, *Super Porph. proœm.* in *Prædicabil.* non procul a fin. *Patrol. lat.* t. LXIV, col. 85.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis, art. præced., patet, mens humana et angelica diversimode materialia cognoscit. Cognitio enim mentis humanæ fertur ad res naturales primo secundum formam, et secundario ad materiam

[1] « Superior comprehendendi vis amplectitur inferiorem. »

[2] « Universale est cum cogitatur, singulare cum sentitur. »

prout habet habitudinem ad formam. Sicut autem omnis forma, quantum est de se, est universalis, ita habitudo ad formam non facit cognoscere materiam nisi cognitione universali. Sic autem considerata materia non est individuationis principium, sed secundum quod consideratur materia in singulari, quæ est materia signata sub determinatis dimensionibus existens, ex hac enim forma individuatur; unde dicit Philosophus in VII *Metaph.*, com. xxxvii et seqq., quod « hominis partes sunt materia et forma universaliter, Socratis vero forma hæc et hæc materia. » Unde patet quod mens nostra singulare directe cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas, quæ recipiunt formas a rebus in organo corporali : et sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus, et secundum quod ducunt in cognitionem materiæ singularis. Sicut enim forma universalis ducit in cognitionem materiæ universalis, ita forma individualis ducit in cognitionem materiæ signatæ, quæ est individuationis principium. Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, inquantum continuatur viribus sensitivis, quæ circa particularia versantur. Quæ quidem continuatio est dupliciter. Uno modo inquantum motus sensitivæ partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam; et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo objectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quæ est actus sui principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit. Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires; et sic singularibus se immiscet mediante [1] ratione particulari, quæ est potentia quædam sensitivæ [2] partis componens et dividens intentiones individuales quæ alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem vero sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquem potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus; cujus major sit universalis, quæ est sententia mentis : minor autem singularis, quæ est applicatio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur III *De amina*, com. lviii et lxxvii. Mens vero Angeli, quia cognoscit res materiales per formas quæ respiciunt immediate materiam sicut et formam, non solum cognoscit materiam in universali directa inspectione, sed etiam in singulari; similiter et mens divina.

Ad primum ergo dicendum quod cognitio qua cognoscitur materia secundum analogiam quam habet ad formam, non sufficit ad cognitionem rei singularis, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad secundum dicendum quod dispositio sapientis de singularibus non fit per mentem nisi mediante vi cogitativa, cujus est intentiones singulares cognoscere, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad tertium dicendum, quod secundum hoc intellectus potest de singulari et universali propositionem componere, quod singulare per reflexionem quamdam cognoscit, ut dictum est, ubi sup.

Ad quartum dicendum quod intellectus sive ratio cognoscit in universali finem ad quem ordinat actum concupiscibilis et autem irascibilis imperando eos. Hanc autem cognitionem universalem mediante vi cogitativa ad singularia applicat, ut dictum est, ibid.

Ad quintum dicendum quod illud quod potest virtus inferior potest superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque alio altiori modo; et sic intellectus cognoscere potest ea quæ cognoscit sensus, altiori tamen modo quam sensus; sensus enim cognoscit ea quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora; sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei, quæ est in ipsis individuis.

Ad sextum dicendum quod cognitio mentis angelicæ est universalior quam cognitio mentis humanæ, quia ad plura se extendit paucioribus mediis utens; et tamen efficacior est ad singularia cognoscenda, ut ex dictis, ibid., patet.

[1] A, B, D : « movente. »

[2] Sic A, B, C, D. — Parm. omittit : « Sensitivæ partis componens et dividens intentiones. »

ARTICULUS VI.

Utrum mens humana cognitionem a sensibilibus accipiat. — I part., quæst. LXXXIV, art. VI.

Sexto quæritur utrum mens humana cognitionem a sensibilibus accipiat; et videtur quod non. Eorum enim quæ non conveniunt in materia, non potest esse actio et passio, ut patet per Boetium in lib. *De duabus naturis*, a med., cap. VI, *Patrol. lat.* t. LXIV, col. 1350, et etiam per Philosophum in lib. *De gener.* I, com. XLV et LIII. Sed mens nostra non communicat in materia cum rebus sensibilibus. Ergo non possunt sensibilia agere in mentem nostram, ut ex eis menti nostræ aliqua cognitio imprimatur.

2. Præterea, objectum intellectus est quod quid est, ut dicitur in III *De anima*, com. XXVI. Sed quidditas rei nullo modo sensu percipitur. Ergo cognitio mentis a sensu non accipitur.

3. Præterea, Augustinus dicit, *Confess.*, cap. X circa fin., loquens de cognitione intelligibilium, quomodo a nobis acquiratur : « Ibi, inquam, erant antequam ea didicissem, » scilicet intelligibilia in mente nostra; « sed in memoria non erant. » Ergo videtur quod intelligibiles species non sunt a sensibus acceptæ.

4. Præterea, Augustinus probat, X *De Trinit.*, in princ., quod anima non potest amare nisi cognita. Sed aliquis antequam scientiam addiscat, amat eam; quod patet ex hoc quod multo studio eam quærit. Ergo antequam addiscat illam scientiam, habet eam in notitia sua; ergo videtur quod non accipiat mens scientiam a rebus sensibilibus.

5. Præterea, Augustinus dicit, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. XVI, a med. : « Corporis imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili, quæ ineffabiliter longe est a corporis tarditate. » Ergo videtur quod mens non accipiat species intelligibiles a sensibus, sed ipsa eas in se formet.

6. Præterea, Augustinus dicit, XII *De Trinit.*, cap. II, circa fin., quod mens nostra de rebus corporalibus judicat secundum rationes incorporales et sempiternas. Sed rationes acceptæ a sensibus non sunt hujusmodi; et sic idem quod prius.

7. Præterea, si mens cognitionem a sensibilibus accipiat, hoc non potest esse nisi inquantum species quæ a sensibilibus accipitur, intellectum possibilem movet. Sed talis species non potest movere intellectum possibilem : non enim movet ipsum in phantasia adhuc existens, quia ibi existens nondum est actu intelligibilis sed potentia tantum : similiter non movet intellectum possibilem existens in intellectu agente, qui nullius speciei est receptivus; alias non differret ab intellectu possibili : similiter nec existens in ipso possibili intellectu, quia forma jam inhærens subjecto subjectum non movet, sed in ipso quodammodo quiescit; nec etiam per se existens, cum species intelligibiles non sint substantiæ, sed de genere accidentium, ut dicit Avicenna in sua *Metaph.*, lib. III, cap. VIII. Ergo nullo modo esse potest ut mens nostra a sensibilibus accipiat scientiam.

8. Præterea, agens est nobilius patiente, ut patet per Augustinum, XII *Super Gen. ad litteram*, cap. VI circa med., et per Philosophum in III *De anima*, com. XIX. Sed recipiens se habet ad illud quod recipit quasi patiens ad agens. Cum ergo mens sit multo nobilior sensibilibus et sensibus ipsis, non poterit ab eis cognitionem accipere.

9. Præterea, Philosophus dicit in VII *Physic.*, com. XXIX, quod anima in quiescendo fit sciens. Sed anima non posset accipere scientiam a sensibilibus, nisi moveretur quodammodo ab eis. Ergo, etc.

Sed contra, sicut dicit Philosophus, lib. I *Post.*, text. XXXIII, et experimento probatur, cui deficit unus sensus, deficit una scientia, sicut cæcis deest scientia de coloribus. Hoc autem non esset, si anima aliunde acciperet scientiam quam per sensus. Ergo a sensibilibus per sensus scientiam [1] accipit.

Præterea, omnis nostra cognitio originaliter consistit in notitia primorum principiorum indemonstrabilium. Horum autem cognitio in nobis a sensu oritur, ut patet in fine *Poster.*, lib. II, com. ult. circa med. Ergo scientia nostra omnis [2] a sensu oritur.

Præterea, natura nihil facit frustra, nec deficit in necessariis. Frustra autem dati essent sensus animæ, nisi per eos cognitionem de rebus acciperet. Ergo, etc.

[1] Al. : « etiam. »

[2] Sic A, B, C. — Edit. omittunt : « omnis. »

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem multiplex fuit antiquorum opinio.

Quidam enim posuerunt ortum scientiæ nostræ totaliter a causa exteriori esse, quæ est a materia separata : quæ in duas sectas dividitur. Quidam enim, ut Platonici, posuerunt formas rerum sensibilium esse a materia separatas, et sic esse intelligibiles actu, et per earum participationem a materia sensibili effici individua in natura ; earum vero participatione humanas mentes scientiam habere ; et sic ponebant prædictas formas esse principium generationis et scientiæ ut Philosophus narrat in I *Metaph.*, com. vi. Sed hæc positio a Philosopho sufficienter reprobata est ; qui ostendit quod non est ponere formas sensibilium rerum nisi in materia sensibili ; cum etiam nec sine materia sensibili in universali formæ universales intelligi possint, sicut nec simus sine naso. Et ideo alii non ponentes formas sensibilium separatas, sed intelligentias tantum, quas nos Angelos dicimus, posuerunt originem nostræ scientiæ totaliter ab hujusmodi substantiis separatis esse. Unde Avicenna voluit, lib. IX *Metaph.*, cap. ii, iv, et v, quod sicut formæ sensibiles non acquiruntur in materia sensibili nisi ex influentia intelligentiæ agentis, ita et formæ intelligibiles humanis mentibus non imprimuntur nisi ex intelligentia agente, quæ non est pars animæ, sed substantia separata, ut ipse ponit. Indiget tamen anima sensibus quasi excitantibus[1] et disponentibus ad scientiam ; sicut ista inferiora agentia præparant materiam ad suscipiendam formam ab intelligentia agente. Sed ista opinio non videtur rationabilis : quia secundum hoc non esset dependentia necessaria inter cognitionem mentis humanæ et virtutes sensitivas ; cujus apparet contrarium manifeste ; tum ex hoc quod deficiente sensu deficit scientia de suis sensibilibus ; tum ex hoc quod mens nostra non potest actu considerare etiam ea quæ habitualiter scit, nisi formando aliqua phantasmata ; unde etiam læso organo phantasiæ impeditur consideratio. Et præterea prædicta positio tollit proxima rerum principia, si omnia inferiora ex substantia separata immediate formas consequuntur tam intelligibiles quam sensibiles.

Alia opinio fuit ponentium nostræ scientiæ originem totaliter a causa interiori esse : quæ etiam in duas sectas dividitur. Quidam enim posuerunt humanas animas in se ipsis continere omnium rerum notitiam ; sed per conjunctionem ad corpus prædictam cognitionem obtenebrari ; et ideo dicebant nos indigere studio et sensibus, ut impedimenta scientiæ tollerentur ; dicentes, addiscere, nihil aliud esse quam reminisci ; sicut et manifeste apparet quod ex his quæ audivimus et videmus, reminiscimur ea quæ prius sciebamus. Sed hæc positio non videtur esse rationabilis. Si enim conjunctio animæ ad corpus sit naturalis, non potest esse quod per eam totaliter naturalis scientia impediatur : et ita, si hæc opinio vera esset, non pateremur omnimodam ignorantiam eorum quorum sensum non habemus. Esset autem opinio consona illi positioni quæ ponit animas ante corpora fuisse creatas, et postmodum corporibus unitas ; quia tunc compositio corporis et animæ non esset naturalis, sed accidentaliter proveniens ipsi animæ. Quæ quidem opinio et secundum fidem et secundum philosophorum sententias reprobanda judicatur. Alii vero dixerunt, quod anima sibi ipsi est scientiæ causa : non enim a sensibilibus scientiam accipit quasi actione sensibilium aliquo modo similitudines rerum ad animam perveniant ; sed ipsa anima ad præsentiam sensibilium in se similitudines sensibilium format. Sed hæc positio non videtur totaliter rationabilis. Nullum enim agens, nisi[2] secundum quod est actu, agit ; unde, si anima format in se omnium rerum similitudines, oportet quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum ; et sic redibit in prædictam opinionem, quæ ponit omnium rerum scientiam animæ naturaliter insitam esse.

Et ideo præ omnibus prædictis positionibus rationabilior videtur sententia Philosophi, qui ponit scientiam mentis nostræ partim ab intrinseco esse, partim[3] ab extrinseco ; non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus. Cum enim mens nostra compa-

[1] B : « exigentibus. »
[2] B : « nisi secundum quod est actu agens. »
[3] B : omittit : « partim ab extrinseco. »

ratur ad res sensibiles quæ sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam; inquantum, scilicet, res quæ sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu; et secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia in potentia [1] intelligibilia actu. Alio modo ut potentia ad actum; prout scilicet in mente nostra formæ rerum determinatæ, sunt in potentia tantum, quæ in rebus extra animam sunt in actu; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cujus est recipere formas a sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen [2] intellectus agentis in anima rationali procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis, præcipue a Deo. Et secundum hoc, verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, inquantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formæ a sensibilibus abstractæ intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis, præcognoscimus in ipsis.

Et secundum hoc illa opinio veritatem habet quæ ponit, nos ea quæ addiscimus, ante in notitia habuisse.

Ad primum ergo dicendum quod formæ sensibiles, vel a sensibilibus abstractæ, non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneæ intellectui possibili in quem agunt.

Ad secundum dicendum, quod circa idem virtus superior et inferior operantur, non similiter, sed superior sublimius; unde et per formam quæ a rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus: sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium; intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus. Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit, sensus apprehendat; sed quia ex his quæ sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum.

Ad tertium dicendum quod verbum Augustini est referendum ad præcognitionem qua particularia in principiis universalibus præcognoscuntur; sic enim verum est quod ea quæ addiscimus, prius in anima nostra erant.

Ad quartum dicendum quod aliquis antequam aliquam scientiam acquirat, amare eam potest, inquantum cognoscit quadam cognitione universali, cognoscendo utilitatem illius scientiæ, vel visu, vel quocumque alio modo.

Ad quintum dicendum quod secundum hoc intelligenda est anima se ipsam formare, quod per actionem intellectus agentis formæ intelligibiles factæ intellectum possibilem formant, ut dictum est; et secundum hoc vis imaginata potest formare diversorum sensibilium formas; quod præcipue apparet dum imaginamur ea quæ nunquam sensu percepimus.

Ad sextum dicendum quod prima principia quorum cognitio est nobis innata, sunt quædam similitudines increatæ veritatis; unde secundum quod per eas de aliis judicamus, dicimur judicare de rebus per rationes immutabiles, vel veritatem increatam. Hoc tamen quod Augustinus ibi dicit, referendum est ad rationem superiorem, quæ æternis contemplandis inhæret; quæ quidem, quamvis sit dignitate prior, est tamen operatio ejus posterior; quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur,* Rom. I, 20.

Ad septimum dicendum quod in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum; et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex co-

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt: « intelligibilia in potentia. »

[2] A, B, C, omittunt: « Lumen intellectus agentis in anima rationali. »

gnitione phantasmatum; et sic formæ intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili.

Ad octavum dicendum quod quamvis intellectus possibilis sit simpliciter nobilior quam phantasma; tamen secundum quid nihil prohibet phantasma nobilius esse, inquantum scilicet phantasma est actu similitudo talis rei; quod intellectui possibili non convenit nisi in potentia; et sic quodammodo potest agere in intellectum possibilem virtute luminis intellectus agentis, sicut et color potest agere in visum virtute luminis corporalis.

Ad nonum dicendum quod quies in qua perficitur scientia, excludit motum naturalium passionum; non autem motum et passionem communiter acceptam, secundum quod quodlibet recipere pati dicitur et moveri; sicut etiam Philosophus dicit in III *De anima*, com. XII, quod intelligere est quoddam pati.

ARTICULUS VII.

Utrum in mente sit imago Trinitatis secundum quod materialia cognoscit, vel solum secundum quod cognoscit æterna. I part., qu. XCIII, art. VIII.

Septimo quæritur utrum in mente sit imago Trinitatis, secundum quod materialia cognoscit, non solum secundum quod cognoscit æterna; et videtur quod sic. Quia, ut dicit Augustinus, XII *De Trinit.*, cap. IV, circa princ., « cum quærimus Trinitatem in anima, in tota quærimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione æternorum.» Sed mens non est ad imaginem nisi secundum quod in ea Trinitas invenitur. Ergo mens est ad imaginem non solum secundum quod inhæret rationibus æternis contemplandis, sed secundum quod inhæret temporalibus agendis.

2. Præterea, imago Trinitatis in anima consideratur inquantum in ea repræsentatur æqualitas personarum, et earum origo. Sed magis æqualitas personarum repræsentatur in mente secundum quod cognoscit temporalia, quam secundum quod cognoscit æterna; cum æterna in infinitum excedant mentem, mens autem non in infinitum temporalia excedit. Origo etiam personarum manifestatur in cognitione temporalium, sicut et in cognitione æternorum; quia utrobique ex mente procedit notitia, et ex notitia amor. Ergo imago Trinitatis non solum, etc.

3. Præterea, similitudo est in potentia diligendi; sed imago in potentia cognoscendi, sicut habetur II *Sentent.*, XIII, XVI distinct. Sed mens nostra prius cognoscit materialia quam æterna, cum ex materialibus in æterna perveniat; et perfectius, cum temporalia comprehendat, non autem æterna. Ergo imago magis est in mente secundum quod comparatur ad temporalia etc.

4. Præterea, imago Trinitatis invenitur in anima quodammodo secundum potentias, ut supra, art. I et II hujus quæst., dictum est. Sed potentiæ indifferenter se habent ad omnia objecta ad quæ potentiæ determinantur. Ergo imago Dei invenitur in mente respectu quorumlibet objectorum.

5 [1]. Præterea, perfectius videtur illud quod in se ipso videtur quam quod videtur in similitudine. Sed anima videt se ipsam in se, Deum autem non nisi in similitudine, in statu viæ. Ergo perfectius cognoscit se ipsam quam Deum; et ita magis attendenda est imago Trinitatis in anima secundum quod anima cognoscit se ipsam, quam secundum quod cognoscit Deum; cum in nobis secundum illud imago Trinitatis inveniatur quod perfectissimum in nostra natura habemus, ut dicit Augustinus, alius Auctor in lib. *De spiritu et anima*, cap. LXIV.

6. Præterea, secundum hoc personarum æqualitas in mente nostra repræsentatur, quod memoria, intelligentia et voluntas tota invicem se capiunt, ut patet per Augustinum, X *De Trinit.*, cap. II a med. Sed ista mutua comprehensio non ostenderet earum æqualitatem, nisi quantum ad omnia objecta se comprehenderent. Ergo ratione omnium objectorum imago Trinitatis invenitur in potentiis mentis.

7 [2]. Præterea, sicut imago est in potentia cognoscendi, ita caritas est in potentia diligendi. Sed caritas non solum respicit Deum, sed etiam proximum; un-

[1] B omittit hoc argumentum.

[2] B omittit hoc argumentum.

de et duplex ponitur actus caritatis; scilicet dilectio Dei et proximi. Ergo et imago non solum est in mente secundum quod cognoscit Deum, sed etiam secundum quod cognoscit creaturas.

8. Præterea, potentiæ mentis in quibus consistit imago aliquibus habitibus perficiuntur, secundum quos imago deformata dicitur reformari et perfici. Sed potentiæ mentis non indigent habitibus secundum quod comparantur ad æterna, sed solum secundum quod comparantur ad temporalia; quia habitus ad hoc sunt ut secundum eos potentiæ regulentur; in æternis autem error non potest accidere, ut ibi regula opus sit, sed solum in temporalibus. Ergo etc.

9. Præterea, Trinitas increata repræsentatur in imagine mentis, præcipue quantum ad consubstantialitatem et æqualitatem. Sed hæc duo inveniuntur in potentia sensitiva, quia sensibile et sensus in actu efficiuntur unum, et species sensibilis non recipitur a sensu nisi secundum suam capacitatem. Ergo in potentia sensitiva imago Trinitatis invenitur: multo igitur magis in mente, secundum quod temporalia cognoscit.

10. Præterea, metaphoricæ locutiones secundum aliquas similitudines attenduntur; quia secundum Philosophum, omnes transferentes secundum aliquam similitudinem transferunt. Sed a quibusdam creaturis sensibilibus magis fit transumptio in divina per metaphoricas locutiones, quam etiam ab ipsa mente; sicut patet de radio solari per Dionysium, IV cap. *De divinis nominibus*. Ergo creaturæ sensibiles aliquæ magis possunt dici ad imaginem quam ipsa mens; et ita non videtur aliquid impedire quin mens, secundum quod temporalia cognoscit, ad imaginem sit.

11. Præterea, Boetius dicit in lib. *De Trinit.*, ante med., cap. II, *Patrol. lat.* t. LXIV, col. 1250, quod formæ quæ sunt in materia, sunt imagines illarum rerum quæ sunt sine materia. Formæ autem in materia existentes sunt formæ sensibiles. Ergo formæ sensibiles sunt imagines ipsius Dei; et ita mens, secundum quod ea cognoscit, videtur ad imaginem Dei esse.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XXV *De Trinit.*, cap. III a med., quod « trinitas quæ in inferiori scientia invenitur, licet ad interiorem hominem jam pertineat, nondum tamen imago Dei appellanda est vel putanda. » Inferior autem scientia est, secundum quod mens temporalia contemplatur; sic enim a sapientia æternorum distinguitur. Ergo imago Trinitatis non attenditur in mente secundum quod temporalia cognoscit.

Præterea, partes imaginis secundum ordinem debent tribus personis respondere. Sed ordo personarum non invenitur in mente secundum quod temporalia cognoscit; in cognitione enim temporalium intelligentia non procedit ex memoria, ut Verbum a Patre; sed magis memoria ab intelligentia; quia ea quæ prius intelleximus, memoramus. Ergo imago non consistit in mente secundum quod temporalia cognoscit.

Præterea Augustinus dicit, XII *De Trinit.*, cap. IV a med.: « Facta ista distributione mentis, » quæ scilicet dividitur in contemplationem æternorum, et actionem [1] temporalium, « in eo solo quod ad contemplationem pertinet æternorum, non solum trinitas, sed etiam est imago Dei; in hoc autem quod derivatum est in actione temporalium, si etiam trinitas possit, non tamen imago Dei potest inveniri; » et sic idem quod prius.

Præterea, imago Trinitatis semper existit in anima, non autem cognitio rerum temporalium, cum per acquisitionem habeatur. Ergo imago Trinitatis non invenitur in anima secundum quod temporalia cognoscit.

Respondeo dicendum quod rationem imaginis similitudo perficit; non tamen quælibet similitudo ad rationem imaginis sufficiens invenitur; sed expressissima similitudo, per quam aliquid repræsentatur secundum rationem suæ speciei; et ideo in corporalibus imagines rerum attenduntur magis secundum figuras, quæ sunt specierum propria signa, quam secundum colores et alia accidentia. Invenitur autem in anima nostra aliqua similitudo Trinitatis increatæ secundum quamlibet sui cognitionem, non solum mentis, sed etiam sensus; ut patet per Augustinum, XI *De Trinit.*, cap. II: sed in illa tantum cognitione mentis imago Dei reperitur, secundum quam in mente nostra expressior Dei similitudo invenitur. Ut ergo cognitionem mentis secundum objecta distinguamus, triplex cogni-

[1] Al.: « actionum.

tio in mente nostra invenitur. Cognitio, scilicet, qua mens cognoscit Deum et qua cognoscit se ipsam, et qua cognoscit temporalia. In illa cognitione qua mens temporalia cognoscit, non invenitur expressa similitudo Trinitatis increatæ neque secundum conformationem, quia res materiales sunt magis Deo dissimiles quam ipsa mens, unde per hoc quod mens earum scientia informatur, non efficitur Deo magis conformis ; similiter neque secundum analogiam, eo quod res temporalis, quæ sui notitiam parit in anima, vel intelligentiam actualem, non est ejusdem substantiæ cum mente, sed extraneum a natura ejus ; et sic non potest per hoc increatæ Trinitatis consubstantialitas repræsentari. Sed in cognitione qua mens nostra cognoscit se ipsam, est repræsentatio Trinitatis increatæ secundum analogiam, inquantum hoc modo mens cognoscens se ipsam verbum sui gignit et ex utroque procedit amor. Sic Pater se ipsum dicens, Verbum suum genuit ab æterno, et ex utroque procedit Spiritus sanctus. Sed in cognitione ipsa qua mens ipsum Deum cognoscit mens ipsa Deo conformatur, sicut omne cognoscens, inquantum hujusmodi, assimilatur cognito. Major autem est similitudo quæ est per conformitatem, ut visus ad colorem, quam quæ est per analogiam, ut visus ad intellectum, qui similiter ad sua objecta comparatur. Unde expressior similitudo Trinitatis est in mente secundum quod cognoscit Deum, quam secundum quod cognoscit se ipsam, et ideo [1] proprie imago Trinitatis in mente est secundum quod cognoscit Deum primo et principaliter; sed quodammodo secundario et secundum quod cognoscit se ipsam, et præcipue prout se ipsam considerat ut est imago Dei; ut sic ejus consideratio non sistat in se, sed procedat usque ad Deum. In consideratione vero rerum temporalium non invenitur imago, sed similitudo quædam Trinitatis, quæ magis potest ad vestigium pertinere, sicut et similitudo quam Augustinus, XI *De Trinit.*, cap. VI, assignat in potentiis sensitivis.

Ad primum ergo dicendum quod trinitas quædam invenitur in mente, secundum quod se extendit ad actionem temporalium; sed tamen illa trinitas non dicitur imago increatæ Trinitatis, ut patet per ea quæ ibidem Augustinus subjungit.

Ad secundum dicendum quod æqualitas divinarum personarum magis repræsentatur in cognitione æternorum quam temporalium. Non enim attendenda est æqualitas inter objectum et potentiam, sed inter unam potentiam et aliam. Quamvis autem major sit inæqualitas inter mentem nostram et Deum, quam inter mentem nostram et rem temporalem ; tamen inter memoriam quam mens nostra habet de Deo, et actualem intelligentiam ejus et amorem, major invenitur æqualitas quam inter memoriam quam habet de rebus temporalibus, et earum intelligentiam et amorem. Ipse enim Deus per se ipsum cognoscibilis est et diligibilis ; et ita tantum a mente uniuscujusque intelligitur et amatur, quantum menti præsens est ; cujus præsentia in mente ipsius memoria est in mente, et sic memoriæ quæ de ipso habetur, intelligentia et etiam voluntas sive amor adæquatur. Res autem materiales non sunt secundum se intelligibiles et diligibiles ; et ideo respectu earum talis æqualitas in mente non invenitur, nec idem ordo originis ; cum ex hoc nostræ memoriæ præsentes sint , quod intellectæ fuerint a nobis ; et sic memoria ex intelligentia oritur potius quam e converso ; cujus contrarium in mente creata accidit respectu ipsius Dei, ex cujus præsentia mens intellectuale lumen percipit, ut intelligere possit.

Ad tertium dicendum quod quamvis cognitio quam de rebus materialibus habemus, sit prior tempore illa notitia quam habemus de Deo ; tamen hæc est prior dignitate. Nec obstat quod materialia a nobis perfectius cognoscuntur quam Deus ; quia minima cognitio quæ de Deo haberi potest, superat omnem cognitionem quæ de creatura habetur. Nobilitas enim [2] scientiæ ex nobilitate sciti dependet, ut patet in principio I *De anima* ; unde et in IX *De animalibus*, lib. I *De partibus animalium*, cap. V, Philosophus præponit modicam scientiam quam habemus de cœlestibus rebus , omni scientiæ quam habemus de rebus inferioribus.

Ad quartum dicendum quod quamvis potentiæ se extendant ad omnia sua objecta, tamem earum virtus pensatur ex

[1] A, B, D omittunt : « Et ideo proprie, etc, » usque ad : « Et præcipue prout. »

[2] Al. : « etiam. »

ultimo in quod possunt, ut patet in I *Cœli et mundi*, com. CXVI. Et ideo id quod ad maximam perfectionem pertinet potentiarum mentis, scilicet esse ad imaginem Dei, attribuitur ei respectu nobilissimi objecti, quod est Deus.

Ad quintum dicendum quod quamvis mens perfectius se ipsam cognoscat quam Deum ; tamen cognitio quam habet de Deo, est nobilior, et per eam magis Deo conformatur, ut dictum est in corp. artic., et ideo secundum ipsam magis est ad Dei imaginem.

Ad sextum dicendum quod quamvis æqualitas ad imaginem pertineat, quæ in mente nostra invenitur ; non tamen oportet quod respectu omnium imago attendatur, respectu quorum aliqua æqualitas invenitur in ipsa ; eo quod plura alia ad imaginem requiruntur; unde ratio non sequitur.

Ad septimum[1] dicendum quod quamvis caritas, quæ imaginem perficit, respiciat proximum, non tamen sicut principale objectum, cum ejus principale objectum sit solus Deus; in proximo enim nihil diligit caritas nisi Deum.

Ad octavum dicendum quod potentiæ imaginis aliquibus habitibus perficiuntur, secundum etiam quod comparantur ad[2] Deum , sicut fide, spe, caritate et sapientia, et aliis hujusmodi. Quamvis enim in ipsis æternis error non inveniatur ex parte ipsorum, potest tamen incidere error nostro intellectui in cognitione eorum; difficultas enim in eis cognoscendis accidit non ex eis, sed ex parte nostra, ut dicitur II *Metaphysic.*, com. I.

Ad nonum dicendum quod inter sensibile et sensum non invenitur consubstantialitas, eo quod ipsum sensibile est extraneum a sensuum essentia ; nec etiam invenitur æqualitas, cum quandoque non semper tantum videtur visibile, quantum visibile est.

Ad decimum dicendum quod creaturæ aliquæ irrationales possunt quadam similitudine magis Deo similari quam etiam rationales, quantum ad causandi efficaciam ; sicut patet de radio solari, quo omnia in inferioribus causantur et renovantur ; et ex hoc convenit cum divina bonitate, quæ omnia causat, ut dicit Dionysius, cap. IV *De divin. nomin.*, § IV, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 698. Tamen secundum proprietates sibi inhærentes magis creatura rationalis Deo est similis quam creatura irrationalis quæcumque. Hoc tamen quod a creaturis irrationalibus frequentius metaphoricæ locutiones transferuntur in Deum, contingit ex ratione dissimilitudinis ; quia ut dicit Dionysius, cap. II *Cœlestis hierarchiæ*, § V, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 146, ea quæ sunt in vilioribus creaturis, ideo frequentius transferuntur in divina, ut omnis errandi tollatur occasio ; translatio enim a creaturis nobilibus falsam æstimationem posset inducere, quod ea quæ metaphorice dicerentur essent secundum proprietatem intelligenda ; quod opinari nullus potest de ipsis vilioribus creaturis.

Ad undecimum dicendum quod Boetius formas[3] materiales ponit esse imagines non Dei, sed formarum immaterialium, idest rationum idealium in mente divina existentium, a quibus secundum perfectam similitudinem oriuntur.

ARTICULUS VIII.

Utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat, vel per aliquam speciem.

Octavum quæritur utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem ; et videtur quod per aliquam speciem. Quia, ut Philosophus dicit in III *De anima*, com. XXX, intellectus nihil intelligit sine phantasmate. Sed ipsius essentiæ animæ non potest accipi aliquod phantasma. Ergo oportet quod per aliquam aliam speciem a phantasmatibus abstractam mens nostra se ipsam intelligat.

2. Præterea, ea quæ per sui essentiam videntur cognoscuntur certissime , et sciuntur sine errore. Sed de mente humana multi erraverunt ; cum quidam dicerent eam esse aerem, quidam ignem, et multa alia inepta de ea sentirent. Ergo mens non videt se per essentiam suam.

3. Sed dicendum quod mens per essentiam suam videt se esse ; errare tamen potest inquirendo quid sit. — Sed contra, scire aliquid per essentiam suam, est scire de eo quid est, cum essentia rei sit idem quod quidditas ejus. Si igi-

[1] B omittit solutionem istam.
[2] Al. : « in Deum. »
[3] Parm. : « formæ. »

tur anima videt se per essentiam suam, quilibet sine errore scire de anima sua quid est ; quod manifeste patet esse falsum.

4. Præterea, anima nostra est forma conjuncta materiæ. Sed omnis hujusmodi forma cognoscitur per abstractionem formæ a materia, et a materialibus conditionibus. Ergo anima cognoscitur per aliquam speciem abstractam.

5. Præterea, intelligere non est actus animæ tantum, sed conjuncti, ut dicitur in I *De anima,* com. LXIV. Sed omnis talis actus est communis animæ et corpori. Ergo oportet quod in intelligendo semper sit aliquid ex parte corporis. Sed hoc non esset, si mens se ipsam per essentiam videret, sine aliqua specie a corporeis sensibus abstracta. Ergo etc.

6. Præterea, Philosophus dicit in III *De anima*, com. XV et XVI, quod intellectus intelligit se sicut et alia. Sed alia intelligit non per essentiam suam, sed per aliquas species. Ergo etc.

7. Præterea, potentiæ cognoscuntur per actus, et actus per objecta. Sed essentia animæ non potest cognosci nisi potentiis ejus cognitis; cum virtus rei cognoscere faciat rem ipsam. Ergo oportet quod essentiam suam per actus suos et species objectorum suorum cognoscat.

8. Præterea, sicut se habet sensus ad sensibile, sic intellectus ad intelligibile. Sed inter sensibile requiritur quædam distantia, ex quo provenit quod oculus se ipsum videre non potest. Ergo et in intellectuali visione requiritur quædam distantia, ut nunquam se per essentiam suam possit intelligere.

9. Præterea, secundum Philosophum in I *Poster.*, com. VI, non est circulo demonstrare : quia sequeretur quod aliquid per se ipsum notum fieret; et sic sequeretur quod aliquid esset prius et notius se ipso ; quod [1] est impossibile. Sed si mens se ipsam per essentiam suam videt, erit idem quod cognoscitur, et per quod cognoscitur. Ergo sequitur idem inconveniens, ut aliquid sit prius et notius se ipso.

10. Præterea, Dionysius dicit, cap. IV *De divinis nominibus*, § IX, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 706, quod anima circulo quodam cognoscit existentium veritatem. Circulus autem, motus est ab eodem in idem. Ergo videtur quod anima, a se ipsa egrediens intelligendo per res exteriores, ad sui ipsius cognitionem redeat ; et sic non intelligit se per essentiam suam.

11. Præterea, manente causa, manet ejus effectus. Si igitur mens per essentiam suam se videret, propter hoc quod essentia sua sibi est præsens ; cum semper sit ei præsens eam videret. Ergo, cum impossibile sit simul plura intelligere, nunquam aliud intelligeret.

12. Præterea, posteriora sunt magis composita prioribus. Sed intelligere est posterius quam esse. Ergo in intelligentia animæ invenitur major compositio quam in ejus esse. Sed in anima [2] non est idem quod est et quo est. Ergo nec in ea est idem quo intelligit et quod intelligitur ; ergo etc.

13. Præterea, non potest idem esse forma et formatum respectu ejusdem. Sed intellectus, cum sit quædam potentia animæ, est quasi quædam forma essentiæ ejus. Ergo non potest esse quod essentia animæ sit forma intellectus ; ergo etc.

14. Præterea, anima est quædam substantia per se existens. Formæ autem intelligibiles non sunt per se subsistentes ; alias scientia quæ ex hujusmodi formis intelligibilibus consistit, non esset de genere accidentis. Ergo essentia animæ non potest esse ut forma intelligibilis, qua mens se ipsam videt.

15. Præterea, cum actus et motus penes terminos distinguantur ; intelligibilia quæ sunt ejusdem speciei, eodem modo secundum speciem intelliguntur. Sed anima Petri est unius speciei cum anima Pauli. Ergo anima Petri eodem modo intelligit se ipsam et animam Pauli. Sed animam Pauli non intelligit per ejus essentiam, cum sibi sit absens. Ergo etc.

16. Præterea, forma est simplicior eo quod per formam informatur. Sed mens non est simplicior se ipsa. Cum ergo informetur eo per quod cognoscit, non cognoscet se ipsam per se ipsam.

1. Sed contra est quod dicit Augustinus, IX *De Trinit.*, cap. III, in fin. : « Mens se ipsam per se ipsam novit, quoniam est incorporea ; nam si non se ipsam novit, non se ipsam amat. »

2. Præterea, I Cor. XII, super illud :

[1] A, B, C omittunt : « Quod est impossibile, etc., » usque ad finem hujus argumenti.

[2] Al. : « sed anima. »

Scio hominem etc., *Glossa* ordin. dicit : « Hac visione, quæ dicitur intellectualis, ea cernuntur quæ non sunt corporea nec ullas gerunt formas similes corporum; velut ipsa mens, et omnis animæ affectio. » Sed, ut in eadem *Glossa* dicitur, « intellectualis visio eas res cernit quæ non habent imagines sui similes, quæ non sunt quod ipsæ. » Ergo mens non cognoscit se ipsam per aliquid quod non sit idem quod ipsa.

3. Præterea, sicut dicitur in III *De anima*, com. xv, in his quæ sunt separata a materia, idem est quod intelligit et quo intelligitur. Sed mens est quædam res immaterialis. Ergo per essentiam suam se [1] intelligit.

4. Præterea, omne id quod est præsens intellectui ut intelligibile, intelligitur ab intellectu. Sed ipsa essentia animæ est præsens intellectui per modum intelligibilis; est enim præsens per sui veritatem. Ergo veritas est ratio intelligendi, sicut bonitas est ratio diligendi; ergo mens per essentiam suam se intelligit.

5. Præterea, species per quam intelligitur, est simplicior eo quod per eam intelligitur. Sed anima non habet aliquam speciem se simpliciorem, quæ ab ea abstrahi possit. Ergo anima non intelligit se per aliquam speciem, sed per essentiam suam.

6. Præterea, omnis scientia est per assimilationem scientis ad scitum. Sed nihil est aliud animæ similius quam sua essentia. Ergo per nihil aliud se intelligit quam per essentiam suam.

7. Præterea, illud quod est causa cognoscibilitatis [2] aliis, non cognoscitur per aliquid aliud quam per se ipsum. Sed anima est aliis rebus materialibus causa cognoscibilitatis : sunt enim intelligibilia inquantum nos ea intelligibilia facimus, ut Commentator dicit in II *Metaph.* Ergo anima se per ipsam solum intelligit.

8. Præterea, scientia de anima est certissima, secundum Philosophum in I *De anima*, in princ. Sed magis certum non cognoscitur per minus certum. Ergo de anima non habetur scientia per aliquid aliud a se ipsa.

9. Præterea, omnis species per quam anima nostra intelligit, est a sensibilibus abstracta. Sed nullum sensibile est a quo anima potest suam quidditatem vel speciem abstrahere. Ergo anima non cognoscit se ipsam per aliquam similitudinem.

10. Præterea, sicut lux corporalis facit esse omnia visibilia in actu, ita anima per suam lucem facit omnia materialia esse intelligibilia actu, ut patet in III *De anima*, comm. xviii. Sed lux corporalis per se ipsam videtur, non per aliquam similitudinem sui. Ergo et anima per suam essentiam intelligitur, non per aliquam similitudinem.

11. Præterea, sicut Philosophus dicit in III *De anima*, comm. xviii, intellectus agens non aliquando quidem intelligit, aliquando non; sed semper intelligit. Sed non intelligit semper nisi se ipsum : nec hoc etiam posset, si per speciem a sensibus abstractam se intelligeret; quia sic ante abstractionem non se intelligeret. Ergo mens nostra intelligit se per essentiam suam.

Respondeo dicendum quod cum quæritur utrum aliquid per essentiam suam cognoscatur, quæstio ista dupliciter potest intelligi. Uno modo ut per hoc quod dicitur, « per essentiam suam, » referatur ad ipsam rem cognitam; ut illud intelligitur per essentiam cognosci cujus essentia non cognoscitur, [3] sed accidentia quædam ejus. Alio modo ut referatur ad id quo cognoscitur; et sic intelligitur aliquid per essentiam suam cognosci, quia ipsa essentia est quo cognoscitur; et hoc modo ad præsens quæritur, utrum anima per essentiam suam intelligat se.

Ad cujus rei evidentiam notandum est, quod de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX *De Trinit.*, cap. iv. Una quidem, qua uniuscujusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium; et alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est commune. Illa enim cognitio quæ communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animæ natura; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo; unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam;

[1] Al. deest : « se. »
[2] Al. : « causabilitatis. »

[3] B omittit : « sed accidentia quædam ejus, etc., » usque ad : « et hoc modo. »

per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quæ sunt per se accidentia ejus. Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est; quia cognoscere aliquid est habitu et actu. Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere; sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia hujusmodi vitæ opera exercere; unde dicit Philosophus in IX *Ethic.*, cap. IX, inter princ. et med. : « Sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus. » Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit : quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit vel sentit. Sed quantum ad cognitionem habitualem, sic dico quod anima per essentiam suam se videt, idest ex hoc ipso quod essentia sua est sibi præsens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet alicujus scientiæ habitum, ex ipsa præsentia habitus est potens percipere illa quæ subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in se ipsa agatur, attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animæ, quæ menti est præsens : ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur.

Sed si loquimur de cognitione animæ, cum mens humana speciali aut generali cognitione definitur; sic iterum distinguendum est. Ad cognitionem enim duo concurrere oportet : scilicet apprehensionem, et judicium de re apprehensa; et ideo cognitio qua natura animæ cognoscitur, potest considerari et quantum ad apprehensionem, et quantum ad judicium. Si igitur consideretur quantum ad apprehensionem, sic dico, quod natura animæ cognoscitur a nobis per species quas a sensibus abstrahimus. Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilium, ut patet per Commentatorem in III *De anima*. Sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita intellectus noster possibilis ad omnes formas intelligibiles; unde in ordine intelligibilium est sicut potentia pura, ut materia in ordine sensibilium; et ideo, sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam. Unde mens nostra non potest se ipsam intelligere ita quod se ipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem; sicut et natura materiæ primæ cognoscitur ex hoc ipso quod est talium formarum receptiva : quod patet intuendo modum quo philosophi naturam animæ investigaverunt. Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus, est immaterialis; alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, intellexerunt quod intellectus est res quædam independens [1] a materia; et ex hoc ad alias proprietates intellectivæ potentiæ cognoscendas processerunt; et hoc est quod Philosophus dicit in III *De anima*, com. XVI, quod intellectus est intelligibilis, sicut alia intelligibilia : quod exponens Commentator dicit quod « intellectus intelligit per intentionem in eo, sicut alia intelligibilia : » quæ quidem intentio nihil aliud est quam species intelligibilis. Sed hæc intentio est in intellectu ut intelligibilis actu; in aliis autem rebus non, sed ut intelligibilis potentia. Si vero consideratur cognitio quam de natura animæ habemus quantum ad judicium quo sentimus ita esse, ut deductione prædicta apprehendimus; sic notitia animæ habetur inquantum intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, ut Augustinus dicit IX *De Trinit.*, cap. VI, parum a princ. : hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quæ est menti nostræ impressa, inquantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quæ omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus judicantes. Sic igitur patet quod mens nostra cognoscit se ipsam quodammodo per essentiam suam, ut Augustinus dicit, (alius Auctor, in lib. *De*

[1] Al. : « dependens. »

spiritu et anima, cap. I,) quodam vero modo per intentionem, sive per speciem, ut Philosophus et Commentator dicit, III *De anima*, com. XV; quodam vero modo intuendo inviolabilem veritatem, ut Augustinus dicit. Unde et sic ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat; nec etiam potest habere habitualem notitiam aliorum a se, quæ scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem prædictam; eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatæ; sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere; sicut nec materiæ essentia acquiritur ab agente naturali, sed solum ejus forma, quæ ita comparatur ad materiam naturalem sicut forma intelligibilis ad materiam sensibilem, ut Commentator dicit in III *De anima*, com. XIX. Et ideo mens antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse.

Ad secundum dicendum quod nullus erravit unquam in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis percipit quid in anima sua agatur; secundum quam cognitionem dictum est, quod anima per essentiam suam cognoscitur in habitu, sed error apud multos accidit circa cognitionem naturæ ipsius animæ in specie; et quantum ad hoc, hæc pars objectionum verum concludit.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod quamvis anima materiæ conjungatur ut forma ejus non tamen materiæ subditur ut materialis reddatur; ac per hoc non fit intelligibilis in actu, sed in potentia tantum per abstractionem a materia.

Ad quintum dicendum quod objectio illa procedit de notitia actuali, secundum quam anima non percipit se esse nisi percipiendo actum suum et objectum, ut dictum est, in corp. art.

Ad sextum dicendum quod illud verbum Philosophi est intelligendum, quod intellectus intelligit de se quid est, et non secundum quod habet habitualiter notitiam de se an sit.

Et similiter dicendum ad septimum.

Ad octavum dicendum quod operatio sensitiva perficitur per actionem sensibilis in sensum, quæ est actio situalis, et ideo requirit determinatam distantiam; sed operatio intellectus non determinatur per aliquem situm; et ideo non est simile.

Ad nonum dicendum quod dupliciter aliquid alio [1] dicitur cognosci. Uno modo sicut ex cujus cognitione deveniatur in cognitionem ipsius, et sic dicuntur conclusiones principiis cognosci; et hoc modo non potest aliquis cognosci se ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci sicut in quo cognoscitur; et sic non oportet ut id quo cognoscitur, alia cognitione cognoscatur quam id quod cognoscitur eo. Unde sic nihil prohibet quin aliquid cognoscatur se ipso, sicut Deus se ipso se ipsum cognoscit; et sic anima se ipsam quodammodo cognoscit per essentiam suam.

Ad decimum dicendum quod circulus quidam in cognitione animæ attenditur, secundum quod ratiocinando inquirit existentium veritatem; unde hoc dicit Dionysius ut ostendat in quo animæ cognitio deficiat a cognitione Angeli. Hæc autem circulatio attenditur in hoc quod ratio ex principiis secundum viam inveniendi in conclusiones pervenit, et conclusiones inventas in principia resolvendo [2] examinat secundum viam judicandi. Unde hoc non est ad propositum.

Ad undecimum dicendum quod sicut non oportet ut semper intelligatur in actu cujus notitia habitualiter habetur per aliquas species in intellectu existentes; ita etiam non oportet quod semper intelligatur actualiter ipsa mens, cujus cognitio inest nobis habitualiter, ex hoc quod ipsa ejus essentia intellectui nostro est præsens.

Ad duodecimum dicendum quod quo intelligitur et quod intelligitur, non hoc modo se habent ad invicem sicut quo est et quod est : esse enim est actus entis; sed intelligere non est actus ejus quod intelligitur, sed intelligentis; unde quo intelligitur comparatur ad intelligentem sicut quod est et quo est. Et ideo sicut in anima est aliud quo est et quod est; ita aliud est quo intelligit, idest potentia intellectiva, quæ est principium actus intelligendi, a sua essentia. Non autem ex hoc oportet quod species qua intelligitur, sit alia ab eo quod intelligitur.

[1] Sic A, B, C, D. — Edit : « aliquo »

[2] Al. : « in principio resolvendo. »

Ad decimumtertium dicendum quod intellectiva potentia est forma ipsius animæ quantum ad actum essendi, eo quod habet esse in anima, sicut proprietas in subjecto; sed quantum ad actum intelligendi nihil prohibet esse e converso.

Ad decimumquartum dicendum quod notitia qua anima se ipsam novit, non est in genere accidentis quantum ad id quo habitualiter cognoscitur, sed solum quantum ad actum cognitionis qui est accidens quoddam; unde etiam Augustinus in IX *De Trinitate*, cap. IV, dicit, quod substantialiter notitia inest menti, secundum quod mens se ipsam novit.

Ad decimumquintum dicendum quod illa objectio procedit de notitia animæ qua cognoscitur quantum ad naturam speciei, in qua omnes communicant.

Ad decimumsextum dicendum quod cum mens intelligit se ipsam, ipsa mens non est forma mentis, quia nihil est forma sui ipsius; sed se habet per modum formæ, inquantum ad se sua actio terminatur qua se ipsam cognoscit. Unde non oportet quod sit se ipsa simplicior; nisi forte secundum modum intelligendi; inquantum id quo intelligitur, accipitur ut simplicius ipso intellectu intelligente, sicut accipitur ut perfectio ejus.

Ad primum autem in contrarium dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quod mens se ipsam per se ipsam cognoscit, quod ex ipsa mente est ei unde possit in actum prodire, quo se actualiter cognoscat percipiendo se esse; sicut et ex specie habitualiter in mente recepta est in mente ut possit actualiter rem illam considerare. Sed qualis est natura ipsius mentis, mens non potest percipere nisi ex consideratione objecti sui, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod verbum *Glossæ* quod dicit, quod « intellectualis visio eas res cernit etc., » magis est referendum ad objectum cognitionis quam ad id quo intelligitur; et hoc patet considerando ea quæ de aliis visionibus dicuntur; dicitur enim in *Glossa* eadem, quod « per visionem corporalem videntur corpora, per spiritualem vero visionem, idest imaginariam, similitudines corporum; per intellectualem autem ea quæ neque corpora sunt nec similitudines. » Si enim referatur quantum ad id quo intelligitur, tunc quantum ad hoc nulla esset differentia inter visionem corporalem et spiritualem sive imaginariam, quia etiam corporalis visio fit per similitudinem corporis; non enim lapis est in oculo, sed similitudo lapidis. Sed in hoc est dictarum visionum differentia, quod visio corporalis terminatur ad ipsum corpus, imaginaria vero ad imaginem corporis sicut ad objectum; et sic etiam, cum dicitur, quod « visio intellectualis eas res continet quæ non habent sui similitudines, quæ non sunt quod ipsæ; » non intelligitur quod visio spiritualis fiat per aliquas species quæ non sunt idem quod res intellectæ; sed quod visio intellectualis non terminetur ad aliquam rei similitudinem, sed ad ipsam essentiam rei. Sicut enim in visione corporali aliquis intuetur corpus, non ita quod inspiciat aliquam corporis similitudinem, quamvis per aliquam corporis similitudinem inspiciat; ita in visione intellectuali aliquis inspicit ipsam essentiam rei sine hoc quod aliquis inspiciat ipsam similitudinem rei, quamvis quandoque per aliam similitudinem illam essentiam aspiciat; quod etiam experimento patet. Cum enim intelligimus animam, non confingimus nobis aliquod animæ simulacrum quod intueamur, sicut in visione imaginaria accidebat; sed ipsam essentiam animæ consideramus. Non tamen ex hoc concluditur quod ista visio non sit per aliquam speciem.

Ad tertium dicendum quod verbum Philosophi intelligendum est de intellectu qui est omnino a materia separatus, ut Commentator ibidem exponit, sicut sunt intellectus Angelorum; non autem de intellectu humano; alias sequeretur quod scientia speculativa esset idem quod res scita; quod est impossibile, ut etiam ibidem Commentator dicit.

Ad quartum dicendum quod anima est sibi ipsi præsens ut intelligibilis, idest ut intelligi possit; non autem ut per se ipsam intelligatur, sed ex objecto suo, ut dictum est, in solut. ad I argum.

Ad quintum dicendum quod anima non cognoscitur per aliam speciem abstractam a se, sed per speciem objecti sui, quæ fit forma ejus secundum quod intelligit actu; unde ratio non sequitur.

Ad sextum dicendum quod quamvis anima nostra sit sibi ipsi simillima, non tamen potest esse principium cognoscendi se ipsam ut species intelligibilis, sicut nec materia prima; eo quod hoc modo se habet intellectus noster in ordine intelligibilium sicut materia prima in or-

dine sensibilium, ut Commentator dicit in III *De anima*, com. XIX.

Ad septimum dicendum quod anima est ratio cognoscibilitatis aliis non sicut medium cognoscendi, sed inquantum per actum animæ intelligibiles efficiuntur res materiales.

Ad octavum dicendum quod secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in se ipso experitur se animam habere, et actus animæ sibi inesse; sed cognoscere quid sit anima, difficillimum est; unde Philosophus ibidem subjungit, quod omnino difficillimum est accipere aliquam fidem de ipsa.

Ad nonum dicendum quod anima non cognoscitur per speciem a sensibus abstractam, quasi intelligatur species illa esse animæ similitudo; sed quia, naturam speciei considerando, quæ a sensibilibus abstrahitur, invenitur natura animæ, in qua hujusmodi species recipitur; sicut ex forma cognoscitur materia.

Ad decimum dicendum quod lux corporalis non videtur per essentiam, nisi quatenus fit ratio visibilitatis visibilium, et forma quædam dans esse eis actu visibile; ipsa enim lux quæ est in sole, non videtur a nobis nisi per similitudinem ejus in visu nostro existentem. Sicut enim species lapidis non est in oculo, sed similitudo ejus; ita non potest esse quod forma lucis quæ est in sole, sit ipsa eadem in oculo; et similiter lumen intellectus agentis per se ipsum a nobis intelligitur inquantum est ratio specierum intelligibilium, faciens eas intelligibiles actu.

Ad undecimum dicendum quod verbum illud Philosophi potest dupliciter exponi, secundum duas opiniones de intellectu agente. Quidam enim posuerunt intellectum agentem substantiam separatam, unam de aliis intelligentiis; et secundum hoc semper actu intelligit, sicut aliæ intelligentiæ. Quidam vero ponunt intellectum agentem esse potentiam animæ; et secundum hoc dicitur, quod intellectus agens quandoque intelligit et quandoque non, quia causa quandoque intelligendi et quandoque non, non est ex parte ejus, sed ex parte intellectus possibilis. In omni enim actu quo homo intelligit, concurrit operatio intellectus agentis et intellectus possibilis. Intellectus autem agens non recipit aliquid ab extrinseco, sed solum intellectus possibilis: unde quantum ad id quod requiritur ad nostram considerationem ex parte intellectus agentis, non deest quin semper intelligamus; sed quantum ad id quod requiritur ex parte intellectus possibilis; quod nunquam impletur nisi per species intelligibiles a sensibus abstractas.

ARTICULUS IX.

Utrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem. — I part., quæst. CLXXXVI, art. II.

Nono quæritur utrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes, per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem; et videtur quod per essentiam suam. II Cor. XII super illud: *Scio hominem etc.*, dicit *Glossa*: « Dilectio non aliter videtur præsens in specie per quam est, et aliter absens in aliqua imagine sui simili; sed quantum in mente cerni potest, ab alio magis, ab alio minus ipsa cernitur. « Ergo dilectio, per essentiam suam, non per aliquam sui similitudinem, a mente cernitur; et eadem ratione quilibet alius habitus: ergo etc.

2. Præterea, Augustinus dicit, X *De Trinit.*, cap. VII a med.: « Quid enim tam cognitioni adest quam quod menti adest? » Sed habitus animæ per sui essentiam menti adsunt. Ergo per suam essentiam cognoscuntur a mente.

3. Præterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed habitus mentis sunt causa quare alia cognoscuntur quæ habitibus subsunt. Ergo ipsi habitus per essentiam maxime cognoscuntur a mente.

4. Præterea, omne quod cognoscitur a mente per sui similitudinem, prius fuit in sensu quam fuit in mente. Sed habitus mentis nunquam fuit in sensu. Ergo a mente non cognoscuntur per aliquam similitudinem.

5. Præterea, quanto aliquid est propinquius menti, tanto a mente magis cognoscitur. Sed habitus est propinquior potentiæ intellectivæ mentis quam actus, et actus quam objectum. Ergo mens magis cognoscit habitum quam actum vel objectum; et ita habitum cognoscit per essentiam suam, et non per actus vel objecta.

6. Præterea, Augustinus dicit, XII *Super Gen. ad litteram*, cap. XXIV et cap. III in princ., quod eodem genere visionis cognoscitur mens et ars. Sed mens cognoscitur per essentiam suam a mente. Ergo

et ars per essentiam suam cognoscitur, et similiter alii habitus mentis [1].

7. Præterea, sicut se habet bonum ad affectum, sic verum se habet ad intellectum. Sed bonum non est in affectu per aliquam sui similitudinem. Ergo nec verum cognoscitur ab intellectu per aliquam sui similitudinem; ergo cognoscit quicquid intellectus cognoscit per essentiam, et non per similitudinem.

8. Præterea, Augustinus dicit, XIII *De Trinit.*, cap. I circa med. : « Non sic videtur fides in corde ab eo cujus est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur ; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia. » Ergo secundum hoc scientia mentis tenet fidem, secundum quod conscientia clamat. Sed conscientia clamat fidem, secundum quod præsentialiter inest ei. Ergo et secundum hoc scitur fides a mente, quod per essentiam suam præsentialiter menti inest.

9. Præterea, forma maxime proportionabilis est ei cujus est forma. Sed habitus in mente existentes sunt quædam formæ mentis. Ergo sunt menti maxime proportionabiles ; ergo nostra mens immediate eos cognoscit per essentiam.

10. Præterea, intellectus cognoscit speciem intelligibilem quæ in ipso est ; non autem cognoscit eam per aliam speciem, sed per essentiam suam; quia sic esset abire in infinitum. Hoc autem non est nisi quia species ipsæ intellectum formant. Cum igitur similiter intellectus per habitus informetur, videtur quod eos per essentiam mens cognoscat.

11. Præterea, habitus a mente non cognoscuntur nisi visione intellectuali. Sed visio intellectualis est eorum quæ per suam essentiam videntur. Ergo habitus [2] videntur a mente per suam essentiam.

1. Sed contra est quod dicit Augustinus X *Confess.*, cap. XXII circa princ. : « Ecce in memoriæ meæ campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis, et innumerabilium generibus rerum, sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per præsentiam, sicut artium, sive per nescio quasdam notiones, sicut affectionum animi, quas et cum animus non patitur, memoria tenet. » Ex quo videtur quod affectiones animi cognoscantur non per sui præsentiam ; et eadem ratione habitus virtutum, qui circa hujusmodi affectiones consistunt.

2. Præterea, Augustinus dicit, XI *De civ. Dei*, cap. XXVII circa fin. : « Habemus alium sensum interioris hominis, sensu isto, » scilicet corporali, « præstantiorem, quo justa et injusta sentimus ; justa per intelligibilem speciem, injusta per ejus privationem. » Justa autem et injusta appellat habitus virtutum et vitiorum. Ergo habitus virtutum per speciem, non per essentiam, cognoscuntur.

3. Præterea, nihil cognoscitur ab intellectu per essentiam nisi quod præsentialiter est in intellectu. Habitus autem virtutum non sunt præsentialiter in intellectu, sed in affectu. Ergo non cognoscuntur per sui essentiam ab intellectu [3].

4. Præterea, visio intellectualis est præstantior quam corporalis. Ergo est cum majore discretione. Sed in visione corporali species qua aliquid videtur, semper est aliud a re quæ per ipsam videtur. Ergo et habitus qui per visionem intellectualem videntur, non videntur a mente per essentiam, sed per aliquas alias species.

5. Præterea, nihil appetitur nisi quod cognoscitur, ut probat Augustinus in lib. *De Trinit.* X in princ., et lib. VIII, cap. IV. Sed habitus animæ appetuntur ab aliquibus qui ipsos non habent. Ergo habitus illi cognoscuntur ab eis. Non autem per essentiam suam, cum eos non habeant. Ergo per sui speciem.

6. Præterea, Hugo de Sancto Victore, in tract. *Cognit. theol. de Ver. div. efficacia*, a med., distinguit in homine triplicem oculum, scilicet rationis, intelligentiæ et carnis. Oculus intelligentiæ est quo Deus inspicitur ; et hunc dicit erutum post peccatum : oculus carnis quo ista temporalia videntur ; et hic post peccatum integer mansit : oculus rationis est quo intelligibilia creata cognoscuntur ; et hic post peccatum factus est lippus, quia in parte, non totaliter, intelligibilia cognoscimus. Sed omne quod videtur tantum in parte, non per essentiam cognoscitur. Ergo cum habitus mentis sint [4]

[1] Sic B. — Edit. omittunt : « mentis. »

[2] Sic B. — Edit. omittunt : « habitus videntur a mente per suam essentiam. »

[3] Sic B. — Edit. omitt. : « non cognoscuntur per sui essentiam ab intellectu. »

[4] Sic A, B : — Edit. omitt. : « sint intelligibiles, videtur quod mens non videat eos per essentiam. »

intelligibiles, videtur quod mens non videat eos per essentiam.

7. Præterea, multo est Deus præsentior menti per essentiam suam quam habitus, cum ipse sit cuilibet rei intimus. Sed præsentia Dei in mente non facit quod mens nostra Deum per essentiam videat. Ergo nec habitus per essentiam videntur a mente, quamvis sint præsentes.

8. Præterea, ad hoc quod intellectus, qui est potentia intelligens, actu intelligat, requiritur quod per aliquid reducatur in actum : et id est quod intellectus intelligit actu. Sed habitus essentiæ, inquantum est præsens menti, non reducit intellectum de potentia in actum ; quia sic oporteret, quamdiu res sunt præsentes in anima quod actu intelligerentur. Ergo habituum essentia non est id in quo habitus intelliguntur.

Respondeo dicendum quod sicut animæ, ita et habitus est duplex cognitio : una qua quis cognoscit an habitus sibi insit ; alia qua cognoscitur quid sit habitus. Hæ tamen duæ cognitiones circa habitus alio modo ordinantur quam circa animam. Cognitio enim qua quis novit se habere aliquem habitum, præsupponit notitiam qua cognoscit quid est habitus ille : non enim possum scire me habere caritatem, nisi sciam quid est caritas. Sed ex parte animæ non est sic. Multi enim sciunt se habere animam qui nesciunt quid est anima. Cujus diversitatis est hæc ratio, quia tam habitus quam animam non percipimus in nobis esse nisi percipiendo actus quorum anima et habitus sunt principia. Habitus autem per essentiam suam est principium talis actus ; unde si cognoscitur habitus prout est principium talis actus, cognoscitur de eo quid est ; ut si sciam quod castitas est per quam quis cohibet se ab illicitis cogitationibus in venereis existentibus, scio de castitate quid est. Sed anima non est principium actuum per suam essentiam, sed per vires suas ; unde perceptis actibus animæ, percipitur inesse principium talium actuum, utpote motus et sensus ; non tamen ex hoc natura animæ scitur.

Loquendo igitur de habitibus prout de eis scimus quia sunt, duo in eorum cognitione oportet attendere ; scilicet apprehensionem et judicium. Secundum apprehensionem quidem oportet quod eorum notitia ex objectis et actibus capiatur ; nec ipsi possunt per essentiam suam apprehendi. Cujus ratio est, quia cujuslibet potentiæ animæ virtus est determinata ad objectum suum ; unde et ejus actio primo et principaliter in objectum tendit. In ea vero quibus in objectum tendit, non potest nisi per quamdam reditionem ; sicut videmus quod visus primo dirigitur in colorem ; sed in actum visionis suæ non dirigitur nisi per quamdam reditionem, dum videndo colorem videt se videre. Sed ista reditio incomplete quidem est in sensu, complete autem in intellectu, qui reditione completa redit ad cognoscendum [1] essentiam suam. Intellectus autem noster in statu viæ hoc modo comparatur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut dicitur in III *De anima*, com. XXXIX : non quidem ut cognoscat ipsa phantasmata, ut visus cognoscit colores ; sed ut cognoscat ea quorum sunt phantasmata. Unde actio intellectus nostri primo tendit in ea quæ per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum ; et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis. Non enim comparantur ad intellectum ut objecta prima, sed ut ea quibus in objectum feratur. Judicium autem de unoquoque habetur secundum illud quod est mensura illius. Cujuslibet autem habitus mensura quædam est id ad quod habitus ordinatur : quod quidem ad nostram cognitionem se habet tripliciter. Quandoque enim est a sensu acceptum, vel visu vel auditu ; sicut cum videmus utilitatem grammaticæ vel medicinæ, vel audimus eam ab aliis ; et ex hac utilitate scimus quid est grammatica vel medicina : quandoque vero est naturali cognitioni inditum ; quod maxime patet in habitibus virtutum, quarum fines naturalis ratio dictat : quandoque vero est divinitus infusum, sicut patet in fide et spe, et hujusmodi infusis habitibus. Et quia etiam naturalis cognitio in nobis ex divina illustratione oritur, in utroque veritas increata consulitur. Unde judicium in quo completur cognitio de natura habitus, vel est secundum id quod sensu accipimus, vel secundum quod in creatura consulimus veritatem.

In cognitione vero qua cognoscimus an habitus nobis insint, duo sunt consi-

[1] B : « sciendum. »

deranda ; scilicet habitualis cognitio, et actualis. Actualiter quidem percipimus habitus nos habere, ex actibus habituum quos in nobis sentimus : unde etiam Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. III, in princ., quod signum oportet accipere habituum supervenientem delectationem. Sed quantum ad habitualem cognitionem, habitus mentis per se ipsos cognosci dicuntur. Illud enim facit habitualiter cognosci aliquid, ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis ejus rei quæ habitualiter cognosci dicitur. Ex hoc autem ipso quod habitus per essentiam suam sunt in mente, mens potest progredi ad actualiter percipiendum habitus in se esse; inquantum per habitus quos habet, potest prodire in actus, in quibus habitus actualiter percipiuntur. Sed quantum ad hoc differentia est inter habitus cognoscitivæ partis et affectivæ : habitus enim cognoscitivæ partis est principium et ipsius actus quo accipitur habitus, et etiam cognitionis qua percipitur ; quia ipsa actualis cognitio ex habitus cognitione procedit : sed habitus affectivæ partis est quidem principium illius actus ex quo potest habitus percipi; non tamen cognitionis qua percipitur.

Et sic patet quod habitus cognitivæ, ex hoc quod per essentiam suam in mente consistit, est principium proximum suæ cognitionis ; habitus autem affectivæ partis est principium quasi remotum, in qua non est causa cognitionis, sed ejus unde cognitio accipitur, et ideo Augustinus dicit in X *Confessionum*, cap. x, quod artes cognoscuntur per sui præsentiam ; sed affectiones animæ per quasdam notiones.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud *Glossæ* est referendum ad objectum cognitionis, et non ad medium cognoscendi ; quasi, scilicet, cum dilectionem cognoscimus, ipsam dilectionis essentiam consideramus, non aliquam ejus similitudinem, ut in imaginaria visione accidit.

Ad secundum dicendum quod pro tanto dicitur quod mens nihil melius novit eo quod in ipsa est, quia eorum quæ extra ipsam sunt, est necesse quod in se habeat aliquid unde in eorum notitiam devenire possit ; sed in eorum quæ in ipsa sunt actualem cognitionem devenire potest ex his quæ penes se habet, quamvis etiam per aliqua cognoscantur.

Ad tertium dicendum quod habitus non est causa cognoscendi alia, sicut quo cognito alia cognoscantur, prout principia sunt causa cognoscendi conclusiones; sed quia ex habitu perficitur anima ad aliquid cognoscendum : et sic non est causa cognitorum quasi univoca, prout unum est causa cognitionis alterius cogniti ; sed quasi causa æquivoca, quæ eamdem nominationem non recipit ; sicut albedo facit album, quamvis ipsa non sit alba ; sed est quo aliquid est album. Similiter etiam habitus, inquantum hujusmodi, non est causa cognitionis ut quod est cognitum, sed ut quo aliquid est cognitum ; et ideo non oportet quod sit magis cognitum quam ea quæ per habitum cognoscuntur.

Ad quartum dicendum quod habitus non cognoscitur ab anima per aliquam ejus speciem a sensu abstractam, sed per species eorum quæ per habitum cognoscuntur ; et in hoc ipso quod alia cognoscuntur, et habitus cognoscitur ut principium cognitionis eorum [1].

Ad quintum dicendum quod quamvis habitus sit propinquior potentiæ quam actus, tamen actus est propinquior objecto ; qui rationem habet cogniti, potentia vero habet rationem principii cognoscendi ; et ideo actus per prius cognoscitur quam habitus ; sed habitus est magis cognitionis principium.

Ad sextum dicendum quod ars est habitus intellectivæ partis, et quantum ad habitualem notitiam percipitur eodem modo ab habente sicut et mens, scilicet per sui præsentiam [2].

Ad septimum dicendum quod motus vel operatio cognitivæ partis perficitur in ipsa mente ; et ideo oportet, ad hoc quod aliquid cognoscatur, esse similitudinem aliquam in mente ; maxime si per essentiam suam non conjungatur menti ut cognitionis objectum. Sed motus vel operatio affectivæ partis incipit ab anima, et terminatur ad res ; et ideo non requiritur in actu similitudo rei qua informetur, sicut in intellectu.

Ad octavum dicendum quod fides est habitus intellectivæ partis ; unde ex hoc ipso quod menti inest, mentem inclinat

[1] Sic B. — Edit. omitt. : « eorum. »

[2] Sic A, B, C, D. — Edit. : « essentiam. »

ad actum intellectus, in quo ipsa fides videtur; secus autem est de aliis habitibus qui sunt in parte affectiva.

Ad nonum dicendum quod habitus mentis sunt ei maxime proportionales, sicut forma proportionatur ad subjectum, et perfectio ad perfectibile; non autem sicut objectum ad potentiam.

Ad decimum dicendum quod intellectus cognoscit speciem intelligibilem non per essentiam suam, neque per aliquam speciem, sed cognoscendo objectum cujus est species, per quamdam reflexionem, ut dictum est.

Ad undecimum dicendum est ex his quæ in præcedenti quæstione, in corp. art., dicta sunt.

Ad primum vero in contrarium dicendum quod in illa auctoritate Augustinus distinguit triplicem modum cognoscendi. Quorum unus est eorum quæ sunt extra animam, et de quibus cognitionem habere non possumus ex his quæ in nobis sunt; sed oportet, ad ea cognoscenda, ut eorum imagines vel similitudines in nobis fiant. Alius est eorum quæ sunt in parte intellectiva; quam quidem per sui præsentiam dicit cognosci, quia ex eis est ut in actum intelligendi exeamus, in quo actu ea quæ sunt intelligendi principia, cognoscuntur; et ideo dicit, quod artes per sui præsentiam cognoscuntur. Tertius modus est eorum quæ pertinent ad partem affectivam, quorum ratio cognoscendi non est in intellectu, sed in affectu: et ideo non per sui præsentiam, quæ in affectu, sed per ejus notitiam vel rationem, quæ est in intellectu, cognoscuntur, sicut per immediatum principium; quamvis etiam habitus affectivæ partis per sui præsentiam sint quoddam remotum principium cognitionis, inquantum eliciunt actus in quibus intellectus eos cognoscit; ut sic etiam possit dici quodammodo, quod per sui præsentiam cognoscuntur.

Ad secundum dicendum quod species illa per quam justitia cognoscitur, non est aliud quam ratio ipsa justitiæ, per cujus privationem injustitia [1] cognoscitur. Hæc autem species vel ratio non est aliquid a justitia abstractum: sed id quod est complementum esse ipsius ut specifica differentia.

Ad tertium dicendum quod intelligere, proprie loquendo, non est intellectus, sed animæ per intellectum; sicut nec calefacere est caloris, sed ignis per calorem. Nec istæ duæ partes, scilicet intellectus et affectus, sunt cogitandæ in anima ut situaliter distinctæ, sicut visus et auditus, qui sunt actus organorum: et ideo illud quod est in affectu, est etiam præsens animæ intelligenti. Unde anima per intellectum non solum redit ad cognoscendum actum intellectus, sed etiam actum affectus; sicut etiam per affectum redit ad appetendum et diligendum non solum actum affectus, sed etiam actum intellectus.

Ad quartum dicendum quod distinctio quæ pertinet ad cognitionis perfectionem, non est distinctio qua distinguuntur quod intelligitur et quo intelligitur; quia sic divina cognitio qua se cognoscit, esset imperfectissima; sed est distinctio qua id quod cognoscitur distinguitur ab omnibus aliis.

Ad quintum dicendum quod a non habentibus habitus mentis, habitus ipsi cognoscuntur, non quidem illa cognitione qua percipiuntur sibi inesse, sed qua cognoscuntur quod sunt, vel qua percipiuntur aliis inesse; quod non est per præsentiam, sed alio modo, ut dictum est, in corp. art.

Ad sextum dicendum quod oculus rationis pro tanto dicitur lippus esse respectu intelligibilium creatorum, quia nihil intelligit actu nisi accipiendo a sensibus, quibus intelligibilia sunt excellentiora, et ideo deficiens invenitur ad intelligibilia cognoscenda. Tamen ea quæ sunt in ratione, nihil prohibet quin immediate inclinent per essentiam suam ad actus in quibus per essentiam intelliguntur, ut dictum est, in corp. art.

Ad septimum dicendum quod quamvis Deus sit magis præsens menti nostræ quam habitus, tamen ex objectis quæ naturaliter cognoscimus, non ita perfecte essentiam divinam videre possumus sicut essentiam habituum; quia habitus sunt proportionati ipsis objectis et actibus, et sunt proxima eorum principia; quod de Deo dici non potest.

Ad octavum dicendum quod quamvis præsentia habitus in mente non faciat eam actualiter cognoscentem ipsum habitum; facit tamen eam actu perfectam per habitum quo actus eliciatur, unde habitus cognoscatur.

[1] Al.: « justitia. »

ARTICULUS X.

Utrum aliquis possit scire se habere caritatem.

Decimo quæritur utrum aliquis possit scire se habere caritatem; et videtur quod sic. Quod enim per essentiam videtur, certissime percipitur. Sed caritas per essentiam videtur ab habente eam, ut Augustinus dicit. Ergo [1] caritas percipitur a caritatem habente.

2. Præterea, caritas in actibus suis præcipue delectationem causat. Sed habitus virtutum moralium percipiuntur per delectationes quas in actibus virtutum causant, ut patet per Philosophum in II *Ethic.*, cap. III. Ergo [2] caritas percipitur ab habente ipsam.

3. Præterea, Augustinus, VIII *De Trinit.*, cap. VIII, dicit: « Magis quis novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. » Sed fratrem quem quis diligit, certissime novit esse [3]. Ergo etiam dilectionem qua diligit, certissime novit quis sibi inesse [4].

4. Præterea, vehementior est inclicatio caritatis quam cujuslibet alterius virtutis. Sed alias virtutes aliquis scit sibi inesse certitudinaliter ex hoc quod inclinatur in actus ipsarum; habenti enim habitum justitiæ difficile est agere injusta, facere vero justa facile, ut dicitur in V *Ethic.*, et hanc facilitatem quilibet in se percipere potest. Ergo etc.

5. Præterea, Philosophus dicit in II *Poster.*, com. VII, quod « impossibile est nos habere nobilissimos habitus, et nos lateant. » Sed caritas est nobilissimus habitus. Ergo inconveniens est dicere, quod habens caritatem nesciat se habere eam.

6. Præterea, gratia est lux spiritualis. Sed ab his qui luce perfunduntur, certissime hoc ipsum percipitur. Ergo ab habentibus gratiam certissime scitur quod gratiam habent; et similiter dicendum est de caritate, sine [5] qua gratia non habetur.

7. Præterea, unctio docet de omnibus necessariis ad salutem. Sed habere caritatem est necessarium ad salutem. Ergo habens caritatem scit se habere eam.

8. Præterea, secundum Augustinus in I *De Trinit.*, X, cap. I et II, nullus potest ignotum diligere. Sed aliquis diligit in se caritatem. Ergo aliquis [6] cognoscit caritatem esse in se.

9. Præterea, Philosophus dicit in II *Ethic.* cap. VI parum ante med., quod virtus est certior omni arte. Sed aliquis habens artem, scit se habere eam. Ergo et quando habet virtutem; et sic quando habet caritatem, quæ est maxima virtutum.

Sed contra, Eccle. XI, 1: *Nemo scit utrum dignus sit odio vel amore.* Sed ille qui habet caritatem, est dignus amore divino; Prover. VII, 17: *Ego diligentes me diligo.* Ergo etc.

Præterea, nullus potest certitudinaliter scire quando Deus veniat ad habitandum in eo; Job XI, 11: *Si venerit ad me, non videbo eum.* Sed per caritatem Deus inhabitat hominem; Jo. IV, 16: *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Ergo nullus potest certitudinaliter scire se caritatem habere hujusmodi [7].

Respondeo dicendum quod aliquis habens caritatem potest ex aliquibus probabilibus signis conjicere se caritatem habere; utpote cum se ad spiritualia opera paratum videt, et mala efficaciter [8] detestari; et per alia hujusmodi [9] quæ caritas in homine facit; sed certitudinaliter nullus potest scire se caritatem habere, nisi ei divinitus reveletur [10]. Cujus ratio est, quia, sicut ex prædicta quæstione, art præced., apparet, cognitio qua quis cognoscit aliquem habitum se habere, præsupponit cognitionem qua cognoscit de habitu illo quid est. Quid autem est aliquis habitus, sciri non potest nisi de eo sumatur judicium per id ad quod habitus ille ordinatur, quod est habitus illius mensura [11]. Hoc autem ad quod caritas ordinatur, est incomprehensibile, quia ejus objectum et finis est Deus, summa bonitas, cui caritas [12] conjungit; unde non potest aliquis

[1] Sic B, C. — Edit. omittunt : « caritas percipitur a caritatem habente. »
[2] Sic B. — Edit. omittunt : « caritas percipitur ab habente ipsam. »
[3] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « esse. »
[4] Sic B. — Edit. omitt. : « etiam dilectionem qua diligit certissime novit quis sibi inesse. »
[5] Sic B, D. — Edit. omitt. : « sine qua gratia non habetur. »
[6] Sic B. — Edit. omitt. : « Ergo aliquis cognoscit caritatem esse in se. »
[7] Sic B. — Edit. omitt. : « nullus potest certitudinaliter scire se caritatem habere. »
[8] B : « Detestatur. »
[9] Sic B, C. — Edit omitt. : « hujusmodi. »
[10] B : « fuerit revelatum. »
[11] B : « et finis. »
[12] Sic A, B, C, D. — Edit. : « nos conjungit. »

scire, ex actu dilectionis quem in se ipso percipit, an ad hoc pertingat ut Deo vivat hoc modo sicut ad caritatis rationem requiritur.

Ad primum ergo dicendum quod caritas per essentiam videtur, inquantum ipsa per essentiam suam est principium actus dilectionis, in quo utrumque cognoscitur; et sic etiam per essentiam suam est cognitionis principium, licet remotum; non tamen oportet quod certitudinaliter percipiatur; quia actus ille dilectionis quem in nobis percipimus secundum id de quo est perceptibile, non est sufficiens signum caritatis, propter similitudinem naturalis dilectionis ad gratuitam.

Ad secundum dicendum quod delectatio illa quæ in actu relinquitur ex caritate, potest etiam ex habitu aliquo acquisito causari; et ideo non est sufficiens signum ad caritatem demonstrandam; quia ex communibus signis non percipitur aliquid per certitudinem.

Ad tertium dicendum quod quamvis mens certissime cognoscat dilectionem qua diligit fratrem, inquantum est dilectio; non tamen certissime novit eam esse caritatem.

Ad quartum dicendum quod quamvis inclinatio qua caritas inclinat ad agendum, sit quoddam principium apprehendendi caritatem, non tamen sufficit ad perfectam perceptionem caritatis; nullus enim potest percipere se aliquam habitum habere, nisi sciat illud perfecte ad quod habitus ille ordinatur, per quod de habitu judicatur; et hoc in caritate sciri non potest.

Ad quintum dicendum quod Philosophus loquitur de habitibus intellectivæ partis, qui, cum sint perfecti, non possunt latere habentes, eo quod de perfectione eorum est certitudo; unde quilibet sciens scit se scire; cum scire sit causam rei cognoscere, et quoniam impossibile est aliter se habere; et similiter aliquis habens habitum intellectus principiorum, scit se habitum illum habere. Sed caritatis perfectio non consistit in certitudine cognitionis, sed in vehementia affectionis; et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum quod in his quæ metaphorice dicuntur, non est accipere similitudinem quantum ad omnia; unde nec gratia luci comparatur quantum ad hoc quod ita se spirituali visui ingerat manifeste sicut lux corporea visui corporali; sed quantum ad hoc quod gratia est principium spiritualis vitæ, sicut lux cœlestium corporum est quoddam initium corporalis vitæ in his inferioribus, ut Dionysius dicit, cap. v *De div. nomin.*, § viii, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 823; et etiam quantum ad aliquas alias similitudines.

Ad septimum dicendum quod quamvis habere caritatem sit necessarium ad salutem, non tamen scire se habere caritatem; immo magis expedit nescire communiter; quia per hoc magis sollicitudo et humilitas [1] conservatur. Quod autem dicitur, « unctio [2] docet de omnibus necessariis ad salutem, » intelligitur de omnibus quorum cognitio necessaria est ad salutem.

Ad octavum dicendum quod habere caritatem potest intelligi dupliciter: uno modo in vi orationis; alio modo in vi nominis. In vi quidem orationis, sicut cum dicitur: Verum est aliquem caritatem habere. In vi autem nominis, cum de hoc dicto, caritatem habere vel per hoc dictum significari aliquid dicimus. Cum autem ad affectum non pertineat componere vel dividere, sed solummodo in ipsas res ferri, cujus conditiones sunt bonum et malum cum dicitur: Ego diligo, vel volo me habere caritatem; hoc quod dicitur me habere caritatem sumitur in vi cujusdam nominis, ac si diceretur: Volo hoc quod est me habere caritatem; et hoc nihil prohibet esse cognitum. Scio enim quid est me habere caritatem, etiam si eam non habeo; unde et non habens caritatem appetit se caritatem habere: non tamen sequitur quod aliquis sciat se habere caritatem, secundum quod hoc in vi orationis sumitur, idest quod habeat caritatem.

Ad nonum dicendum quod virtus dicitur esse certior omni arte, certitudine inclinationis ad unum, non autem certitudine cognitionis; virtus enim, ut dicit Tullius, lib. II *De inventione*, inclinat ad unum per modum cujusdam naturæ; natura autem certius et directius pertingit ad unum finem quam ars; et per hunc modum dicitur quod virtus est certior arte; non ut certius aliquis in se percipiat virtutem quam artem.

[1] Al.: « habitualitas. »

[2] Al.: « et unctio. » — Sic codd. — Edit.: « dicitur quod unctio. »

ARTICULUS XI.

Utrum mens in statu viæ possit videre Deum per essentiam. — I part., quæst. XII, art. II.

Undecimo quæritur utrum mens in statu viæ possit videre Deum per essentiam ; et videtur quod sic. Quia Num. XI, 8, dicitur de Moyse : *Ore ad os loquor ei : palam et non per ægnimata videt Deum.* Sed hoc est videre Deum per essentiam, videre [1] scilicet absque ænigmate. Ergo cum Moyses adhuc viator esset, videtur quod aliquis in statu viæ possit videre Deum per essentiam.

2. Præterea, super illud Exod. XXIII : *Non videbit me homo et vivet*, dicit *Glossa* Gregorii [2], « quod quibusdam in hac carne viventibus, sed inæstimabili virtute crescentibus, contemplationis acumine potest æterni Dei claritas videri. » Claritas autem Dei est ejus essentia, ut in eadem *Glossa* ibid. dicitur. Ergo [3] aliquis in hac mortali vivens carne potest Deum per essentiam videre.

3. Præterea, Christus habebat intellectum ejusdem naturæ sicut nos habemus. Sed status viæ non impediebat intellectum ejus quin Deum per essentiam videre posset. Ergo et [4] nos in statu viæ Deum per essentiam videre possumus.

4. Præterea, Deus, in statu viæ, intellectuali visione cognoscitur ; unde Rom. I, 20 : *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed intellectualis visio est per quam res in se ipsis videntur, ut Augustinus dicit, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. XI et XXIV. Ergo [5] mens nostra in statu viæ Deum per essentiam videre potest.

5. Præterea, Philosophus dicit in III *De anima*, com. XXXVII, quod anima nostra quodammodo est omnia ; quia sensus est quodammodo omnia sensibilia, et intellectus omnia intelligibilia. Sed maxime intelligibile est divina essentia. Igitur intellectus noster secundum statum viæ, secundum quem Philosophus loquitur, Deum per essentiam videre potest ; sicut et sensus noster potest omnia sensibilia sentire.

6. Præterea, sicut in Deo est immensa bonitas, ita et immensa veritas. Sed divina bonitas quamvis sit immensa, potest a nobis immediate diligi in statu viæ. Ergo veritas essentiæ ejus potest immediate in statu viæ videri.

7. Præterea, intellectus noster ad hoc factus est ut Deum videat. Si ergo in statu viæ videri non potest, hoc non est nisi propter aliquod velamen : quod quidem est duplex, culpæ et creaturæ. Culpæ quidem velamen in statu innocentiæ non erat ; et nunc etiam a Sanctis removetur : II Corinth. III, 18 : *Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur.* Creaturæ vero velamen, ut videtur, divinæ essentiæ visionem impedire non potest : quia Deus est interior menti nostræ quam aliqua creatura. Ergo in statu viæ Deum per essentiam videt mens nostra.

8. Præterea, omne quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Sed Deus est in mente nostra per essentiam. Cum igitur modus mentis nostræ sit intelligibilitas ipsa, videtur quod essentia divina sit in mente ut intelligibilis ; et [6] ita mens nostra Deum per essentiam intelligit in statu viæ.

9. Præterea, Cassiodorus dicit : Claritatem illam inaccessibilem sanitas mentis humanæ intelligit. » Sed mens nostra sanatur per gratiam. Ergo ab habente gratiam in statu viæ videri potest esentia divina, quæ est inaccessibilis claritas.

10. Præterea, sicut ens quod de omnibus prædicatur, est primum, in communitate ; ita ens a quo omnia causantur, est primum in causalitate, scilicet Deus. Sed ens quod est primum in com-

[1] Sic codd. — Edit. omitt. : « videre scilicet absque ænigmate. Ergo cum Moyses adhuc viator esset, videtur quod aliquis in statu viæ possit videre Deum per essentiam. »

[2] Gregorius in lib. XVIII *Moral*, sup. cap. XXVII B. Job, « a quibusdam potest... æterna Dei claritas videri. » (*Pat. lat.* t. LXXVI, col. 93.) — De identitate autem claritatis Dei et ejus essentiæ Gregorius hæc habet, « sitiebat per incircumscriptæ naturæ suæ claritatem cernere quem jam cœperat per quasdam imagines videre, ut sic superna essentia mentis ejus oculis adesset. » (col 92.) Et (col. 97) : « neque illi essentiæ aliud claritas, aliud natura. »

[3] Sic codd. — Edit. omitt. : « aliquis in hac mortali vivens carne potest Deum per essentiam videre.

[4] Sic codd. — Edit. : « nec. » — Omitt. : « in statu viæ Deum per essentiam videre possumus. »

[5] Sic codd. — Edit. omitt. : « mens nostra in statu viæ Deum per essentiam videre potest. »

[6] Sic codd. — Edit. omitt. : « et ita mens nostra Deum per essentiam intelligit in statu viæ. »

munitate, est prima conceptio nostri intellectus in statu viæ. Ergo et ens quod est primum in causalitate, statim per essentiam suam in statu viæ cognoscere possumus.

11. Præterea, ad visionem requiritur videns, et visum, et intentio. Sed hæc tria in mente nostra inveniuntur respectu essentiæ divinæ : ipsa enim mens nostra naturaliter est essentiæ divinæ visiva, utpote ad hoc facta ; essentia etiam divina adest principaliter menti nostræ ; intentio etiam non deficit ; quia quandocumque mens nostra ad creaturam convertitur, convertitur etiam ad Deum, cum creatura sit Dei similitudo. Ergo mens [1] nostra in statu viæ Deum per essentiam videre potest.

12. Præterea, Augustinus dicit, XII *Confess.*, cap. xxv, parum a med : « Ambo videmus esse quod dicis; et ambo videmus verum esse quod dico. Ubi, quæso, videmus ? Nec ego utique in te, nec tu in me ; sed ambo in ipsa quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. » Sed incommutabilis veritas est divina essentia, in qua non potest aliquid videri, nisi ipsa videatur. Ergo in statu viæ essentiam divinam videmus et [2] in ea omne verum inspicimus.

13. Præterea, veritas inquantum hujusmodi, est cognoscibilis. Ergo summa veritas summe cognoscibilis. Hæc autem est essentia divina. Ergo [3] in statu viæ divinam essentiam cognoscere possumus, quia summe cognoscibilem.

14. Præterea, Genes. xxxii, 30, dicitur. *Vidi Dominum facie ad faciem.* « Facies Dei forma est, in qua Filius non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, » sicut ex quadam *Glossa* ordin. ibi habetur. Sed forma illa [4] est divina essentia. Ergo Jacob in statu viæ Deum per essentiam vidit.

Sed contra, I Timoth., ult., xvi : *Lucem habitat inaccessibilem, quem nemo hominum vidit nec videre potest.*

Præterea, Exod. xxxiii, 20 : *Non videbit me homo et vivet. Glossa* ordin. Gregorii [5] : « In hac carne viventibus videri potuit Deus per circumscriptas imagines, et videri non potuit per incircumscriptum lumen æternitatis. » Hoc autem lumen est divina essentia. Ergo [6] nullus, in hac carne vivens potest Deum per essentiam videre.

Præterea , intellectus noster intelligit cum continuo et tempore, ut Philosophus dicit in III *De anima*, comm. xxii et xxiii. Sed essentia divina [7] excedit omne continuum et tempus. Ergo intellectus [8] noster in statu viæ Deum per essentiam videre non potest.

Præterea, plus distat essentia divina a dono ejus quam actus primus ab actu secundo. Sed quandoque ex hoc quod aliquis videt Deum per donum intellectus aut sapientiæ in contemplatione, anima separatur a corpore quantum ad operationes sensus, quæ sunt actus secundi. Ergo si videat Deum per essentiam, oportet quod separetur a corpore, etiam prout est actus corporis primus. Sed hoc non est quamdiu homo in statu viæ existit. Ergo per essentiam nullus in viæ Deum videre potest.

Respondeo dicendum quod aliqua actio potest alicui convenire dupliciter. Uno modo sic quod illius actionis principium sit in operante ; sicut in omnibus naturalibus operantibus videmus. Alio modo sic quod principium operationis illius vel motus, sit a principio extrinseco ; sicut est in motibus violentis, et sicut est in operibus miraculosis, quæ non fiunt nisi virtute divina ; ut illuminatio cæci, suscitatio mortui, et hujusmodi. Menti igitur nostræ in statu viæ non potest convenire visio Dei per essentiam secundum primum modum. Mens enim nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi objecta, a quibus species intelligibiles accipit, ut dicitur in III *De anima*, com. lix ; unde omne quod intelligit secundum statum viæ, intelligit per species a phantasmatibus abstractas. Nulla autem species hujusmodi sufficiens est ad repræsentandam divinam essentiam, vel

[1] Sic codd. — Edit. omitt. : « mens nostra in statu viæ Deum per essentiam videre potest. »

[2] Sic codd. — Edit. omitt. : « et in ea omne verum inspicimus. »

[3] Sic codd. — Edit. omitt. : « in statu viæ Deum per essentiam cognoscere possumus, quia summe cognoscibilem. »

[4] Sic codd. — Edit. omitt. : « illa. »

[5] Gregorius in lib. XVIII *Moral.* : « In hac mortali carne consistentibus videri potuit per, etc. » (*Pat. lat.* t. LXXVI, col. 92.)

[6] Sic codd. — Edit. omitt. : « nullus in hac carne vivens potest Deum per essentiam videre. »

[7] Al. deest : « divina. »

[8] Sic codd .— Edit. omitt. : « intellectus noster in statu viæ Deum per essentiam videre non potest. »

etiam cujuscumque alterius essentiæ separatæ; cum quidditates rerum sensibilium, quarum similitudines sunt intelligibiles species a phantasmatibus abstractæ, sint alterius rationis ab essentiis substantiarum immaterialium etiam [1] creatarum, et multo magis ab essentia divina. Unde mens nostra naturali cognitione, quam in statu viæ experimur, nec Deum nec Angelos per essentiam videre potest. Angeli tamen per essentiam videri possunt per quasdam species intelligibiles ab eorum essentia differentes; non autem essentia divina, quæ omne genus excedit, et est extra omne genus; ut sic nulla species creata possit inveniri sufficiens ad eam repræsentandam. Unde oportet, quod si Deus per essentiam videri debeat, per nullam creatam speciem videatur; sed ipsa ejus essentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis; quod fieri non potest nisi ad hoc intellectus creatus per lumen gloriæ disponatur. Et sic in videndo Deum per essentiam, per dispositionem infusi luminis pertingit mens ad terminum viæ, qui est gloria; et sic non est in via. Sicut autem divinæ omnipotentiæ subjecta sunt corpora, ita et mentes; unde, sicut potest aliqua corpora perducere ad effectus quorum dispositio in prædictis corporibus non invenitur, sicut Petrum fecit super aquas ambulare sine hoc quod ei dotem agilitatis tribueret; ita potest mentem ad hoc perducere ut divinæ essentiæ uniatur in statu viæ, modo illo quo unitur sibi in patria, sine hoc quod a [2] lumine gloriæ perfundatur. Cum autem hoc contingit, oportet quod mens ab illo modo cognitionis desistat quo a phantasmatibus abstrahit; sicut etiam corpus corruptibile, cum ei miraculose datur agilitatis actus, non est simul in actu gravitatis. Et ideo illi quibus hoc modo Deum per essentiam videre datur, omnino ab actibus sensuum abstrahuntur, ut tota anima colligatur ad divinam essentiam intuendam; unde et rapi [3] dicuntur, quasi vi superioris naturæ abstracti ab eo quod eis secundum naturam competebat.

Sic ergo secundum communem cursum nullus in statu viæ Deum per essentiam videt; et si aliquibus hoc miraculose concedatur, ut Deum per essentiam videant, nondum anima a carne mortali totaliter separata; non tamen sunt totaliter in statu viæ, ex quo actibus sensuum carent, quibus in statu mortalis vitæ utimur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. XXVII et ad Paulinam *De videndo Deum*, epist. CXLVII, olim CXII, cap. XIII, ex verbis illis Moyses ostenditur Deum per essentiam vidisse in quodam raptu, sicut et de Paulo dicitur II Corinth. XII: ut in hoc Judæorum legifer, et doctor gentium æquarentur.

Ad secundum dicendum quod Gregorius loquitur de his qui acumine contemplationis ad hoc crescunt ut divinam essentiam in raptu videant; unde subjungit: « Qui [4] sapientiam, quæ Deus est, videt, huic vitæ funditus moritur. »

Ad tertium dicendum quod in Christo hoc fuit singulare ut esset simul viator et comprehensor; quod ei competebat ex hoc quod erat Deus et homo; unde in ejus potestate erant omnia quæ ad humanam naturam spectabant, ut unaquæque vis animæ et corporis afficeretur [5] secundum quod ipse disponebat; unde nec dolor corporis contemplationem mentis impediebat, nec fruitio mentis dolorem corporis minuebat; et sic intellectus ejus, luce gloriæ illustratus, Deum per essentiam videbat, ut inde ad inferiores partes gloria non derivaretur; et sic simul erat viator et comprehensor; quod de aliis dici non potest, quibus ex superioribus viribus redundat de necessitate aliquid in inferiores; et a passionibus vehementibus inferiorum virium superiores trahuntur.

Ad quartum dicendum quod intellectuali visione in statu viæ Deus cognoscitur, non ut sciatur de eo quid est, sed quid non est; et quantum ad hoc ejus essentiam cognoscimus, eam super omnia collocatam intelligentes, quamvis talis cognitio per aliquas similitudines fiat. Verbum autem Augustini referendum est ad id quod cognoscitur, non ad id quo cognoscitur, ut ex superioribus quæstionibus patet.

Ad quintum dicendum quod intellectus noster etiam in statu viæ divinam essentiam aliquo modo cognoscere potest, non

[1] Sic codd. — Edit. omitt.: « etiam. »
[2] B: « in lumine. »
[3] Al.: « et capi. »
[4] « Quisquis sapientiam »
[5] Al.: « efficeretur. »

ut sciat de ea quid est, sed solum quid non est.

Ad sextum dicendum quod nos possumus diligere Deum immediate nullo alio prædilecto; quamvis quandoque ex aliquorum visibilium amore in invisibilia rapiamur; non autem possumus in viæ statu Deum immediate cognoscere nullo alio præcognito. Cujus ratio est, quia cum affectus ad intellectum sequatur; ubi terminatur operatio intellectus, ibi incipit operatio affectus. Intellectus autem ex effectibus in causas procedens, tandem pervenit in ipsius Dei cognitionem aliqualem, cognoscendo de eo quid non est; et sic affectus fertur in id quod ei per intellectum offertur, sine hoc quod necesse habeat redire per omnia media per quæ intellectus transivit.

Ad septimum dicendum quod quamvis intellectus noster sit factus ad hoc quod videat Deum, non tamen ut naturali sua virtute Deum videre possit, sed per lumen gloriæ sibi infusum. Et ideo omni velamine remoto nondum oportet quod intellectus Deum per essentiam videat, si lumine gloriæ non illustretur, ipsa [1] enim carentia gloriæ erit divinæ visionis impedimentum.

Ad octavum dicendum quod mens nostra cum intelligibilitate, quam habet ut proprium quoddam, et cum aliis communiter habet esse; unde, quamvis in ea sit Deus, non oportet quod semper sit in ea ut forma intelligibilis; sed ut dans esse, sicut est in aliis creaturis. Quamvis autem creaturis omnibus communiter det esse, tamen cuilibet creaturæ dat proprium modum essendi; et sic etiam quantum ad hoc quod est in omnibus per essentiam, præsentiam et potentiam, invenitur esse diversimode in diversis, et in unoquoque secundum proprium modum ejus.

Ad nonum dicendum quod duplex est sanitas mentis; una qua sanatur a culpa per gratiam fidei; et hæc sanitas facit videre illam inaccessibilem claritatem in speculo et in ænigmate; alia est ab omni culpa et pœna et miseria; quæ est per gloriam; et hæc sanitas facit videre Deum facie ad faciem; quæ duæ visiones distinguuntur I Corinth. xiii, 12, ubi dicitur: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.*

Ad decimum dicendum quod ens quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuilibet, nullius proportionem excedit; et ideo in cognitione cujuslibet rei ipsum cognoscitur; sed ens quod est primum causalitate, excedit improportionaliter omnes alias res; unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest; et ideo in statu viæ, in quo per species a rebus abstractas intelligimus, cognoscimus ens commune sufficienter, non autem ens increatum.

Ad undecimum dicendum quod quamvis divina essentia sit præsens intellectui nostro, non est tamen ei conjuncta ut forma intelligibilis, quam intelligere possit quamdiu lumine gloriæ non perficitur. Ipsa enim mens non habet facultatem videndi Deum per essentiam antequam prædicto lumine illustretur. Et sic deficit et videndi facultas, et visibilis præsentia. Intentio etiam non semper adest; quamvis enim in creatura inveniatur aliqua Creatoris similitudo, non tamen quandocumque ad creaturam convertimur, convertimur ad eam ut est similitudo Creatoris. Unde non oportet quod semper intentio nostra feratur ad Deum.

Ad decimumsecundum dicendum quod, sicut dicit *Glossa* Augustini super illud Psal. xi: *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum*, ab una increata veritate multæ creatæ veritates in mentibus humanis imprimuntur, sicut ab una facie multæ facies resultant in speculis diversis, vel uno fracto. Secundum ergo hoc nos in veritate increata aliquid videre dicimur, secundum quod per ejus similitudinem in mente nostra resultantem de aliquo judicamus; ut cum per principia per se nota judicamus de conclusionibus. Unde non oportet quod ipsa increata veritas a nobis per essentiam videatur.

Ad decimumtertium dicendum quod summa veritas, quantum est in se, est summe cognoscibilis; sed ex parte nostra contingit quod est minus cognoscibilis nobis, sicut patet per Philosophum, II *Metaph.*, com. i.

Ad decimumquartum dicendum quod auctoritas illa dupliciter exponitur in *Glossa*. Uno modo ut intelligatur de visione imaginaria; unde dicit interlinearis: « Vidi Dominum facie ad faciem : non

[1] B omitt. : « ipsa enim carentia gloriæ erit divinæ visionis impedimentum. »

quod Deus videri possit, sed formam vidit in qua Deus ei locutus est. » Alio modo exponitur in *Glossa* Gregorii [1] de visione intellectuali, qua Sancti divinam veritatem in contemplatione intuentur; non quidem sciendo de ea quid est, sed magis quid non est; unde dicit ibidem Gregorius *Moral.* lib. XIII, cap. vi, *Pat. lat.* t. LXXVI, coll. 202, 203 : « Veritatem sentiendo vidit; quia quanta est ipsa veritas, non videt, cui tanto se longe æstimat, quanto appropinquat; quia nisi illam utcumque conspiceret, non eam conspicere se non posse sentiret. » Et post pauca subjungit : « Hæc ipsa per contemplationem facta, non solida et permanens visio, sed quasi quædam visionis imitatio, facies Dei dicitur. Quia enim per faciem quemlibet agnoscimus, cognitionem Dei faciem vocamus [2]. »

ARTICULUS XII.

Utrum Deum esse sit per se notum menti humanæ, sicut prima principia demonstrationis, quæ non possunt cogitari non esse.

Duodecimo quæritur utrum Deum esse sit per se notum menti humanæ, sicut prima principia demonstrationis, quæ non possunt cogitari non esse; et videtur quod sic. Illa enim sunt nobis per se nota quorum cognitio naturaliter est nobis indita. Sed cognitio existendi Deum omnibus naturaliter est inserta, ut dicit Damascenus lib. I *De fide orth.* cap. i. *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 790. Ergo [3] Deum esse est per se notum.

2. Præterea, « Deus est quo majus cogitari non potest, » ut Anselmus dicit, in *Proslogio*, cap. iv, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 229. Sed illud quod potest cogitari non esse, est minus illo quod non potest cogitari non esse. Ergo Deus non potest cogitari non esse.

3. Præterea, Deus est ipsa veritas. Sed nullus potest cogitare veritatem non esse; quia si potest non esse, sequitur eam esse; si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Ergo nullus potest cogitare Deum non esse.

4. Præterea, Deus est ipsum esse suum. Sed non potest cogitari quin idem de se prædicetur, ut quod homo non sit homo. Ergo non potest cogitari Deum non esse.

5. Præterea, omnia desiderant summum bonum, ut Boetius dicit III *De consol.*, prosa ii [4], *Patrol. lat.* t. LXIII, coll. 723, 724. Summum autem bonum, solus Deus est. Ergo omnia desiderant Deum. Sed non potest desiderari quod non cognoscitur. Ergo communis conceptio est Deum esse [5]; ergo non potest cogitari non esse.

6. Præterea, veritas prima præcellit omnem veritatem creatam. Sed aliqua veritas creata est adeo evidens quod non potest cogitari non esse; sicut veritas propositionis hujus, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera. Ergo multo minus potest cogitari veritatem increatam non esse, quæ Deus est.

7. Præterea, verius esse habet Deus quam anima humana. Sed anima non potest cogitare se non esse. Ergo multo minus potest cogitare Deum non esse.

8. Præterea, omne quod est, prius fuit verum esse futurum. Sed veritas est. Ergo prius fuit verum eam futuram. Non autem nisi veritate. Ergo non potest cogitari quin veritas semper fuerit. Sed Deus est veritas. Ergo [6] non potest cogitari Deum non esse, vel non semper fuisse.

9. Sed dicendum quod in processu est fallacia secundum quid et simpliciter; quia veritatem futuram esse antequam esset, non dicit aliquam veritatem simpliciter, sed tantum secundum quid; et sic non potest concludi simpliciter veritatem esse. — Sed contra, omne verum secundum quid reducitur ad aliquod verum simpliciter; sicut omne imperfectum ad aliquod perfectum. Si igitur veritatem futuram esse, est futurum secundum quid,

[1] « Et veritatem sentiendo, videt... Cui veritati tanto magis se longe existimat, quanto magis appropinquat, quia nisi illam utcumque conspiceret, nequaquam eam conspicere se non posse sentiret. »

[2] « Dei facies dicitur. Quia enim quemlibet per faciem agnoscimus, non immerito cognitionem Dei, faciem ejus vocamus. »

[3] Sic codd. — Edit. omitt. : « Ergo Deum esse est per se notum. »

[4] « Omnis mortalium cura quam multiplicitur studiorum labor exercet, diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire. Id autem est bonum quo quis adepto nihil ulterius desiderare queat. Quod quidem est omnium summum bonorum, cunctaque intra se bona continens. »

[5] Sic codd. — Edit. : « et sic idem quod prius. »

[6] Sic codd. — Edit. omitt. : « non potest cogitari Deum non esse, vel non semper fuisse. »

oportebit aliquod esse verum simpliciter; et sic simpliciter erit verum dicere veritatem esse.

10. Præterea, nomen Dei proprium est *Qui est*, ut patet Exod. III. Sed non potest cogitari ens non esse. Ergo nec potest cogitari Deum non esse.

1. Sed contra est quod dicitur in Psalm. XIII: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus.*

2. Sed dicendum quod Deum esse, in habitu mentis est per se notum; sed actu potest cogitari non esse. — Sed contra, de his quæ naturali habitu cognoscuntur, non potest contrarium æstimari secundum interiorem rationem, sicut sunt prima principia demonstrationis. Si ergo contrarium hujus quod est Deum esse potest æstimari in actu, Deum esse non esset per se notum in [1] habitu.

3. Item, illa quæ sunt nota per se, cognoscuntur sine aliqua deductione a causatis in causas; statim enim cognitis terminis cognoscuntur, ut dicitur I *Posterior.*, com. VI ante med. Sed Deum esse non cognoscimus nisi inspiciendo effectum ejus; Rom. I, 20: *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Ergo Deum esse, non potest esse per se notum.

4. Præterea, non potest sciri de aliquo ipsum esse, nisi quid ipsum sit cognoscatur. Sed de Deo in præsenti statu non possumus cognoscere quid est. Ergo ejus esse non est nobis notum; ergo nec Deum esse, est per se notum.

5. Præterea, Deum esse est articulus fidei. Sed articulus est quod fides suggerit, et ratio contradicit. Sed [2] ea quibus ratio contradicit, non sunt per se nota. Ergo Deum esse non est per se notum.

6. Præterea, nihil est homini certius sua fide, ut dicit Augustinus. Sed de his quæ sunt fidei, dubitatio potest oriri, et de quibuslibet aliis; et sic potest cogitari Deum non esse.

7. Præterea, cognitio Dei ad sapientiam pertinet. Sed non omnes habent sapientiam. Ergo non omnibus notum est Deum esse.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De Trinitate* I, cap. II circa princip., quod « summum bonum purgatissimis mentibus cernitur. » Sed non omnes habent purgatissimas mentes. Ergo [3] non omnes cognoscunt summum bonum, scilicet Deum, esse.

9. Præterea, inter quæcumque distinguit ratio, unum potest sine altero cogitari; sicut Deum esse possumus cogitare, sine eo quod cogitemus eum esse bonum, ut dicit Boetius [4] *De hebdom.*, lib. *An omne quod est, bonum sit,* inter medium et fin. Sed in Deo differunt ratione esse et essentia. Ergo idem quod prius.

10. Præterea, idem est Deo esse Deum quod esse justum. Sed multi opinantur Deum non esse justum, qui dicunt Deo placere mala. Ergo [5] aliqui possunt opinari Deum non esse; et sic Deum esse non est per se notum.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem invenitur triplex opinio.

Quidam enim dixerunt, ut Rabbi Moyses narrat, quod Deum esse non est per se notum, nec est per demonstrationem scitum, sed est tantum a fide susceptum; et ad hoc dicendum induxit eos debilitas rationum quas multi inducunt ad probandum Deum esse.

Alii dixerunt, ut Avicenna, I *Metaph.*, non remote a princ., quod Deum esse, non est per se notum [6] est tamen per demonstrationem scitum.

Alii vero, ut Anselmus, opinantur quod Deum esse sit per se notum, intantum ut nullus possit cogitare interius Deum non esse; quamvis hoc possit exterius, proferre, et verba quibus profert cogitare interius.

Prima quidem [7] opinio manifeste falsa apparet. Invenitur enim hoc quod est Deum esse, rationibus irrefragabilibus etiam a Philosophis probatum; quamvis etiam a nonnullis ad hoc ostendendum rationes frivolæ inducantur. Duarum vero opinionum sequentium utraque secundum aliquid vera est. Est enim dupliciter aliquid per se notum; scilicet secundum se, et quo ad nos. Deum igitur esse, secun-

[1] Sic B. — Edit. omitt.: « in habitu. »

[2] Sic B, D. — Edit.: « Sed cui ratio contradicit non est per se notum; ergo, etc. » cæteris omissis.

[3] Sic B. — Edit. omitt.: « non omnes cognoscunt summum bonum, scilicet, Deum, esse. »

[4] « Amoveamus igitur primi boni præsentiam paulisper ex animo, quod esse quidem constat, idque ex omnium doctorum indoctorumque sententia barbararum quoque gentium religionibus cognosci potest. » (*Patrol. lat.* t. LXIV, col. 1312.)

[5] Sic B. — Edit. omitt.: « aliqui possunt opinari Deum non esse; et sic Deum esse non est per se notum. »

[6] Sic B. — Edit.: « sed per. »

[7] Sic codd. — Edit. omitt.: « quidem. »

dum se est per se notum; non autem quo ad nos; et ideo nobis necessarium est, ad hoc cognoscendum, demonstrationes habere ex effectibus sumptas. Et hoc quidem sic apparet. Ad hoc enim quod aliquid sit per se notum secundum se [1] nihil aliud requiritur nisi ut prædicatum sit de ratione subjecti; tunc enim subjectum cogitari non potest sine hoc quod prædicatum sibi inesse appareat. Ad hoc autem quod sit per se notum nobis [2] oportet quod nobis sit cognita ratio subjecti in qua concluditur prædicatum; et inde est quod quædam per se nota sunt omnibus; quando scilicet propositiones habent talia subjecta quorum ratio omnibus nota est, ut: omne totum majus est sua parte; quilibet enim scit quid est totum et quid est pars. Quædam vero sunt per se nota sapientibus tantum, qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante; et secundum hoc Boetius in lib. *De hebdom.*, a princ., dicit, quod duplex est modus communium conceptionum. Una est communis omnibus, ut, si ab æqualibus æqualia demas, æqualia manent quæ restant, inter se. Alia est doctorum tantum, ut incorporalia in loco non esse; quæ non vulgus, sed docti comprobant; quia scilicet vulgi consideratio imaginationem transcendere non potest, ut ad rationem rei incorporalis pertingat. Hoc autem quod est esse, in nullius creaturæ ratione perfecte includitur; cujuslibet enim creaturæ esse est aliud ab ejus quidditate; unde non potest dici de aliqua creatura quod eam esse sit per se notum et secundum se. Sed in Deo esse suum includitur in ejus quidditatis ratione; quia in Deo idem est quid est et esse, ut dicit Boetius [3] et Dionysius; et idem est an est et quid est, ut dicit Avicenna; et ideo secundum se est per se [4] notum. Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quo ad nos Deum esse non est per se notum, sed indiget demonstratione. Sed in patria, ubi essentiam ejus videbimus; multo amplius erit nobis per se notum Deum esse, quam nunc sit per se notum quod affirmatio et negatio non sunt simul veræ.

Quia igitur utraque pars quantum ad aliquid vera est, ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum quod cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si esset ex parte ipsius, quod non esset per se notum; nunc autem quod potest cogitari non esse, est ex parte nostra, qui sumus deficientes ad cognoscendum ea quæ sunt in se notissima. Unde hoc quod Deus potest cogitari non esse, non impedit quin etiam sit quo majus cogitari non possit.

Ad tertium dicendum quod veritas supra ens fundatur; unde, sicut ens esse in communi est per se notum, ita etiam veritatem esse; non autem est per se notum nobis esse aliquod primum ens quod sit causa omnis entis, quousque hoc vel fides accipiat, vel demonstratio probet; unde nec est per se notum veritatem omnium a veritate prima esse. Unde non sequitur quod Deum esse sit per se notum.

Ad quartum dicendum quod ratio illa procederet, si hoc nobis esset per se notum, quod Deitas sit esse Dei; quod quidem nunc nobis non est notum per se, cum Deum per essentiam non videamus; sed indigemus ad hoc tenendum vel demonstratione vel fide.

Ad quintum dicendum quod summum bonum desideratur dupliciter: uno modo in sui essentia; et sic non omnia desiderant summum bonum; alio modo in sui similitudine; et sic omnia desiderant summum bonum, quia nihil est desiderabile nisi inquantum in eo similitudo summi boni invenitur; unde ex hoc non potest haberi quod Deum esse, qui est summum bonum per essentiam, sit per se notum.

Ad sextum dicendum quod quamvis veritas increata excedat omnem veritatem creatam, nihil tamen prohibet veritatem creatam esse nobis magis notam quam increatam: ea enim quæ sunt minus nota in se, nota sunt magis quo ad nos, secundum Philosophum, *Physic.*, com. II.

Ad septimum dicendum quod cogitari aliquid non esse, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut hæc duo simul in apprehensione cadant; et sic nihil prohibet

[1] Sic B. — Edit. omitt.: « secundum se. »
[2] Sic A. — Edit. omitt.: « nobis. »
[3] « Deus hoc ipsum quod est Deus est; nihil enim aliud est nisi quod est, ac per hoc ipsum Deus est. » (Boetius, *De Trinit.* cap. IV, — *Patrol. lat.* t. LXIV, col. 1252.)
[4] Sic codd. — Edit.: « et ideo per se et secundum se est notum. »

quod quis cogitet se non esse, sicut cogitat se aliquando non fuisse. Sic autem non potest simul [1] in apprehensione cadere aliquid esse totum et minus propria parte, quia unum eorum excludit alterum. Alio modo ita quod huic apprehensioni assensus adhibeatur; et sic nullus potest cogitare se non esse cum assensu : in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse.

Ad octavum dicendum quod illud quod nunc est, verum fuisse prius esse futurum, non oportet, nisi supposito quod aliquid tunc fuerit quando dicitur hoc fuisse futurum. Sed si ponamus, per impossibile, aliquando nihil fuisse, tunc, tali positione facta, nihil est verum nisi materialiter tantum : materia enim veritatis non solum est esse, sed etiam non esse, quia de ente et non ente contingit verum dicere. Et sic non sequitur quod veritas tunc fuerit nisi materialiter et secundum quid.

Ad nonum dicendum quod id quod est verum secundum quid, reducatur ad verum vel veritatem simpliciter, necessarium est supposito veritatem esse, non autem aliter.

Ad decimum dicendum quod quamvis nomen Dei sit *Qui est*, non tamen hoc est per se notum nobis ; unde ratio non sequitur.

Ad primum in contrarium dicendum quod Anselmus in *Prosl.*, cap. II, III et IV, ita exponit, quod insipiens intelligatur dixisse in corde : *Non est Deus*, inquantum hæc verba cogitavit; non quod hoc interiori ratione cogitare potuerit.

Ad secundum dicendum quod eodem modo quo ad habitum et actum Deum esse [2] est per se notum, et non per se notum [3].

Ad tertium dicendum quod hoc est ex defectu cognitionis nostræ, quod Deum cognoscere non possumus nisi ex effectibus ; unde per hoc non excluditur quin secundum se sit per se notum.

Ad quartum dicendum quod ad hoc quod cognoscatur aliquid esse, non oportet quod sciatur de eo quid sit per definitionem, sed quid significetur per nomen.

Ad quintum dicendum quod Deum esse non est articulus fidei, sed præcedens articulum fidei ; nisi cum hoc quod est Deum esse, aliquid aliud cointelligatur ; utpote quod habet unitatem essentiæ cum trinitate personarum, et alia hujusmodi.

Ad sextum dicendum quod illa quæ sunt fidei certissime cognoscuntur, secundum quod certitudo importat firmitatem adhæsionis : nulli enim credens firmius adhæret quam his quæ per fidem tenet. Non autem cognoscuntur certissime, secundum quod certitudo quietationem intellectus in re cognita importat : quod enim credens assentiat his quæ credit, non provenit ex hoc quod intellectus ejus sit terminatus ad credibilia virtute aliquorum principiorum ; sed ex voluntate, quæ inclinat intellectum ad hoc quod illis creditis assentiat. Et inde est quod in his quæ sunt fidei, potest motus dubitationis insurgere in credente.

Ad septimum dicendum quod sapientia non consistit in hoc solum quod cognoscitur Deum esse ; sed in hoc quod accedimus ad cognoscendum de eo quid est ; quod quidem in statu viæ cognoscere non possumus, nisi inquantum de eo cognoscimus quid non est. Qui enim scit aliquid prout est ab omnibus aliis distinctum, appropinquat cognitioni qua cognoscitur quid est; et de hac etiam cognitione intelligitur auctoritas Augustini communiter inducta.

Unde patet responsio ad octavum.

Ad nonum dicendum quod ea quæ sunt a ratione distincta, non semper possunt cogitari ab invicem separata esse, quamvis separatim cogitari possint. Quamvis enim Deus cogitari possit sine hoc quod ejus bonitas cogitetur, non tamen potest cogitari quod sit Deus, et non sit bonus; unde, licet in Deo distinguantur quod est et esse, ratione, non tamen sequitur quod possit cogitari non esse.

Ad decimum dicendum quod Deus non solum cognoscitur in effectu justitiæ, sed etiam in aliis suis effectibus ; unde, dato quod ab aliquo non cognoscatur ut justus, non sequitur quod nullo modo cognoscatur. Nec potest esse quod nullus ejus effectus cognoscatur; cum ejus effectus sit ens commune, quod incognitum esse non potest.

ARTICULUS XIII.

Utrum per naturalem rationem possit cognosci Trinitas personarum.

Tertiodecimo quæritur utrum per na-

[1] Al. : « totum simul. »
[2] Sic codd. — Edit. omitt. : « Deum esse. »
[3] Al. : « et tamen per se notum. »

turalem rationem possit cognosci Trinitas personarum; et videtur quod sic, per id quod dicitur Roman. I : *Invisibilia Dei etc.*, *Glossa* interlin. : « Invisibilia refertur ad personam Patris; sempiterna virtus ad personam Filii; divinitas ad personam Spiritus sancti. » Ergo per [1] naturalem rationem ex creaturis possumus in Trinitatis cognitionem devenire.

2. Præterea, naturali cognitione cognoscitur quod in Deo est potentia perfectissima, et totius potentiæ origo. Ergo oportet ei primam potentiam attribuere. Prima autem potentia est generativa. Ergo secundum naturalem rationem possumus scire quod in Deo est potentia generativa. Sed, ipsa posita in divinis, de necessitate sequitur distinctio personarum. Ergo naturali ratione [2] possumus cognoscere distinctionem personarum. Quod autem potentia generativa sit potentia prima, sic probatur. Secundum ordinem operationum est ordo potentiarum. Sed inter omnes operationes prima est intelligere; quia agens per intellectum probatur esse primum, et in eo intelligere, secundum modum intelligendi, prius est quam velle et agere. Ergo intellectiva potentia est prima potentiarum. Sed potentia intellectiva est potentia generativa; quia omnis intellectus gignit sui notitiam in se ipso. Ergo potentia [3] generativa est prima potentiarum.

3. Item, omne æquivocum reducitur ad univocum, sicut multitudo ad unitatem. Sed processio creaturæ a Deo est processio æquivoca, cum creaturæ non conveniant cum Deo in nomine et ratione. Ergo oportet ponere per naturalem rationem præexistere in Deo processionem univocam, secundum quam Deus a Deo procedat : qua posita, sequitur processio personarum in divinis.

4. Item, dicit quædam *Glossa Super Apocal.*, quod nulla secta fuit quæ circa personam Patris erraverit. Sed maximus esset error circa personam Patris, si poneretur Filium non habere. Ergo et secta Philosophorum, qui naturali cognitione Deum cognoverunt, posuerunt Patrem et Filium in divinis.

5. Præterea, sicut dicit Boetius [4] in *Arithmetica* sua, lib. I, cap. XXXII, — *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 1110, omnem inæqualitatem præcedit æqualitas. Sed inter creatorem et creaturam est inæqualitas. Ergo ante hanc inæqualitatem oportet in Deo æqualitatem ponere Sed non potest ibi esse æqualitas nisi sit ibi distinctio : quia nihil sibi est æquale, sicut nec simile; sicut dicit Hilarius, III *De Trin.*, non multum remote a fin. Ergo [5] oportet ponere distinctionem personarum in divinis secundum naturalem rationem.

6. Item, naturalis ratio ad hoc pervenit, quod in Deo est summa jucunditas. Sed nullius boni est summa jucunditas sine consortio, ut Boetius dicit. Ergo [6] naturali ratione sciri potest quod in Deo sunt personæ distinctæ ex quorum consortio est in eis jucunda possessio bonitatis.

7. Præterea, naturalis ratio in Creatorem pervenit ex similitudine creaturæ. Sed in creatura invenitur similitudo Creatoris non solum quantum ad essentialia attributa, sed etiam quantum ad propria personarum. Ergo [7] naturali ratione possumus in propria personarum devenire.

8. Præterea, philosophi non habuerunt cognitionem de Deo nisi per naturalem rationem. Sed aliqui philosophi pervenerunt ad cognitionem Trinitatis; unde in I *Cœli et mundi*, com II, dicitur : *Per hunc numerum*, scilicet ternarium, *adhibuimus nosmetipsos magnificare Creatorem*. Ergo, etc. [8]

9. Item Augustinus narrat, X *De civit. Dei*, cap. XIV, parum a princ., quod Porphyrius philosophus posuit Deum Patrem, et Filium ab eo genitum; et in lib. *Confess.*, VII, cap. IX, parum a princ., dicit, quod in libris quibusdam Platonis invenit hoc quod scriptum est in principio Evangelii Joannis : *In principio erat Verbum*,

[1] Sic codd. — Edit. omitt. : « per naturalem rationem ex creaturis possumus in Trinitatis cognitionem devenire. »

[2] Sic B. — Edit. : « cognitione. »

[3] Sic B. — Edit. omitt. « potentia generativa est prima potentiarum. »

[4] « Hoc erit perspicuum, si intelligamus omnes inæqualitatis species, ab æqualitatis crevisse primordiis. »

[5] Sic B. — Edit. omitt. : « oportet ponere distinctionem personarum in divinis secundum naturalem rationem.

[6] Sic B. — Edit. omitt. : « naturali ratione sciri potest quod in Deo sunt personæ distinctæ ex quorum consortio est in eis jucunda possessio bonitatis.

[7] Sic B. — Edit. omitt. : « naturali ratione possumus in propria personarum devenire. »

[8] Sic B. — Edit. omitt. : « ergo, etc.

usque *Verbum caro factum est* exclusive; in quibus verbis manifeste ostenditur distinctio personarum. Ergo [1] naturali ratione potest quis pervenire in cognitionem Trinitatis.

10. [2] Præterea, naturali etiam ratione philosophi concesserunt, quod Deus potest aliquid dicere. Sed ad aliquid dicere in divinis sequitur Verbi emissio, et personarum distinctio. Ergo Trinitas personarum naturali ratione cognosci potest.

Sed contra est quod dicitur Hebr. xi, 1 : *Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.* Ea vero quæ naturali ratione cognoscuntur, sunt apparentia. Sed Trinitas ad articulos fidei pertinet. Ergo cum Trinitas personarum ad articulos fidei pertineat, videtur quod naturali ratione cognosci non possit [3].

Item, Gregorius, *Homil.* xxvi *in Evangel.* in princ. : « Fides non [4] habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. » Sed in fide Trinitatis præcipue meritum consistit. Ergo hæc [5] non potest cognosci naturali ratione?

Respondeo dicendum, quod Trinitas personarum dupliciter cognoscitur : uno modo quantum ad propria, quibus distinguuntur personæ ; et his cognitis, vere Trinitas personarum cognoscitur in divinis : alio modo per essentialia, quæ personis appropriantur, sicut potentia Patri, Sapientia Filio, bonitas Spiritui sancto [6]. Sed per talia Trinitas perfecte cognosci non potest ; quia etiam Trinitate remota per intellectum, ista remanent in divinis ; sed Trinitate supposita, hujusmodi attributa propter aliquam similitudinem ad propria personarum appropriantur personis. Hæc autem personis appropriata naturali cognitione cognosci possunt ; propria vero personarum nequaquam. Cujus ratio est, quia ab agente non potest aliqua actio progredi [7] ad quam se ejus instrumenta extendere non possunt ; sicut ars fabrilis non potest ædificare, quia ad hunc effectum non se extendunt fabrilia instrumenta. Prima autem principia demonstrationis, ut Commentator dicit, III *De anima*, sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis, cujus lumine in nobis viget ratio naturalis. Unde ad nullius cognitionem ratio nostra naturalis potest pertingere ad quæ se prima principia non extendunt. Primorum autem principiorum cognitio a sensibus ortum habet, ut patet per Philosophum, II *Poster.*, commen. ult. circa med. Ex sensibilibus autem non potest perveniri ad propria Personarum; sicut ex effectibus devenitur ad causas; quia omne illud quod in divinis causalitatem habet, ad essentiam pertinet, cum Deus per essentiam suam sit causa rerum. Propria autem Personarum sunt relationes, quibus Personæ non ad creaturas, sed ad invicem referuntur. Unde naturali cognitione in propria Personarum devenire non possumus.

Ad primum ergo dicendum quod expositio illa *Glossæ* sumitur secundum appropriata personis, non secundum propria.

Ad secundum dicendum quod potentiam intellectivam esse primam potentiarum, satis naturali ratione considerari potest ; non autem hanc potentiam intellectivam esse potentiam generativam. Cum enim in Deo sit idem intelligens et intelligere et intellectum, ratio naturalis non cogit ponere quod Deus, intelligendo, aliquid gignat a se distinctum.

Ad tertium dicendum quod omnis multitudo supponit aliquam unitatem, et æquivocatio omnis univocationem ; non tamen omnis æquivoca generatio præsupponit generationem univocam ; immo e converso, sequendo naturalem rationem ; causæ enim æquivocæ sunt per se causæ speciei, unde in totam speciem causalitatem habent; causæ vero univocæ non causa speciei per se, sed in hoc vel illo ; unde causa univoca non habet causalitatem respectu totius speciei ; alias aliquid esset causa sui ipsius, quod esse non potest : et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum quod *Glossa* illa intelligitur de sectis hæreticorum, qui ex Ecclesia prodierunt ; unde in eis non includuntur sectæ Gentilium.

Ad quintum dicendum quod non supposita personarum distinctione, est ponere æqualitatem in divinis, secundum

[1] Sic B. — Edit. omitt. : « Ergo naturali ratione potest quis pervenire in cognitionem Trinitatis.

[2] A, B, omitt. hoc argumentum.

[3] Sic B. — Edit. omitt. : « cum Trinitas personarum ad articulos fidei pertineat, videtur quod naturali ratione cognosci non possit.

[4] « Nec fides habet meritum, etc. » (*Pat. lat.*) t. LXXVI, col. 1197.)

[5] Sic B. — Edit. omitt. : « hæc non potest cognosci naturali ratione.

[6] Sic B. — Edit. omitt. : « sapientia Filio, bonitas Spiritui Sancto.

[7] B : « egredi. »

quod ejus bonitatem suæ sapientiæ æqualem esse dicimus. Vel dicendum quod in æqualitate duo considerantur; scilicet æqualitatis causa, et æqualitatis supposita. Causa æqualitatis est unitas, aliarum vero proportionum aliquis numerus. Unde hoc modo ex parte ista, æqualitas inæqualitatem præcedit, sicut unitas numerum. Sed supposita æqualitatis sunt multa; et hæc non præsupponuntur ad supposita inæqualitatis; alias oporteret ante omnem unitatem dualitatem præcedere; quia in dualitate primo invenitur æqualitas, inter unitatem vero et dualitatem inæqualitas.

Ad sextum dicendum quod Verbum Boetii est intelligendum de illis quæ non habent in se perfectam bonitatem, sed unum indiget alterius adminiculo; unde jucunditas non perficitur sine consortio. Sed ipse Deus habet in se plenitudinem jucunditatis; unde ad ejus jucunditatem plenam non oportet ponere consortium.

Ad septimum dicendum quod quamvis in creaturis inveniantur aliqua similia Personarum quantum ad propria, non tamen ex illis similibus potest concludi ita esse in divinis; quia ea quæ in creaturis inveniuntur distincta, in Creatore sine distinctione inveniuntur.

Ad octavum dicendum quod Aristoteles non intellexit ponere trinarium numerum in Deo; sed vult ostendere perfectionem trinarii numeri ex hoc quod antiqui in sacrificiis et orationibus numerum trinarium observabant.

Ad nonum dicendum quod verba illa philosophorum intelliguntur quantum ad appropriata personarum, non quantum ad propria.

Ad decimum dicendum quod philosophi ratione naturali nunquam concederent [1] Deum dicere secundum quod dicere habet distinctionem personarum; sed solum secundum quod essentialiter dicitur.

QUÆSTIO XI [2].

DE MAGISTRO.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo docere alium possit et dici magister, vel Deus solus. — I part., quæst. CXVII, art. I.

Quæstio est de magistro : et primo quæritur utrum homo possit docere et dici magister, vel solus Deus ; et videtur quod solus Deus doceat, et magister dici debeat. Matth. XXIII, VIII : *Unus est magister vester ;* et præcedit : *Nolite vocari rabbi* ; super quo *Glossa* interlin. : « ne divinum honorem hominibus tribuatis, aut quod Dei est, vobis usurpetis. » Ergo magistrum esse vel docere, solius Dei esse videtur.

2. Præterea, si homo docet, nonnisi per aliqua signa ; quia si etiam rebus ipsis aliqua doceri videantur, utpote si aliquo quærente quid sit ambulare, aliquis ambulet, tamen hoc non sufficit ad docendum, nisi signum aliquod adjungatur, ut Augustinus dicit in lib. *De magistro*, cap. III declinando ad fin., et probat ; eo quod in eadem re plura conveniunt, unde nesciretur quantum ad quid de illa de re demonstratio fiat : utrum quantum ad substantiam, vel quantum ad accidens aliquod ejus. Sed per signum non potest deveniri in cognitionem rerum ; quia rerum cognitio potior est quam signorum ; cum signorum cognitio ad rerum cognitionem ordinetur sicut ad finem : effectus autem non est potior sua causa. Ergo nullus potest tradere alicui cognitionem aliquarum rerum, et sic non potest eum docere.

3. Præterea, si aliquarum signa rerum alicui proponantur per hominem; aut ille cui proponuntur cognoscit res illas quarum sunt signa, aut non. Si quidem res illas cognoscit, de eis non docetur. Si vero non cognoscit, ignoratis rebus, nec signorum significationes cognosci pos-

[1] Sic A, B, D. — Edit. : « considerarunt. »

[2] (In quatuor articulos divisa.)

Edit. non habent : Primo quæritur, utrum homo possit docere et dici magister, vel solus Deus ; 2° utrum aliquis possit dici magister, sui ipsius ; 3° utrum homo ab Angelo doceri possit ; 4° utrum docere sit actus vitæ activæ vel contemplativæ.

sunt; qui enim nescit hanc rem quæ est lapis, non potest scire quid hoc nomen « lapis » significet. Ignorata vero significatione signorum, non possumus per signa aliquid addiscere. Si ergo homo nihil aliud faciat ad doctrinam quam signa proponere, videtur quod homo ab homine doceri non possit.

4. Præterea, docere nihil aliud est quam scientiam in alio aliquo causare. Sed scientiæ subjectum est intellectus; signa autem sensibilia, quibus solummodo videtur homo posse doceri, non perveniunt usque ad partem intellectivam, sed sistunt in potentia sensitiva. Ergo homo ab homine doceri non potest

5. Præterea, si scientia in uno causatur ab alio; aut scientia inerat addiscenti, aut non inerat. Si non inerat, et in homine uno ab alio causatur; ergo unus homo in alio scientiam causat; quod est impossibile. Si autem inerat; aut inerat in actu perfecto, et sic causari non potest, quia quod est, non fit; aut inerat secundum rationem seminalem; rationes autem seminales per nullam virtutem creatam in actum deduci possunt, sed a Deo solo naturæ inseruntur, ut Augustinus dicit *Super Genes. ad litteram*. Ergo relinquitur quod unus homo alium nullo modo docere possit.

6. Præterea, scientia quoddam accidens est. Accidens autem non transmutat subjectum. Ergo, cum doctrina nihil aliud esse videatur nisi transfusio scientiæ de magistro in discipulum, unus alium docere non potest.

7. Præterea, Rom. x, super illud, *Fides ex auditu*, dicit *Glossa* interlin. « Licet Deus intus doceat, præco tamen exterius annuntiat. » Scientia autem interius in mente causatur, non autem exterius in sensu. Ergo homo a solo Deo docetur, non ab alio homine.

8. Præterea, Augustinus, dicit in lib. *De magistro*: « Solus Deus cathedram habet in cœlis, qui veritatem docet interius; alius autem homo sic se habet ad cathedram sicut agricola ad arborem » Agricola autem non est factor arboris, sed cultor. Ergo nec homo potest dici dator scientiæ, sed ad scientiam dispositor.

9. Præterea, si homo est verus doctor, oportet quod veritatem doceat. Sed quicumque docet veritatem, mentem illuminat; cum veritas sit lumen mentis. Ergo homo mentem illuminabit, si docet. Sed hoc est falsum, cum Deus sit *qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, Joan. I, 9. Ergo non potest alium vere docere.

10. Præterea, si unus homo alium docet, oportet quod faciat eum de potentia scientem actu scientem. Ergo oportet quod ejus scientia educatur de potentia in actum. Quod autem de potentia in actum educitur, necesse est quod mutetur. Ergo scientia vel sapientia mutabitur; quod est contra Augustinum, in lib. LXXXIII *Quæstionum*, qui dicit, quod « sapientia accedens homini, non ipsa mutatur, sed hominem mutat. »

11. Præterea, scientia nihil aliud est quam descriptio rerum in anima; cum scientia esse dicatur assimilatio scientis ad scitum. Sed unus homo non potest in alterius anima describere rerum similitudines: sic enim interius operaretur in ipso; quod solius Dei est. Ergo unus homo alium docere non potest.

12. Præterea, Boetius dicit in lib. *De consol.* III, metro XI, *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 776, 777 [1], quod per doctrinam solummodo mens hominis excitatur ad sciendum. Sed ille qui excitat intellectum ad sciendum, non facit eum scire; sicut ille qui excitat aliquem ad videndum corporaliter, non facit eum videre. Ergo unus homo non facit alium scire; et ita non proprie potest dici quod eum doceat.

13. Præterea, ad scientiam requiritur cognitionis certitudo; alias non esset scientia, sed opinio vel credulitas, ut Augustinus dicit in lib. *De magistro*. Sed unus homo non potest in altero certitudinem facere per signa sensibilia quæ proponit: quod enim est in sensu, magis est obliquum eo quod est in intellectu: certitudo autem semper fit ad aliquid magis rectum. Ergo unus homo alium docere non potest.

14. Præterea, ad scientiam non requiritur nisi lumen intelligibile et species. Sed neutrum in uno homine ab alio causari potest: quia oporteret quod homo aliquid crearet, cum hujusmodi formæ simplices non videantur posse produci

[1] Non omne namque mente depulit lumen obliviosam corpus invehens molem. Hæret profecto semen introrsum veri quod excitatur ventilante doctrina. » Porro in Parm. indicabatur l. V, prosa V, in princ., ubi nil tale reperitur.

nisi per creationem. Ergo homo non potest in alio scientiam causare, et sic nec docere.

15. Præterea, nihil potest formare mentem hominis nisi solus Deus, ut Augustinus dicit, lib. I *De liber. arb.*, cap. XVII. Scientia autem, quædam forma mentis est. Ergo solus Deus in anima scientiam causat.

16. Præterea, sicut culpa est in mente, ita ignorantia. Sed solus Deus purgat mentem a culpa : Isa. XLIII, 25 : *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Ergo solus Deus purgat mentem ab ignorantia ; et ita solus Deus docet.

17. Præterea, cum scientia sit certitudinalis cognitio, ab illo aliquis scientiam accipit per cujus locutionem certificatur. Non autem certificatur aliquis ex hoc quod audit hominem loquentem ; alias oportet quod quidquid alicui ab homine dicitur, ei pro certo constaret : certificatur autem solum secundum quod interius audit veritatem loquentem, quam consulit etiam de his quæ ab homine audit, ut certus fiat. Ergo homo non docet, sed veritas quæ interius loquitur, quæ est Deus.

18. Præterea, nullus per locutionem alterius addiscit illa quæ ante locutionem etiam interrogatus respondisset. Sed discipulus, antequam ei magister loquatur, responderet interrogatus de his quæ magister proponit : non enim doceretur ex locutione magistri, nisi ita se habere cognosceret sicut magister proponit. Ergo unus homo non docetur per locutionem alterius [1].

Sed contra est quod dicitur II Timoth. I, 11 : *In quo positus sum ego prædicator et magister.* Ergo homo potest esse et dici magister.

Præterea, II Timoth. III, 14 : *Tu vero permane in his quæ didiscisti, et credita sunt tibi. Glossa* interlin. « A me tanquam a vero doctore ; » et sic idem quod prius.

Præterea, Matth. XXIII, 8 et 9, simul dicitur : *Unus est magister vester, et unus est pater vester.* Sed hoc quod Deus est pater omnium, non excludit quin etiam homo vere possit dici pater. Ergo etiam per hoc non excluditur quin homo possit dici magister.

Præterea, Roman. X, 15, super illud : *Quam speciosi sunt pedes evangelizantium pacem !* dicit *Glossa*, ex ord. et interlineari colligitur : « Isti sunt pedes qui illuminant Ecclesiam. » Loquitur autem de Apostolis. Cum ergo illuminare sit actus doctoris, videtur quod hominibus docere competat.

Præterea, ut dicitur in III *Metaphys.*, unumquodque tunc est perfectum quando potest sibi similia generare. Sed scientia est quædam cognitio perfecta. Ergo homo qui habet scientiam, potest alium docere.

Præterea, Augustinus in libro *Contra Manich.* II, cap IV, dicit, quod « sicut terra, quæ ante peccatum fonte irrigabatur, post peccatum indiguit pluvia de nubibus descendente ; ita mens humana, quæ per terram significatur, fonte veritatis ante peccatum fecundabatur, post peccatum vero indiget doctrina aliorum, quasi pluvia descendente de nubibus. » Ergo saltem post peccatum homo ab homine docetur.

Respondeo dicendum quod in tribus eadem opinionum diversitas invenitur : scilicet in eductione formarum in esse, in acquisitione virtutum, et in acquisitione scientiarum.

Quidam enim dixerunt formas sensibiles omnes esse ab extrinseco agente [2] quod est substantia vel forma separata, quam appellant datorem formarum vel intelligentiam agentem ; et quod omnia inferiora agentia naturalia non sunt nisi sicut præparantia materiam ad formæ susceptionem. Similiter etiam Avicenna dicit in sua *Metaphys.*, quod habitus honesti causa non est actio nostra ; sed actio prohibet ejus contrarium, et adaptat ad illum, ut accidat hic habitus a substantia perficiente animas hominum, quæ est intelligentia agens, vel substantia ei consimilis. Similiter etiam ponunt quod scientia non efficitur in nobis nisi ab agente separato ; unde Avicenna ponit in II *De naturalibus* IV, cap. II, a med. quod formæ intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia agente.

Quidam vero e contrario opinati sunt ; scilicet quod omnia ista rebus essent indita, nec ab exteriori causam haberent, sed solummodo quod per exteriorem actionem manifestantur : posuerunt enim quidam quod omnes formæ naturales essent actu in materia latentes, et quod agens naturale nihil aliud facit quam extrahere eas de occulto in manifestum.

[1] B. addit : « hominis. »

[2] Sic B. — Edit. omitt. : « agente. »

Similiter etiam aliqui posuerunt quod habitus omnes virtutum nobis sunt inditi a natura; sed per exercitium operum removentur impedimenta, quibus prædicti habitus quasi occultantur; sicut per limationem aufertur rubigo, ut claritas ferri manifestetur. Similiter etiam aliqui dixerunt quod animæ est omnium scientia concreata; et quod per hujusmodi doctrinam et hujusmodi scientiæ exteriora adminicula nihil fit aliud nisi quod anima deducitur in recordationem vel considerationem eorum quæ prius scivit; unde dicunt quod addiscere nihil aliud est quam reminisci.

Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes, solis causis primis attribuit; in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contexitur; dum prima causa ex eminentia bonitatis suæ rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causæ sint. Secunda etiam opinio in idem quasi inconveniens redit: cum enim removens prohibens non sit nisi movens per accidens, ut dicitur VIII, *Physic.*, com. XXXII; si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum, removendo impedimenta, quibus formæ et habitus virtutum et scientiarum occultabantur; sequetur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens.

Et ideo, secundum doctrinam Aristotelis, I *Physic.*, com LXXVIII, media via inter has duas tenenda est in omnibus prædictis. Formæ enim naturales præexistunt quidem in materia, non in actu, ut alii dicebant, sed in potentia solum, de qua in actum reducuntur per agens extrinsecum proximum, non solum per agens primum, ut alia opinio ponebat. Similiter etiam secundum ipsius sententiam in VI *Ethic.*, II, in princ., virtutum habitus ante earum consummationem præexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quæ sunt quædam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem. Similiter etiam dicendum est de scientiæ acquisitione; quod præexistunt in nobis quædam scientiarum semina, scilicet primæ conceptiones intellectus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et hujusmodi, quæ statim intellectus apprehendit[1]. In[2] istis autem principiis universalibus omnia principia includuntur, sicut in quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quæ prius in potentia, et quasi in universali, cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere.

Sciendum tamen est quod in naturalibus rebus aliquid præexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa; quando, scilicet, principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione: ex virtute enim naturali quæ est in ægro, æger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva, quando, scilicet, principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum; sicut patet quando ex aere fit ignis; hoc enim non potest fieri per aliquam virtutem in aere existentem. Quando igitur præexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adjuvando agens intrinsecum, et ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturæ, quæ principaliter operatur, confortando naturam, et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid præexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum; sicut ignis facit de aere, qui est potentia ignis, actu ignem. Scientia ergo præexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa; alias homo non posset per se ipsum acquirere scientiam.

Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, uno modo per operationem naturæ tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinæ; ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per se ipsam devenit in cognitionem ignotorum; et hic modus dicitur inventio: alius, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur,

[1] B: « comprehendit. »

[2] Sic A, B, C, D. — Edit.: « Ex istis... principia sequuntur, sicut ex. »

et hic modus dicitur disciplina. In his autem quæ fiunt a natura et arte, eodem modo operatur ars, et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus; unde et ars dicitur imitari naturam. Similiter etiam contingit in scientiæ acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit sicuti aliquis inveniendo [1] deducit se ipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias; unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa; et sic ratio naturalis discipuli, per hujusmodi sibi proposita, sicut per quædam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut ergo medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita, etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius; et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur, et ejus esse magister. Et secundum hoc dicit Philosophus, I *Posteriorum,* com. v, quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Si autem aliquis alicui proponat ea quæ in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel fidem; quamvis etiam hoc aliquo modo ex principiis innatis causetur: ex ipsis enim principiis per se notis considerat, quod ea quæ ex eis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda; quæ vero eis sunt contraria, totaliter respuenda; aliis autem assensum præbere potest, vel non. Hujusmodi autem rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quædam similitudo increatæ veritatis in nobis resultantis [2]. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis; constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius etiam principaliter sanat; nihilominus tamen et sanare et docere proprie dicitur modo prædicto.

Ad primum ergo dicendum quod quia Dominus præceperat discipulis ne vocarentur magistri; ne posset intelligi hoc prohibitum absolute, *Glossa* exponit qualiter hæc prohibitio sit intelligenda; prohibemur enim hoc modo hominem vocare magistrum, ut ei principalitatem magisterii attribuamus, quæ Deo competit; quasi in hominum sapientia spem ponentes, et non magis de his quæ ab homine audivimus, divinam veritatem consulentes, quæ in nobis loquitur per suæ similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus judicare.

Ad secundum dicendum quod cognitio rerum in nobis non efficitur per cognitionem signorum, sed per cognitionem aliquarum rerum magis certarum, scilicet principiorum, quæ nobis per aliqua signa proponuntur, et applicantur ad alia quæ prius erant nobis ignota simpliciter, quamvis nobis nota secundum quid, ut dictum est, in corp. art. Cognitio enim principiorum facit in nobis scientiam conclusionum, non cognitio signorum.

Ad tertium dicendum quod illa de quibus per signa docemur, cognoscimus quidem quantum ad aliquid et quantum ad aliquid ignoramus; utpote si docemur quid est homo, oportet quod eo præsciamus aliquid; scilicet rationem animalis, vel substantiæ, aut saltem ipsius entis, quæ nobis ignota esse non potest; et similiter si doceamur aliquam conclusionem oportet præscire de subjecto et passione quid sint, etiam principiis per quæ conclusio docetur, præcognitis: omnis enim disciplina fit ex præexistenti cognitione, ut dicitur in I *Poster.* in princ. Unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum quod ex sensibilibus signis, quæ in potentia sensitiva recipiuntur, intellectus accipit intentiones intelligibiles, quibus utitur ad scientiam in se ipso faciendam; proximum enim scientiæ effectivum non sunt signa, sed ratio discurrens a principiis in conclusiones, ut dictum est, in corp. art.

Ad quintum dicendum quod in eo qui docetur scientia præexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quædam omnium sequentium co-

[1] Al.: « inveniendo, sicut si aliquis deducit etc. »

[2] B: « resultans. »

gnitorum. Quamvis autem per virtutem creatam rationes seminales non hoc modo educantur in actum quasi per aliquam virtutem creatam infundantur; tamen id quod est in eis originaliter et virtualiter, actione creatæ virtutis in actum educi potest.

Ad sextum dicendum quod docens non dicitur transfundere scientiam in discipulum, quasi illa eadem numero scientia quæ est in magistro, in discipulo fiat; sed quia per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei quæ est in magistro, educta de potentia in actum, ut dictum est, in corp. art.

Ad septimum dicendum quod sicut medicus quamvis exterius operetur, natura sola interius operante, dicitur facere sanitatem; et ita et homo dicitur docere veritatem quamvis exterius annuntiet, Deo interius docente.

Ad octavum dicendum quod Augustinus in lib. *De magistro* per hoc quod probat solum Deum docere, non intendit excludere quin homo exterius doceat, sed quia solus Deus docet interius.

Ad nonum dicendum quod homo, verus et vere doctor dici potest, et veritatem docens, et mentem quidem illuminans, non quasi lumen rationi infundens, sed quasi lumen rationis coadjuvans ad scientiæ perfectionem per ea quæ exterius proponit: secundum quem modum dicitur Ephes. III, 9: *Mihi omnium Sanctorum minimo data est gratia hæc... illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo.*

Ad decimum dicendum quod duplex est sapientia; scilicet creata, et increata; et utraque homini infunditur; et ejus infusione homo in melius mutari potest proficiendo. Sapientia vero increata nullo modo mutabilis est; creata vero in nobis mutatur per accidens, non per se. Est enim ipsam considerare dupliciter. Uno modo secundum respectum ad res æternas de quibus est; et sic omnino immutabilis est. Alio modo secundum esse quod habet in subjecto; et sic per accidens mutatur, subjecto mutato de potentia habente sapientiam in actu habens. Formæ enim intelligibiles, ex quibus sapientia consistit, et sunt rerum similitudines, et sunt formæ perficientes intellectum.

Ad undecimum dicendum quod in discipulo describuntur formæ intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa, ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et describit eas in intellectu possibili; unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripto, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quæ sunt extra animam; quia ex utrisque intellectus intentiones intelligibiles accipit; quamvis verba doctoris propinquius se habeant ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia; inquantum sunt signa intelligibilium intentionum.

Ad duodecimum dicendum quod non est simile de intellectu et visu corporali; visus enim corporalis non est vis collativa, ut ex quibusdam suorum objectorum in alia perveniat; sed omnia sua objecta sunt ei visibilia, quam cito ad illa convertitur: unde habens potentiam visivam se habet hoc modo ad omnia visibilia intuenda, sicut habens habitum ad ea quæ habitualiter scit consideranda; et ideo videns non indiget ab alio excitari ad videndum, nisi quatenus per alium ejus visus dirigitur in aliquod visibile, ut digito, vel aliquo hujusmodi [1]. Sed potentia intellectiva, cum sit collativa, ex quibusdam in alia devenit; unde non se habet æqualiter ad omnia intelligibilia consideranda; sed statim quædam videt, ut quæ sunt per se nota, in quibus implicite continentur quædam alia quæ intelligere non potest nisi per officium rationis ea quæ in principiis implicite continentur, explicando; unde ad hujusmodi cognoscenda, antequam habitum habeat, non solum est in potentia accidentali, sed etiam in potentia essentiali: indiget enim motore, qui reducat eum in actum per doctrinam, ut dicitur in VIII *Physic.*, com. XXXII: quo non indiget ille qui habitualiter jam aliquid novit. Doctor ergo excitat intellectum ad sciendum illa quæ docet, sicut motor essentialis educens de potentia in actum: sed ostendens rem aliquam visui corporali, excitat eum sicut motor per accidens; prout etiam habens habitum scientiæ potest excitari ad considerandum ab [2] aliquo.

Ad decimumtertium dicendum quod certitudo scientiæ tota oritur ex certitu-

[1] Al.: « vel aliquid hujusmodi. »

[2] Sic A, B, D. — Edit.: «de aliquo.»

dine principiorum : tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia : et ideo, quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus : non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit, nos docens : ex quo tamen nos certitudinem scientiæ non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quæ conclusiones resolvuntur.

Ad decimumquartum dicendum quod homo exterius docens non influit lumen intelligibile, sed est causa quodammodo speciei intelligibilis, inquantum proponit nobis quædam signa intelligibilium intentionum, quas intellectus noster ab illis signis accipit, et recondit in se ipso.

Ad decimumquintum dicendum quod cum dicitur : nihil potest formare mentem nisi Deus, intelligitur de ultima ejus forma, sine qua informis reputatur, quascumque alias formas habeat : hæc autem est forma illa qua ad Verbum convertitur, et ei inhæret ; per quam solam natura rationalis formata dicitur, ut patet per Augustinum *Super Genes. ad litt.* lib. IX, cap. xxv, et lib. LXXXIII *Qq*, quæst. v.

Ad decimumsextum dicendum quod culpa est in affectu, in quem solus Deus imprimere potest, sicut patebit in sequenti articulo : ignorantia autem est in intellectu, in quem etiam virtus creata potest imprimere, sicut intellectus agens imprimit species intelligibiles in intellectum possibilem, quo mediante, ex rebus sensibilibus et ex doctrina hominis causatur scientia in anima nostra, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimumseptimum dicendum quod certitudinem scientiæ ut dictum est, habet aliquis a solo Deo, qui nobis lumen rationis indidit, per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur scientiæ certitudo ; et tamen scientia ab homine quodammodo causatur in nobis, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimumoctavum dicendum quod discipulus ante locutionem magistri interrogatus, responderet quidem de principiis per quæ docetur, non autem de conclusionibus quas quis eum docet : unde principia non discit a magistro, sed solum conclusiones.

ARTICULUS II.

Utrum aliquis possit sui ipsius magister dici.

Secundo quæritur utrum aliquis possit dici magister sui ipsius ; et videtur quod sic. Quia actio magis debet attribui causæ principali quam instrumentali. Sed quasi causa principalis scientiæ causatæ in nobis est intellectus agens ; homo autem, qui docet exterius, est quasi causa instrumentalis proponens intellectui agenti instrumenta quibus ad scientiam perducat. Ergo intellectus agens magis docet quam homo exterius. Si ergo propter locutionem exteriorem, qui exterius loquitur, dicitur magister illius qui audit ; multo amplius, propter lumen intellectus agentis, ille qui audit, dicendus est magister sui ipsius.

2. Præterea nullus aliquid discit nisi secundum quod ad certitudinem cognitionis pervenit. Sed certitudo cognitionis nobis inest per principia naturaliter nota lumine intellectus agentis. Ergo intellectui agenti præcipue convenit docere ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, docere magis proprie convenit Deo quam homini ; unde Matth. xxiii : *Unus est magister vester.* Sed Deus nos docet, inquantum nobis lumen rationis tradit, quo de omnibus possumus judicare. Ergo illi lumini præcipue actio docendi attribui debet ; et sic idem quod prius.

4. Præterea, scire aliquid per inventionem est perfectius quam ab alio discere, ut patet in I *Ethic.*, capit. iv, circa fin. Si ergo ex illo modo acquirendi scientiam quo aliquis ab alio addiscit, sumitur nomen magistri, ut unus alterius sit magister ; multo amplius ex modo accipiendi scientiam per inventionem debet accipit nomen magistri, ut aliquis sui ipsius magister dicatur.

5. Præterea, sicut aliquis inducitur ad virtutem a se ipso et ab alio, ita perducitur ad scientiam et per se ipsum inveniendo, et ab alio addiscendo. Sed illi qui ad opera virtutum perveniunt sine exteriori instructore vel legislatore, dicuntur esse sibi ipsis lex ; Rom. ii, 14 : *Cum gentes quæ legem non habent naturaliter quæ legis sunt, faciunt . . . . ipsi sibi sunt lex.* Ergo et ille qui scientiam acquirit

per se ipsum, debet sibi ipsi dici magister.

6. Præterea, doctor est causa scientiæ, sicut medicus sanitatis, ut dictum est. Sed medicus sanat se ipsum. Ergo et aliquis potest se ipsum docere.

Sed contra est quod Philosophus dicit, VIII *Phys.*, com. XXXII, quod impossibile est quod docens addiscat; quia docentem necesse est habere scientiam, discentem vero non habere. Ergo non potest esse quod aliquis doceat se ipsum, vel magister dici sui.

Præterea, magisterium importat relationem superpositionis, sicut et dominus. Sed hujusmodi relationes non possunt esse alicujus ad se ipsum : non enim est aliquis pater sui ipsius, aut dominus. Ergo nec aliquis potest dici sui ipsius magister.

Respondeo dicendum quod absque dubio aliquis potest per lumen rationis sibi inditum, absque exterioris doctrinæ magisterio vel adminiculo, devenire in cognitionem ignotorum multorum; sicut patet in omni eo qui per inventionem scientiam acquirit; et sic quodammodo aliquis est sibi ipsi causa sciendi; non tamen potest dici sui ipsius magister, vel se ipsum docere. Duos enim modos principiorum agentium in rebus naturalibus invenimus, ut patet ex Philosopho, VII *Metaphys.*, com. XXII et XXVIII. Quoddam enim est agens quod in se totum habet quod in effectu per eum causatur; vel eodem modo, sicut est in agentibus univocis; vel etiam eminentiori, sicut est in æquivocis. Quædam vero agentia sunt in quibus eorum quæ aguntur non præexistit nisi pars; sicut motus causat sanitatem, aut aliqua medicina calida, in qua calor invenitur vel actualiter vel virtualiter; calor autem non est tota sanitas, sed est pars sanitatis. In primis igitur agentibus est perfecta ratio actionis, non autem in agentibus secundi modi; quia secundum hoc aliquid agit quod actu est; unde, cum non sit in actu effectus inducendi nisi in parte, non erit perfecte agens. Doctrina autem importat perfectam actionem scientiæ in docente vel magistro : unde oportet quod ille qui docet vel magister est, habeat scientiam quam in alio causat, explicite et perfecte, sicut in addiscente per doctrinam. Quando autem alicui acquiritur scientia per principium intrinsecum; illud quod est causa agens scientiæ, non habet scientiam acquirendam, nisi in parte; scilicet quantum ad rationes seminales scientiæ, quæ sunt principia communia; et ideo ex tali causalitate non potest trahi nomen doctoris vel magistri, proprie loquendo.

Ad primum dicendum quod intellectus agens, quamvis sit principalior causa ad aliquid quam homo exterius docens, tamen in eo non præexistit scientia complete, sicut in docente; unde ratio non sequitur.

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Ad tertium dicendum quod Deus explicite novit omnia quæ per eum homo docetur, unde sibi convenienter ratio magistri attribui potest; secus autem est de intellectu agente, ratione jam dicta, in sol. ad I arg.

Ad quartum dicendum quod quamvis modus in acquisitione scientiæ per inventionem sit perfectior ex parte recipientis scientiam, inquantum designatur habilior ad sciendum; tamen ex parte scientiam causantis est modus perfectior per doctrinam : quia docens, qui explicite totam scientiam novit, expeditius potest ad scientiam inducere quam aliquis induci possit ex se ipso, per hoc quod cognoscit scientiæ principia in quadam communitate.

Ad quintum dicendum quod hoc modo se habet lex in operabilibus sicut principium in speculativis, non autem sicut magister; unde non sequitur quod si aliquis est sibi lex, possit sibi esse magister.

Ad sextum dicendum quod medicus sanat inquantum præhabet sanitatem non in actu, sed in cognitione artis; sed magister docet inquantum actu scientiam habet. Unde ille qui non habet sanitatem in actu; ex hoc quod habet sanitatem in cognitione artis, potest in se ipso sanitatem causare; non autem potest esse ut aliquis actu habeat scientiam, et non habeat, ut sic possit a se ipso doceri.

ARTICULUS III.

Utrum homo ab Angelo doceri possit.

Tertio quæritur utrum homo ab Angelo doceri possit; et videtur quod non. Quia si Angelus docet; aut docet interius, aut exterius. Non autem interius, quia hoc solius Dei est, ut Augustinus dicit; nec exterius, ut videtur; quia docere exte-

rius est per aliqua signa sensibilia docere, ut Augustinus dicit in lib. *De magistro*, cap. ult. : hujusmodi autem signis sensibilibus Angeli nos non docent, nisi forte sensibiliter apparentes ; quod præter communem cursum accidit, quasi per miraculum,

2. Sed dicendum quod Angeli nos docent quodammodo interius, inquantum in nostram imaginationem imprimunt. — Sed contra, species imaginationi impressa ad imaginandum in actu non sufficit, nisi adsit intentio ; ut patet per Augustinum in lib. *De Trin.*, lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. LI. Sed intentionem non potest in nobis inducere Angelus : cum intentio sit voluntatis actus, in quam solus Deus imprimere potest. Ergo nec etiam imprimendo in imaginationem Angelus nos docere potest ; cum mediante imaginatione non possimus doceri nisi actu aliquid imaginando.

3. Præterea, si ab Angelis docemur absque sensibili apparitione, hoc non potest esse nisi inquantum intellectum illuminant; quem illuminare non possunt, ut videtur ; quia nec tradunt lumen naturale, quod a solo Deo est, utpote menti concreatum ; nec etiam lumen gratiæ, quam solus Deus infundit. Ergo Angeli absque visibili apparitione nos docere non possunt.

4. Præterea, quandocumque unus ab alio docetur, oportet quod discens inspiciat conceptus docentis ; ut hoc modo sit processus in mente discipuli ad scientiam, sicut est processus ad scientiam in mente doctoris. Homo autem non potest Angeli conceptus videre ; non videt enim eos in se ipsis, sicut nec alterius hominis conceptus ; immo multo minus, utpote magis differentes ; nec iterum in signis sensibilibus, nisi forte quando sensibiliter apparent ; de quo nunc non agitur. Ergo Angeli alias nos docere non possunt.

5. Præterea, illius est docere quid illuminat omnem hominem venientem, ut patet in *Glossa* ordin., Matth. XXIII : *Unus est magister vester*. Sed hoc non competit Angelo, sed solum luci increatæ, ut patet Joan. I. Ergo, etc.

6. Præterea, quicumque alium docet, eum ad veritatem inducit, et sic veritatem in anima ejus causat. Sed solus Deus causalitatem habet supra veritatem ; quia cum veritas sit lux intelligibilis, et forma simplex, non exit in esse successive ; et ita non potest produci nisi per creationem, quod soli Deo competit. Cum ergo Angeli non sint creatores, ut Damascenus dicit, lib. II *Orth. fidei*, cap. III in fin. *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 874, videtur quod ipsi docere non possint.

7. Præterea, indeficiens illuminatio non potest procedere nisi a lumine indeficienti, eo quod abeunte lumine subjectum illuminari desinit. Sed in doctrina exigitur indeficiens quædam illuminatio ; eo quod scientia de necessariis est, quæ semper sunt. Ergo doctrina non procedit nisi a lumine indeficienti. Hujusmodi autem non est lumen angelicum ; cum eorum lumen deficeret, nisi divinitus conservaretur. Ergo Angelus non potest docere.

8. Præterea, Joan. I, 38, dicitur, quod duo ex discipulis Joannis sequentes Jesum, ei interroganti, *Quid quæritis?* responderunt : *Rabbi, ubi habitas?* ubi dicit *Glossa* interlin., quod hoc nomine fidem suam indicant ; et alia *Glossa*, ordin., dicit : « Interrogat eos non ignorans, sed ut mercedem habeant respondendo ; et quod quærenti quid quærerent, non rem, sed personam respondent. » Ex quibus omnibus habetur quod confitentur in illa responsione eum esse personam quamdam ; et hac confessione fidem suam indicant, et in hoc merentur. Sed meritum fidei christianæ in hoc consistit quod Christum esse divinam personam confitemur. Ergo esse magistrum ad solam divinam personam pertinet.

9. Præterea, quicumque docet, oportet quod veritatem manifestet. Sed veritas, cum sit quædam lux intelligibilis, est magis nobis nota quam Angelus. Ergo per Angelum non docemur ; cum magis nota per minus nota non manifestentur.

10. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De Trinit.*, quod mens nostra, nulla interposita creatura, immediate a Deo formatur. Angelus autem quædam creatura est. Ergo non interponitur inter Deum et mentem humanam ad eam formandam, quasi superior mente, et inferior Deo ; et sic homo per Angelum doceri non potest.

11. Præterea, sicut affectus noster pertingit usque ad ipsum Deum, ita intellectus noster usque ad ejus essentiam contemplandam pertingere potest. Sed ipse Deus immediate affectum nostrum format per gratiæ infusionem, nullo Angelo mediante. Ergo et intellectum nostrum format per doctrinam, nullo mediante.

12. Præterea, omnis cognitio est per

aliquam speciem. Si ergo Angelus hominem doceat, oportet quod aliquam speciem in eo causet, per quam cognoscat ; quod esse non potest, nisi vel creando speciem, quod nullo modo Angelo competit, ut dicit Damascenus, lib. II, cap. III, in fin. ; vel illuminando species quæ sunt in phantasmatibus, ut ab his species intelligibiles in intellectu possibili humano resultent ; et hoc videtur redire in errorem illorum philosophorum qui ponunt, intellectum agentem, cujus est officium illuminare phantasmata, esse substantiam separatam ; et sic Angelus docere non potest.

13. Præterea, plus distat intellectus Angeli ab intellectu hominis quam intellectus hominis ab imaginatione humana. Sed imaginatio non potest accipere illud quod est in intellectu humano ; non enim potest imaginatio capere nisi formas particulares, quales intellectus non continet. Ergo nec intellectus humanus est capax eorum quæ sunt in mente angelica ; et sic homo per Angelum doceri non potest.

14. Præterea, lux qua aliquis illuminatur, debet esse illuminato proportionata, sicut lux corporalis coloribus. Sed lux angelica, cum sit pure spiritualis, non est proportionata phantasmatibus, quæ sunt quodammodo corporalia, utpote organo corporali contenta. Ergo Angeli non possunt nos docere illuminando nostra phantasmata, ut dicebatur.

15. Præterea, omne quod cognoscitur, aut cognoscitur per essentiam suam, aut per similitudinem. Sed cognitio qua res cognoscitur per essentiam suam a mente humana, non potest per Angelum causari ; quia sic oporteret quod virtutes, et alia quæ intra animam continentur, ab ipsis Angelis imprimerentur, cum talia per sui essentiam cognoscantur ; similiter nec per eos causari potest cognitio rerum quæ per suas similitudines cognoscuntur ; cum ipsis similitudinibus, quæ sunt in cognoscente, propinquiores sint res cognoscendæ quam Angelus. Ergo nullo modo Angelus potest esse homini causa cognitionis, quod est docere.

16. Præterea, agricola quamvis naturam excitet exterius ad naturales effectus, non tamen dicitur creator, ut patet per Augustinum *Super Gen. ad litteram*, lib. I, cap. XIII. Ergo pari ratione nec Angeli debent dici doctores vel magistri, quamvis intellectum hominis excitent ad sciendum.

17. Præterea, cum Angelus sit homine superior ; si docet, oportet quod ejus doctrina humanam excellat. Sed hoc esse non potest ; homo enim docere potest de his quæ habent causas determinatas in natura ; alia vero, ut futura contingentia, ab Angelis doceri non possunt ; cum ipsi naturali cognitione eorum sint ignari, solo Deo talium futurorum scientiam habente. Ergo Angeli non possunt docere homines.

Sed contra est quod dicit Dionysius, IV cap. *Cœlest. hierar.*, § IV, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 182 : « Video quod divinum Christi humanitatis mysterium Angeli primum docuere, deinde per ipsos in nos scientiæ gratia descendit. »

Præterea, quod potest inferior, potest superior [1] et multo nobilius, ut patet per Dionysium in *Cœlesti hierarchia ;* sed hominum ordo est inferior quam ordo Angelorum. Cum ergo homo possit hominem dicere, multo fortius hic Angelus potest. Sed Angelus est superior homine. Ergo etc.

Præterea, ordo divinæ sapientiæ [2] perfectius invenitur in spiritualibus quam in corporalibus ; sed ad ordinem inferiorum corporum hoc pertinet ut inferiora corpora perfectiones suas consequantur ex impressione corporum superiorum : ergo etiam inferiores spiritus, scilicet spiritus humani, perfectionem scientiæ assequuntur ex impressione superiorum spirituum, scilicet Angelorum.

Præterea [3], id quod est in potentia, reduci potest in actum per id quod est in actu ; et id quod est minus in actu, per id quod est perfectius in actu. Sed intellectus angelicus est magis in actu quam intellectus humanus. Ergo intellectus humanus reducitur in actum scientiæ per

[1] Parm. omittit : « et multo nobilius, ut patet per Dionysium in *Cœlesti Hierarchia*, sed hominum ordo est inferior quam ordo Angelorum. Cum ergo homo possit hominem dicere, multo fortius hic angelus potest. »

[2] Parm. omittit : « perfectius invenitur in spiritualibus quam in corporalibus sed ad ordinem inferiorum corporum hoc pertinet ut inferiora corpora perfectiones suas consequantur ex impressione corporum superiorum ; ergo etiam inferiores spiritus, scilicet, spiritus humani, perfectionem scientiæ assequuntur ex impressione superiorum spirituum, scilicet angelorum.

[3] Cod. B : « Præterea, omne quod est in potentia reduci potest in actum per id quod est magis in actu. »

intellectum angelicum; et sic Angelus hominem docere potest.

Præterea, Augustinus, in lib. *De bono perseverantiæ*, dicit quod doctrinam salutis quidam a Deo recipiunt immediate, quidam ab Angelo, quidam ab homine. Ergo non [1] solus Deus, sed etiam Angelus et homo docet.

Præterea, illuminare domum dicitur et immittens lumen, sicut sol, et aperiens fenestram, quæ lumini obstat. Sed quamvis solus Deus lumen veritatis menti infundat, tamen Angelus vel homo potest aliquod impedimentum luminis percipiendi amovere. Ergo non solus Deus, sed Angelus vel homo docere potest.

Respondeo dicendum quod Angelus circa hominem dupliciter operatur. Uno modo secundum modum nostrum; quando scilicet homini sensibiliter apparet, vel corpus assumendo, vel quocumque alio modo, et eum per locutionem sensibilem instruit ; et sic nunc non quærimus de Angeli doctrina; hoc enim modo non aliter Angelus quam homo docet. Alio modo circa nos Angelus operatur per modum suum, scilicet invisibiliter ; et secundum hunc modum qualiter homo ab Angelo possit doceri, est intentio quæstionis.

Sciendum est igitur quod cum Angelus sit medius inter Deum et hominem, secundum ordinem medius modus docendi sibi competit, inferior quidem Deo, sed superior homine. Quod qualiter sit verum, percipi non potest, nisi videatur qualiter docet Deus, et qualiter homo.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod inter intellectum et corporalem visum hæc est differentia : quod visui corporali omnia sua objecta æqualiter sunt propinqua ad cognoscendum; sensus enim non est vis collativa, ut ex uno objectorum suorum necesse habeat pervenire in aliud. Sed intellectui non omnia intelligibilia æqualiter vicina sunt ad cognoscendum; sed quædam statim conspicere potest, quædam vero non conspicit nisi ex aliis [2] prius inspectis. Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit ; scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quæ comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque, Deus hominis scientiæ causa est excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quæ sunt quasi quædam seminaria scientiarum; sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum. Homo autem, quia secundum ordinem naturæ alteri homini par est in specie intellectualis luminis, nullo modo potest alteri homini causa scientiæ existere, in eo lumen causando vel augendo ; sed ex parte illa qua scientia ignotorum per principia per se nota causatur, alteri homini causa sciendi quodammodo existit, non sicut notitiam principiorum tradens, sed sicut id quod implicite, et quodammodo in potentia, in principiis continebatur educendo in actum per quædam signa sensibilia exteriori sensui ostensa, sicut supra, art. præc., dictum est. Angelus vero, quia naturaliter habet lumen intellectuale perfectius quam homo, ex utraque parte potest esse homini causa sciendi ; tamen inferiori modo quam Deus, et superiori quam homo. Ex parte enim luminis, quamvis non possit intellectuale lumen infundere, ut Deus facit, potest tamen lumen infusum confortare ad perfectius inspiciendum. Omne enim quod est in aliquo genere imperfectum, quando continuatur perfectiori in genere illo, magis confortatur virtus ejus ; sicut etiam videmus in corporibus, quod corpus locatum confortatur per corpus locans, quod comparatur ad ipsum ut actus ad potentiam, ut habetur IV *Phys*. Ex parte etiam principiorum potest Angelus hominem docere, non quidem ipsorum principiorum notitiam tradendo, ut Deus facit, neque deductionem conclusionum ex principiis sub signis sensibilibus proponendo, ut homo facit; sed in imaginatione aliquas species formando, quæ formari possunt ex commotione organi corporalis; sicut patet in dormientibus et mente captis, qui secundum diversitatem phantasmatum ad caput ascendentium diversa phantasmata patiuntur. Et hoc modo commixtione alterius speciei fieri potest ut ea quæ ipse Angelus scit, per imagines hujusmodi, ei cui admiscetur, ostendat, ut Augustinus dicit, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. XII, circa fin.

[1] Parm. omittit : « non solus Deus, sed etiam angelus et homo docet. »

[2] Sic A, B, C, D. — Edit. : « principiis. »

Ad primum ergo dicendum quod Angelus invisibiliter docens, docet quidem interius per comparationem ad doctrinam hominis, qui sensibus exterioribus doctrinam proponit; sed per comparationem ad doctrinam Dei, qui intra mentem operatur, lumen infundendo, doctrina Angeli exterior reputatur.

Ad secundum dicendum quod quamvis intentio voluntatis cogi non possit, tamen intentio sensitivæ partis cogi potest; sicut cum quis pungitur, necesse habet intendere ad læsionem; et ita est de omnibus aliis virtutibus sensitivis, quæ utuntur organo corporali; et talis intentio sufficit ad imaginationem.

Ad tertium dicendum quod Angelus nec lumen gratiæ infundit, nec lumen naturæ; sed lumen naturæ divinitus infusum confortat, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum quod sicut in naturalibus est agens univocum, quod eodem modo imprimit formam sicut eam habet, et agens æquivocum, quod alio modo imprimit quam habeat; ita etiam est de doctrina; quia homo docet hominem quasi univocum agens; unde per illum modum scientiam alteri tradit quo habet eam, scilicet deducendo causas in causata. Unde oportet quod ipsius docentis conceptus patefiant per aliqua signa discenti. Sed Angelus docet quasi agens æquivocum : ipse enim intellectualiter cognoscit quod homini per viam rationis manifestatur; unde non hoc modo ab Angelo docetur quod Angeli conceptus homini patefiant; sed quia in homine scientia causatur, per suum modum, earum rerum quas Angelus longe alio modo cognoscit.

Ad quintum dicendum quod Dominus loquitur de illo modo doctrinæ qui soli Deo competit, ut patet per *Glossam*, ibidem; et hunc modum docendi Angelo non adscribimus.

Ad sextum dicendum quod ille qui docet non causat veritatem, sed causat cognitionem veritatis in discente. Propositiones enim quæ docentur, sunt veræ antequam sciantur : quia veritas non dependet a scientia nostra, sed ab existentia rerum.

Ad septimum dicendum quod quamvis scientia quæ a nobis acquiritur per doctrinam, sit de rebus indeficientibus, tamen ipsa scientia deficere potest; unde non oportet quod illuminatio doctrinæ sit a lumine indeficienti; vel si est a lumine indeficienti sicut a primo principio, non tamen excluditur omnino lumen creatum defectibile, quod possit esse sicut principium medium.

Ad octavum dicendum quod in discipulis Christi notatur quidam fidei profectus, ut primo eum venerarentur quasi hominem sapientem et magistrum, et postea ei intenderent quasi Deo docenti. Unde quædam *Glossa,* parum infra, dicit: « Quia cognovit Nathanael Christum absentem vidisse quæ ipse in alio loco gesserat, quod est indicium Deitatis, fatetur non solum magistrum, sed et Dei Filium. »

Ad nonum dicendum quod Angelus non manifestat veritatem ignotam per hoc quod substantiam suam demonstret; sed aliam veritatem magis notam proponendo, vel etiam lumen intellectus confortando. Unde ratio non sequitur.

Ad decimum dicendum quod intentio Augustini non est dicere quin mens angelica sit excellentioris naturæ quam humana; sed quia non ita cadit Angelus medius inter Deum et mentem humanam, ut mens humana per conjunctionem ad Angelum ultima formatione formetur; ut quidam posuerunt, quod in hoc consistit ultima hominis beatitudo, ut intellectus noster intelligentiæ continuetur, cujus beatitudo est quod continuetur ipsi Deo.

Ad undecimum dicendum quod in nobis sunt quædam vires quæ coguntur ex subjecto, sicut vires sensitivæ, quæ excitantur et per conjunctionem organi, et per formationem objecti. Intellectus vero non cogitur ex subjecto, cum non utatur organo corporali; sed cogitur ex objecto, quia ex efficacia demonstrationis cogitur quis conclusioni consentire. Affectus vero neque ex subjecto neque ex objecto cogitur, sed proprio instinctu movetur in hoc vel illud : unde non potest in affectum imprimere nisi Deus, qui interius operatur; sed in intellectum potest imprimere, quodammodo, homo vel Angelus, repræsentando objecta quibus intellectus cogatur.

Ad duodecimum dicendum quod Angelus neque creat species in mente nostra, neque immediate phantasmata illuminat; sed per continuationem luminis ejus cum lumine intellectus nostri noster intellectus potest efficacius phantasmata illustrare. Et tamen si immediate phan-

tasmata illustraret, non propter hoc sequeretur quod positio illorum philosophorum esset vera : quamvis enim intellectus agentis sit illustrare phantasmata, posset tamen dici quod non est solius Dei.

Ad decimumtertium dicendum quod imaginatio potest accipere ea quæ sunt in intellectu humano, sed per alium modum; et similiter intellectus humanus potest accipere quæ sunt in intellectu angelico, suo modo. Sed tamen, quamvis intellectus humanus magis conveniat cum imaginatione in subjecto, inquantum sunt potentiæ unius animæ; tamen cum intellectu angelico magis convenit in genere, quia uterque est immaterialis virtus.

Ad decimumquartum dicendum quod spirituale nihil prohibet esse proportionatum ad hoc quod in corporale agat, quia nihil prohibet quod inferiora a superioribus patiantur.

Ad decimumquintum dicendum quod Angelus non est causa homini quantum ad illam cognitionem qua cognoscit res per essentiam, sed quantum ad illam qua cognoscit per similitudines; non quod Angelus sit propinquior rebus quam earum similitudines; sed inquantum facit rerum similitudines in mente resultare, vel movendo imaginationem, vel intellectum confortando.

Ad decimumsextum dicendum quod creare importat causalitatem primam, quæ soli Deo debetur; facere vero importat causalitatem communiter; et similiter docere quantum ad scientiam : et ideo solus Deus dicitur Creator; factor autem et doctor potest dici et Deus et Angelus et homo.

Ad decimumseptimum dicendum quod etiam de his quæ habent causas determinatas in natura, potest plura docere Angelus quam homo, sicut et alia plura cognoscit; et ea etiam quæ docet, nobiliori modo docere : unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IV.

Utrum docere sit actus vitæ activæ, an contemplativæ. — II-II, quæst. CLXXXI, art. III.

Quarto quæritur utrum docere sit acus vitæ contemplativæ, vel activæ; et videtur quod sit actus contemplativæ. « Vita enim activa cum corpore deficit, » ut dicit Gregorius *Super Ezech.*, lib. II, *hom.* II, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 954. Sed docere non deficit cum corpore; quia etiam Angeli, qui corpore carent, docent. Ergo videtur quod ad vitam contemplativam pertineat.

2. Præterea, sicut dicit Gregorius *Super Ezech.* lib. II, *hom.* II, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 954. « Ab [1] activa agitur ut ad contemplativam postea veniatur. » Sed doctrina sequitur, contemplatio vero præcedit. Ergo docere non pertinet ad vitam activam.

3. Præterea, ut Gregorius, ibidem, col. 954, dicit, « Activa vita dum occupatur in opere, minus videt. » Sed ille qui docet, habet necesse magis videre quam ille qui simpliciter contemplatur. Ergo docere magis est contemplativæ quam activæ.

4. Præterea, unumquodque per idem est in se perfectum et aliis similem perfectionem tradens; sicut per eumdem calorem ignis est calidus et calefaciens. Sed aliquem perfectum esse in consideratione divinorum in se ipso, pertinet ad vitam contemplativam. Ergo et doctrina, quæ est ejusdem perfectionis transfusio in alium, ad contemplativam pertinet.

5. Præterea, vita activa circa temporalia versatur. Sed doctrina præcipue versatur circa æterna; illorum etiam excellentior est doctrina et perfectior. Ergo doctrina non pertinet ad vitam activam, sed contemplativam.

Sed contra est quod Gregorius in eadem homil. col. 953, dicit : « Activa vita est panem esurienti tribuere, verbo [2] sapientiæ nescientem docere.

Præterea, opera misericordiæ ad vitam activam pertinent. Sed docere inter eleemosynas spirituales computatur. Ergo est vitæ activæ.

Respondeo dicendum quod comtemplativa et activa ad invicem materia et fine distinguuntur. Materia namque vitæ activæ sunt temporalia, circa quæ humanus actus versatur; materia autem contemplativæ sunt rerum scibiles rationes, quibus contemplator insistit. Et hæc materiæ diversitas provenit ex diversitate finis : sicut et in omnibus aliis materia secundum finis exigentiam determina-

[1] « Ante activa agitur, ut ad contemplativam postmodum veniatur. » — [2] « Verbum. »

tur. Finis enim contemplativæ vitæ est inspectio veritatis, prout nunc de vita contemplativa agimus; veritatis dico increatæ secundum modum possibilem contemplanti; quæ quidem in hac vita imperfecte inspicitur, in futura autem vita perfecte. Unde et Gregorius dicit, col. 954, quod « Contemplativa [1] vita hic incipit, ut in futura vita perficiatur. » Sed activæ vitæ est finis operatio, qua proximorum utilitati intenditur. In actu autem docendi invenimus duplicem materiam; in cujus signum etiam actus docendi duplici actui conjungitur. Est siquidem una ejus materia ipsa res quæ docetur; alia vero ille cui scientia traditur. Ratione igitur primæ materiæ, actus doctrinæ ad vitam contemplativam pertinet, sed ratione secundæ pertinet ad activam; sed ex parte finis doctrina solummodo ad vitam activam pertinere videtur: quia ultima materia ejus, in qua finem intentum consequitur, est activæ vitæ materia. Unde ad activam magis pertinet quam ad contemplativam; quamvis etiam quodammodo ad contemplativam pertineat, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum quod vita activa secundum hoc cum corpore deficit, quod cum labore exercetur, et subvenit infirmitatibus proximorum; secundum quod Gregorius ibidem, col. 954, dicit, quod « Activa vita laboriosa est, quia desudat in opere; » quæ duo in futura vita non erunt. » Nihilominus tamen actio hierarchica est in cœlestibus spiritibus, ut dicit Dionysius, cap. IV, *Cœlest. hierarch.*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 178, et seqq.; et illa actio est alterius modi ab activa vita quam nunc agimus in hac vita; unde et alia doctrina quæ ibi erit, longe est ab ista doctrina.

Ad secundum dicendum quod sicut Gregorius, ibidem, coll. 954, 955, dicit, « Sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur; ita plerumque utiliter animus a contemplativa ad activam reflectitur, ut per quod contemplativa mentem accenderit, perfectius activa teneatur. » Sciendum tamen, quod activa contemplativam præcedit quantum ad illos actus qui nullo modo cum contemplativa conveniunt; sed quantum ad illos actus qui materiam a contemplativa vita accipiunt, necesse est ut activa contemplativam sequatur.

Ad tertium dicendum quod visio docentis est principium doctrinæ: sed ipsa doctrina magis consistit in transfusione scientiæ rerum visarum quam in earum visione: unde visio docentis magis pertinet ad actionem quam ad contemplationem.

Ad quartum dicendum quod ratio illa probat quod vita contemplativa sit principium doctrinæ; sicut calor non est ipsa calefactio, sed calefactionis principium, inquantum eam dirigit; sicut e converso activa vita ad contemplativam disponit.

Ad quintum patet solutio ex dictis; quia respectu materiæ primæ doctrina cum contemplativa convenit, ut dictum est, in corp. art.

QUÆSTIO XII [2].

DE PROPHETIA.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum prophetia sit actus, vel habitus.
II-II, quæst. CLXXI, art. II.

Quæstio est de prophetia: et primo quæritur utrum sit habitus, vel actus, et videtur quod non sit habitus. Quia, ut dicit Commentator in III *De anima*, com. XIII, habitus est quo quis quando

[1] « Contemplativa hic incipitur, ut in cœlesti patria perficiatur. »

[2] (In quatuordecim articulos divisa.)

Codd. non habent: « Primo, utrum prophetia sit actus, vel habitus; 2° utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus; 3° utrum prophetia sit naturalis; 4° utrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis; 5° utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum; 6° utrum Prophetæ in speculo videant æternitatis; 7° utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mentem Prophetæ novæ rerum species, vel solum lumen intellectuale; 8° utrum omnis revelatio prophetica fiat Angelo mediante; 9° utrum Propheta semper quando a spiritu prophetiæ tangitur, a sensibus alienet; 10° utrum prophetia convenienter dividatur in prophetiam prædestinationis, præscientiæ, et comminationis; 11° utrum in prophetia inveniatur immobilis veritas; 12° utrum prophetia quæ est secundum intellectualem visionem tantum sit eminentior ea quæ habet intellectualem visionem simul cum imaginaria; 13° utrum gradus prophetiæ distinguatur secundum visionem imaginariam; 14° utrum Moyses fuerit excellentior aliis Prophetis. »

vult operatur. Sed Propheta non potest prophetia uti cum voluerit, sicut patet IV Regum, III, de Elisæo, qui Regi quærenti responsum dare non potuit nisi vocato psalterio, ut sic super eum manus Domini fieret. Ergo prophetia non est habitus.

2. Præterea, quicumque habet aliquem habitum cognitivum, potest ea quæ subsunt illi habitui considerare sine hoc quod ab alio accipiat : qui enim ad hoc quod consideret, indiget instruente, nondum habet habitum. Sed Propheta non potest inspicere prophetabilia nisi sigillatim ei revelentur : unde IV Regum IV, 27, dicit Elisæus de muliere cujus erat filius defunctus : *Anima ejus in amaritudine est; et Dominus celavit a me, et non indicavit mihi.* Ergo prophetia non est habitus cognoscitivus ; nec alius esse potest, cum ad cognitionem prophetia pertineat.

3. Sed dicendum quod ad hoc habitu aliquo Propheta indiget, ut ea quæ sunt divinitus indicata cognoscere possit. — contra : divina locutio est efficacior quam humana. Sed ad hoc quod aliquis ex humana locutione intelligat aliquid esse futurum, nullo habitu indiget. Ergo videtur quod multo minus ad percipiendam revelationem qua Deus Prophetæ loquitur.

4. Præterea, habitus sufficit ad omnia cognoscenda quæ subsunt habitui. Sed per donum prophetiæ aliquis non instruitur de omnibus prophetabilibus ; ut enim dicit Gregorius in I *Homil. super Ezech.*, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 788, non remote a princ., et exemplis probat, « Aliquando spiritus prophetiæ ex præsenti tangit animum prophetantis, et ex futuro nequaquam tangit ; et aliquando ex futuro tangit, et ex præsenti non tangit. » Ergo donum prophetiæ non est habitus.

5. Sed diceres quod dono prophetiæ non subsunt omnia prophetabilia, sed illud tantum ad cujus revelationem datur. — Sed contra : influentia aliqua coarctari non potest nisi vel ex parte influentis, vel ex parte recipientis. Sed influentia prophetici doni non recipit coarctationem, quo minus ad omnia prophetabilia se extendat, ex parte recipientis : quia intellectus humanus est capax cognitionis omnium prophetabilium ; nec ex parte influentis, cujus est largitas infinita. Ergo donum prophetiæ ad omnia prophetabilia se extendit.

6. Præterea, ex parte affectivæ ita se habet, quod per unum gratiæ influxum ab omni culpa anima liberatur. Ergo et ex parte intellectus ita erit quod ex influentia unius prophetici luminis, ab omni ignorantia prophetabilium anima purgabitur.

7. Præterea, habitus gratuitus est perfectior quam acquisitus. Sed acquisitus se extendit ad plures actus. Ergo et prophetia, si sit habitus gratuitus, non se extendet ad unum tantum prophetabile, sed ad omnia.

8. Præterea, si de singulis conclusionibus singuli habitus habeantur, illi habitus non unientur in unius totalis scientiæ habitu, nisi conclusiones illæ connexionem habeant secundum quod ex eisdem principiis deducuntur. Sed hujusmodi futura contingentia, et alia de quibus est prophetia, non habent aliquam connexionem ad invicem, sicut habent conclusiones unius scientiæ. Ergo sequitur quod, si donum prophetiæ ad unum tantum prophetarum se extendit, in uno Propheta tot sunt prophetiæ habitus quot prophetabilia cognoscit, si prophetia sit habitus.

9. Sed diceres quod habitus prophetiæ semel infusus, ad omnia prophetabilia se extendit ; requiritur tamen nova revelatio quantum ad specierum aliquarum ostensionem. — Sed contra : habitus prophetiæ infusus debet esse perfectior quam habitus scientiæ acquisitæ ; et lumen propheticum quam lumen naturale intellectus agentis. Sed ex virtute luminis intellectus agentis, et habitu scientiæ, adjuncto etiam ministerio imaginativæ virtutis, possumus formare tot species quot sunt nobis necessariæ, in actualem considerationem eorum ad quæ habitus se extendit. Ergo multo fortius hoc potest Propheta, si habitum aliquem habet, sine hoc quod ei aliquæ species de novo ostendantur.

10. Præterea, sicut habetur in *Glossa* in principio Psalterii, *Super prologum Hieron. præpositum Psalterio*, « prophetia est divina inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians. » Sed inspiratio non nominat habitum, sed actum. Ergo prophetia non est habitus.

11. Præterea, videre est quoddam pati, secundum Philosophum. Ergo et visio

passio. Sed prophetia est visio quædam; I Reg. IX, 9: *Qui nunc dicitur Propheta, vocabatur olim Videns.* Ergo prophetia non est habitus, sed magis passio.

12. Præterea, secundum Philosophum, habitus est « qualitas difficile mobilis: » prophetia vero facile movetur, quia non semper Prophetæ immanet, sed ad tempus: unde Amos I, super illud: *Non sum Propheta*, dicit *Glossa* ordin.: « Spiritus non semper administrat prophetiam Prophetis, sed ad tempus; et tunc recte dicuntur Prophetæ cum illuminantur. » Gregorius etiam *Super Ezech.* dicit in I *hom. Pat. lat.* t. LXXVI, col. 792, quod « Aliquando prophetæ spiritus Prophetis deest, nec semper eorum mentibus præsto est, quatenus, cum hunc non habent, se agnoscant ex domo habere cum habent. » Ergo prophetia non est habitus.

1. Sed contra, secundum Philosophum in III *Ethic.*, cap. V, tria sunt in anima: potentia, habitus, et passio. Sed prophetia non est potentia, quia sic omnes essent Prophetæ, cum potentiæ animæ omnibus sint communes; similiter nec est passio quia passio est tantum in parte animæ sensitiva, ut dicitur in VII *Physic.*, com. XX. Ergo est habitus.

2. Præterea, omne quod cognoscitur, aliquo habitu cognoscitur. Sed Propheta ea quæ denuntiat, cognoscit; non autem habitu naturali vel acquisito. Ergo aliquo habitu infuso, quem dicimus prophetiam.

3. Præterea, si prophetia non sit habitus, hoc non erit nisi quia Propheta non potest sine nova acceptione omnia alia prophetabilia inspicere. Sed hoc non impedit quin sit habitus: quia etiam habens habitum communem principiorum, non potest considerare particulares conclusiones alicujus scientiæ, nisi superaddatur aliquis habitus particularis scientiæ. Ergo nihil prohibet prophetiam esse habitum quemdam universalem, et tamen ad singula prophetabilia cognoscenda requiri novam revelationem.

4. Præterea, fides habitus quidam est omnium credibilium: nec tamen habens habitum fidei, statim novit distincte omnia credibilia, sed indiget instructione ad hoc quod articulos distincte cognoscat. Ergo etsi prophetia sit habitus, adhuc requiritur divina revelatio, quasi quædam allocutio, ut Propheta distincte prophetabilia cognoscat.

Respondeo dicendum quod sicut dicit *Glossa* in principio Psalterii, (in arg. X citata,) prophetia visio dicitur, et Propheta videns, ut patet I Reg. IX, ut supra dictum est. Non tamen quælibet visio prophetia dici potest; sed visio eorum quæ sunt procul a cognitione; ut sic dicatur esse Propheta non solum «procul fans, » idest annuntians; sed etiam «procul videns, » a «phanos» quod est apparitio Cum autem omne quod manifestetur, sub lumine quodam manifestetur, ut etiam haberi potest ab Apostolo Ephes. V, oportet ut ea quæ manifestantur homini supra communem cognitionem, quodam altiori lumine manifestentur, quod lumen propheticum dicitur, ex cujus receptione aliquis Propheta constituitur.

Sciendum est autem quod aliquid recipitur in aliquo dupliciter: uno modo ut forma in subjecto consistens; alio modo per modum passionis: sicut pallor in eo qui naturaliter vel ex aliquo forti accidente hunc colorem habet, est ut quædam qualitas; in eo vero qui subito ex aliquo timore pallescit, est ut quædam passio. Similiter etiam et lumen corporale est quidem in stellis ut stellarum qualitas, utpote quædam forma in eis permanans; in aere vero, ut quædam passio, quia lumen non retinet, sed recipit tantum per oppositionem corporis lucidi. In intellectu igitur humano lumen quoddam est quasi qualitas vel forma permanens, scilicet lumen essentiale intellectus agentis, ex quo anima nostra intellectualis dicitur. Sic autem lumen propheticum in Propheta esse non potest. Quicumque enim aliqua cognoscit intellectuali lumine, quod est ei effectum quasi connaturale ut forma in eo consistens, oportet quod de eis fixam cognitionem habeat: quod esse non potest, nisi ea inspiciat in principio in quo possunt cognosci: quamdiu enim non fit resolutio cognitorum in sua principia, cognitio non firmatur in uno, sed apprehendit ea quæ cognoscit secundum probabilitatem quamdam utpote ab aliis dicta: unde necesse habet de singulis acceptionem ab aliis habere. Sicut si aliquis nesciret geometriæ conclusiones ex principiis deducere, habitum geometriæ non haberet: sed quæcumque de conclusionibus geometriæ sciret, apprehenderet quasi credens docenti, et sic indigeret ut de singulis instrueretur: non posset enim ex quibusdam in alia pervenire fir-

miter, non facta resolutione in prima principia. Principium autem in quo possunt cognosci futura contingentia, et alia quæ cognitionem naturalem excedunt, de quibus est prophetia, est ipse Deus : unde cum Prophetæ, Dei essentiam non videant, non possunt ea quæ prophetice vident, cognoscere aliquo lumine quod sit forma habitualis eis inhærens : sed oportet quod de singulis sigillatim instruantur. Unde oportet quod lumen propheticum non sit habitus, sed magis sit in anima Prophetæ per modum cujusdam passionis ut lumen solis in aere. Unde, sicut lumen non remanet in aere nisi apud irradiationem solis ; ita nec lumen prædictum remanet in mente nisi quando actualiter divinitus inspiratur. Et inde est quod sancti de prophetia loquentes, de ea per modum passionis loquuntur, dicentes eam inspirationem vel tactum quemdam, quo Spiritus sanctus dicitur tangere cor Prophetæ ; et aliis hujusmodi verbis de prophetia loquuntur. Et sic patet quod quantum ad lumen propheticum prophetia non potest esse habitus.

Sed sciendum quod sicut est in rebus corporalibus, quod aliquid post passionem, etiam passione abeunte, efficitur habilius ad patiendum, sicut aqua calefacta prius, facilius postmodum post infrigidationem calefiet, et homo post frequentes tristitias facilius ad tristitiam provocatur; ita etiam quando mens aliquo divina inspiratione tangitur, etiam illa inspiratione abeunte remanet habilior ad iterato recipiendum, sicut post devotam orationem remanet mens devotior : unde propter hoc dicit Augustinus in lib. *De orando Deum* : « Mens quæ curis et negotiis tepescere cœperit, omnino refrigescit, et penitus extinguitur, nisi crebrius inflammetur ; et ideo certis horis ad negotium orândi mentem revocamus. » Unde et mens Prophetæ postquam fuerit semel vel pluries divinitus inspirata, etiam actuali inspiratione cessante remanet habilior ut iterum inspiretur ; et hæc habilitas potest dici habitus prophetiæ ; sicut etiam Avicenna dicit, VI *De naturalibus*, quod habitus scientiarum in nobis nihil aliud sunt quam habilitates quædam animæ nostræ ad hoc quod recipiat illuminationem intelligentiæ agentis, et species intelligibiles ab ea in se effluentes. Sed tamen non proprie dici potest habitus, sed magis habilitas vel dispositio quædam, a qua aliquis nominatur Propheta, etiam quando actu non inspiratur. Sed tamen ne fiat vis in vocabulo habitus, sustinentes utramque partem, utriusque rationibus respondeamus.

Ad primum ergo dicendum quod definitio illa inducitur de habitu proprie accepto ; et sic habilitas prædicta prophetizandi habitus dici non potest ; per quem tamen modum potest dici habitus secundum modum Avicennæ etiam habilitas animæ nostræ ad recipiendum ab intelligentia agente, quia illa receptio est naturalis secundum ejus opinionem. Unde secundum eum, qui habet habilitatem, habet potestatem recipere cum vult ; quia influentia naturalis non deest materiæ dispositæ. Sed influentia prophetiæ dependet ex sola divina voluntate ; unde, quantacumque sit habilitas in mente Prophetæ, non est in ejus potestate ut prophetia utatur.

Ad secundum dicendum quod si lumen propheticum inesset menti ut habitus quidam essentiæ de rebus propheticis, non indigeret Propheta ad quælibet prophetabilia cognoscenda, nova revelatione; indiget autem, quia illud lumen non est habitus. Sed habilitas ipsa ad lumen percipiendum, similitudinem habitus habens, habitus dicitur, sine quo lumine prophetabilia cognosci non possunt.

Ad tertium dicendum quod post perceptionem divinæ locutionis, qua Prophetam alloquitur interius, quæ nihil est aliud quam mentis illustratio ; non requiritur aliquis habitus quo interius audita percipiantur ; sed ad hanc locutionem percipiendam tanto magis videtur habilitas aliqua operari, quanto ista locutio est excellentior, et ejus perceptio vires naturales excedit.

Ad quartum patet solutio ex dictis,

Ad quintum dicendum quod lumen propheticum semel infusum non facit cognitionem de omnibus prophetabilibus, sed solum de illis propter quorum cognitionem datur. Hæc autem arctatio non provenit ex impotentia largientis, sed ex ordine sapientiæ ipsius, qui dividit singulis prout vult.

Ad sextum dicendum quod omnia peccata mortalia habent in hoc convenientiam quamdam, quod per eorum quodlibet homo separatur a Deo ; unde gratia, quæ hominem Deo conjungit, ab omni peccato mortali liberat, non autem ab omni veniali ; quia venialia a Deo non separant. Res autem prophetabiles non habent ad

invicem connexionem nisi in ipso ordine divinæ sapientiæ ; unde ab his qui divinam sapientiam totaliter non intuentur, potest unum sine alio videri.

Ad septimum dicendum quod habitus infusus est perfectior quam acquisitus secundum genus suum, scilicet ratione originis et ratione ejus propter quod datur, quod est altius eo ad quod ordinatur habitus acquisitus; sed quantum ad modum habendi vel perficiendi, nihil prohibet habitum acquisitum perfectiorem esse ; sicut patet quod per habitum fidei infusum non ita perfecte videmus credibilia sicut per habitum scientiæ acquisitum conclusiones scientiarum ; et similiter lumen propheticum quamvis sit infusum, non tamen ita perfecte existit in nobis sicut habitus acquisiti ; quod etiam dignitati habituum infusorum attestatur, quia ex eorum altitudine contingit ut humana infirmitas eos plene possidere non possit.

Ad octavum dicendum quod ratio illa procederet, si lumen quo perfunditur mens Prophetæ, esset habitus; non autem si ponamus habilitatem ad percipiendum lumen prædictum esse habitum, vel quasi habitum ; cum ex eodem possit esse aliquis habilis ut illuminetur de quocumque.

Ad nonum dicendum quod qualiter formatio specierum de novo requiratur ad propheticam revelationem, infra, art. VII, dicetur.

Ad decimum dicendum quod licet inspiratio habitum non nominet, tamen ex hoc non potest probari quod prophetia non sit habitus ; consuetum est enim quod habitus per actus definiantur.

Ad undecimum dicendum quod videre, secundum Philosophum, II *Topic.*, capit. XIII, dupliciter dicitur, scilicet habitu et actu ; unde et visio actum et habitum nominare potest.

Ad duodecimum dicendum quod lumen propheticum non est qualitas difficile mobilis, sed aliquid transiens ; et secundum hoc loquuntur auctoritates inductæ ; sed habilitas illa quæ remanet ad illustrationem denuo percipiendam, non est facile mobilis ; immo diu permanet, nisi in Propheta fiat magna transmutatio, per quam talis habilitas tollitur.

Ad primum vero eorum quæ sunt in contrarium, dicendum quod quia actus totaliter ab habitu oritur, ideo in illa Philosophi divisione actus ad habitum reducitur, vel etiam ad passionem, eo quod passio actus quidam est animæ, ut irasci et concupiscere. Prophetia autem quantum ad ipsam visionem Prophetæ est actus quidam mentis ; quantum vero ad lumen, quod raptim, et quasi per modum pertranseuntis, recipitur, est similis passioni, prout in intellectiva parte receptio passio dicitur; quia intelligere quoddam pati est, ut dicitur in III *De anima*, com. XII. Vel potest dici, quod illa divisio Philosophi, si membra divisionis proprie accipiantur, non sufficienter comprehendit omnia quæ in anima sunt, sed ea tantum quæ ad materiam moralem pertinent, de qua Philosophus intendit ; sicut patet per exempla, quibus ibidem Philosophus se exponit.

Ad secundum dicendum quod non omne quod cognoscitur, aliquo habitu cognoscitur, sed solum illud de quo perfecta cognitio habetur ; sunt enim actus imperfecti in nobis qui ex habitu non procedunt.

Ad tertium dicendum quod in scientiis demonstrativis sunt quædam communia, in quibus particulares conclusiones quasi in quibusdam seminibus virtualiter continentur ; unde ille qui habet habitum illorum communium, non se habet ad particulares conclusiones nisi in potentia remota, quæ indiget motore ut in actum pertingat. Sed in rebus prophetabilibus non est talis ordo, ut quædam ex aliis primis deducantur, ut sic qui habet notitiam primorum habituum, habeat notitiam sub quadam confusione habituum secundorum ; unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum quod intellectus alio modo perficitur prophetia et fide ; prophetia enim perficit intellectum secundum se ; unde oportet ut ea ad quæ Propheta est perfectus dono prophetiæ, possit distincte inspicere ; sed fides perficit intellectum in ordine ad affectum ; actus enim fidei est intellectus imperati a voluntate ; unde per fidem intellectus nihil aliud habet nisi ut sit paratus ad assentiendum his quæ Deus credi mandat. Et hinc est quod fides assimilatur auditui ; sed prophetia visioni. Et sic non oportet quod habens habitum fidei distincte cognoscat omnia credibilia, sicut oportet quod habens habitum prophetiæ omnia prophetabilia distincte cognoscat.

ARTICULUS II.

Utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus. —II-II, quæst. CLXXI, art. I.

Secundo quæritur utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus ; et videtur quod non. Quia prophetia est « inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians. » Eventus autem rerum dicuntur futura contingentia, cujusmodi non sunt conclusiones scientiæ demonstrativæ. Ergo de talibus non potest esse prophetia.

2. Præterea, Hieronymus dicit in *Gl. ord.* Matth. I, super illud : *Ecce virgo concipiet*, quod prophetia est signum divinæ præscientiæ. Præscientia autem de futuris est. Cum igitur futura, præcipue contingentia, de quibus maxime videtur esse prophetia, non possint esse conclusiones alicujus scientiæ, videtur quod non possit de conclusionibus scibilibus esse prophetia.

3. Præterea, natura non abundat in superfluis, nec deficit in necessariis ; et multo minus Deus, cujus actio est ordinatissima. Sed homo ad sciendum conclusiones scientiarum demonstrativarum, habet aliam viam quam prophetiam, scilicet per principia per se nota. Ergo videtur quod superfluum esset, si hujusmodi per prophetiam cognoscerentur.

4. Præterea, diversus modus generationis est indicium diversitatis speciei ; unde mures generati ex semine non possunt esse ejusdem speciei cum illis qui generantur ex putrefactione, ut Commentator dicit VIII *Phys.* VII, *Met.*, com. XXVII et XXXI, et lib. XII, com. XIII et XVIII. Sed homines naturaliter conclusiones scientiarum demonstrativarum ex principiis per se notis accipiunt. Si igitur sunt aliqui homines qui alio modo scientias demonstrativas accipiunt, utpote per prophetiam, erunt alterius speciei, et æquivoce homines dicentur ; quod est absurdum.

5. Præterea, scientiæ demonstrativæ sunt de his quæ se habent indifferenter ad omne tempus. Sed prophetia non similiter se habet ad omne tempus ; immo quandoque spiritus Prophetarum tangit cor Prophetæ de præsenti et non de futuro, quandoque e contrario, ut Gregorius (a) dicit *Super Ezechielem*, *homil.* I, *Pat. lat.* t. LXXVI, cap. 788. Ergo prophetia non est de illis de quibus est scientia.

6. Præterea, ad ea quæ per prophetiam sciuntur, non eodem modo se habet mens Prophetæ, et cujuscumque alterius. Sed in omnibus quæ sciuntur per demonstrationem, idem est judicium Prophetæ, et cujuscumque alterius scientis illud ; et neuter alteri præfertur, ut dicit Rabbi Moyses. Ergo de his quæ per demonstrationem sciuntur, non est prophetia.

Sed contra : prophetis non credimus nisi quatenus spiritu prophetiæ inspirantur. Sed illis quæ sunt scripta in libris Prophetarum, oportet nos fidem adhibere, etiam si pertineant ad conclusiones scientiarum, utpote, quod dicitur Ps. CXXXIV, 6 : *Qui firmavit terram super aquas* vel si qua sunt alia. Ergo prophetiæ spiritus inspirat Prophetas etiam de conclusionibus scientiarum.

Præterea, sicut se habet gratia signorum ad operandum ea quæ sunt super virtutem naturæ, ita se habet donum prophetiæ ad cognoscendum ea quæ naturalem cognitionem excedunt. Sed per gratiam signorum non solum fiunt ea quæ natura facere non potest, utpote illuminare cæcos, suscitare mortuos ; sed etiam quæ natura facere potest, ut curare febricitantes. Ergo per donum prophetiæ non solum cognoscuntur ea ad quæ naturalis cognitio non potest attingere, sed etiam ea ad quæ naturalis cognitio attingere potest, cujusmodi sunt conclusiones scientiarum ; et sic videtur quod de eis possit esse prophetia.

Respondeo dicendum quod in omnibus quæ sunt propter finem, materia determinatur secundum exigentiam finis, ut patet in II *Phys.*, com. LXXXVIII et sequent. Donum autem prophetiæ datur ad utilitatem Ecclesiæ, ut patet I ad Cor. XII [1] : *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem ;* et subjungit multa, inter quæ connumerat prophetiam. Unde omnia illa quorum cognitio potest esse utilis ad salutem sunt materia prophetiæ, sive sint præterita sive futura sive æterna, sive necessaria sive contingentia. Illa vero quæ ad salutem pertinere non possunt, sunt extranea a materia prophetiæ ; unde Augustinus dicit II *Super Genesim*

[1] Sic B, C. — Edit. omittunt : « *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem* ; et subjungit multa inter quæ communerat prophetiam. »

(a) Cf. art. I hujus quæst. 4 Præterea.

ad litteram., capit. IX parum a princ., quod « quamvis Auctores nostri sciverint cujus figuræ sit cœlum; tamen per eos dicere noluit Spiritus veritatem, nisi quæ prodest saluti ; » et Joan. XV, 13, dicitur : *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem ; Glossa* interlin., « saluti necessariam. » Dico autem necessario ad salutem, sive sint necessaria ad instructionem fidei, sive ad informationem morum. Multa autem quæ sunt in scientiis demonstrata, ad hoc possunt esse utilia; utpote intellectum esse incorruptibilem, et ea quæ in creaturis considerata in admirationem divinæ sapientiæ et potestatis inducunt; unde et de his invenimus in sacra Scriptura fieri mentionem.

Sciendum tamen quod cum prophetia sit cognitio rerum quæ sunt procul, non eodem modo se habet ad omnia prædicta. Quædam enim sunt procul a nostra notitia ex parte ipsorum, quædam vero ex parte nostra. Ex parte quidem ipsorum sunt procul futura contingentia, quæ per hoc non cognoscuntur, quia ab esse deficiunt, cum nec in se sint, nec in suis causis determinentur. Sed ex parte nostra sunt procul illa in quorum cognitione accidit difficultas propter nostrum defectum, non propter ipsa, cum sint maxime cognoscibilia et perfectissime entia, sicut res intelligibles, et præcipue æternæ. Quod autem competit alicui secundum se, verius competit ei quam quod competit sibi ratione alterius; unde, cum futura contingentia verius sint procul a cognitione quam quæcumque alia, ideo præcipue ad prophetiam videntur pertinere, intantum quod quasi præcipua prophetiæ materia in definitione prophetiæ ponantur in hoc quod dicitur : « Prophetia est divina inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians. » Ex quo etiam nomen prophetiæ videtur esse acceptum : unde dicit Gregorius *Super Ezechielem, homil*, I, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 786, quod « Cum ideo prophetia dicta sit quod futura prædicat ; quando de præterito vel præsenti loquitur, rationem sui nominis amitti. » Eorum vero quæ sunt procul ex parte nostra est consideranda similiter quædam distinctio. Quædam enim sunt procul utpote omnem cognitionem humanam excedentia, ut Deum esse trinum et unum, et alia hujusmodi ; et non sunt conclusiones scientiarum. Quædam vero sunt procul utpote excedentia cognitionem alicujus hominis, non cognitionem humanam simpliciter ; utpote quæ a doctis per demonstrationem sciuntur, sed indocti naturali cognitione ad ea non pertingunt, sed quandoque elevantur ad ea revelatione divina ; et hujusmodi non sunt prophetabilia simpliciter, sed respectu hujusmodi ; et sic possunt subesse prophetiæ conclusiones demonstratæ in scientiis.

Ad primum ergo dicendum quod eventus rerum ponuntur in definitione prophetiæ quasi materia maxime propria prophetiæ, non autem ita quod sint tota prophetiæ materia.

Et similiter dicendum ad secundum, quod ratione principalis suæ materiæ prophetia signum præscientiæ dicitur.

Ad tertium dicendum quod quamvis conclusiones scientiarum possint sciri alio modo quam per prophetiam, non tamen est superfluum ut lumine prophetiæ ostendantur, quia firmius adhæremus Prophetarum dictis per fidem quam demonstrationibus scientiarum ; et in hoc etiam Dei gratia commendatur, ut ipsius perfecta scientia ostendatur.

Ad quartum dicendum quod causæ naturales habent determinatos effectus, cum earum virtutes sint finitæ et limitatæ ad unum ; et ideo quæ a diversis causis naturalibus producuntur in esse secundum diversum generationis modum, oportet esse specie diversa. Sed virtus divina, cum sit infinita, potest producere eosdem effectus in specie sine opere naturæ quos natura producit ; unde non sequitur quod, si ea quæ naturaliter cognosci possunt, divinitus revelentur, illi qui diversimode cognitionem accipiunt, specie differant.

Ad quintum dicendum quod licet prophetia interdum sit de his quæ diversis temporibus distinguuntur, interdum tamen est de illis quæ per omne tempus sunt vera.

Ad sextum dicendum quod Rabbi Moyses non intelligit quin de his quæ per demonstrationem sciuntur possit fieri revelatio Prophetæ : sed quia ex quo per demonstrationem sciuntur, non differt an de his habeatur prophetia, vel non.

ARTICULUS III.

Utrum prophetia sit naturalis.
II-II, quæst, CLXXII, art. I.

Tertio quæritur utrum prophetia sit

naturalis; et videtur quod sic. Potior enim est cognitio vigilantis quam dormientis. Sed dormientibus naturaliter contingit ut futura prævideant, sicut patet in divinationibus somniorum. Ergo multo fortius in vigilando aliqui naturaliter possunt futura prævidere. Hoc autem est Prophetæ officium. Ergo aliquis naturaliter potest esse Propheta.

2. Sed dicebatur quod vigilantis cognitio est potior quantum ad judicium, sed dormientis quantum ad receptionem. — Sed contra : secundum hoc vis cognoscitiva potest de aliquo judicare quod speciem ejus recipit. Judicium ergo receptionem sequitur; ergo ubi est potior receptio, est etiam perfectius judicium; et sic, si dormiens est potior in recipiendo, debet esse potior in judicando.

3. Præterea, intellectus non ligatur somno nisi per accidens, scilicet inquantum dependet a sensu. Sed judicium intellectus non dependet a sensu, cum intellectus operatio secundum hoc a sensibus dependeat quod a sensibus accipit; judicium autem est post acceptionem. Ergo intellectus judicium non est ligatum in somno; et ita videtur distinctio posita nulla esse.

4. Præterea, illud quod convenit alicui ex hoc ipso quod ab alio separatur, convenit ei secundum naturam suam; sicut ex hoc ipso quod ferrum a rubigine separatur accidit ei claritas, quæ est ei naturalis. Sed ex hoc ipso quod anima a sensibus corporis abstrahitur, competit ei futura prævidere, ut Augustinus ostendit, XII *Super Genesim ad litteram*, multis exemplis. Ergo videtur quod prævidere futura, sit ipsi animæ humanæ naturale; et sic idem quod prius.

5. Præterea, Gregorius in IV *Dialogorum*, cap. XXVI in princ., *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 357, dicit, quod « Ipsa aliquando animarum vis subtilitate sua aliquid prævidet : aliquando enim [1] animæ exituræ de corpore per revelationem ventura cognoscunt. » Sed illa quæ potest anima inspicere ex sua subtilitate, naturaliter inspicit. Ergo anima naturaliter futura cognoscere potest, et sic naturaliter habere prophetiam, quæ præcipue in futurorum præcognitione consistit.

6. Sed dicebat quod futura quæ anima naturali cognitione prævidet, sunt illa quæ habent causas determinatas in natura; sed prophetia est de aliis futuris. — Sed contra : ea quæ dependent ex libero arbitrio, non habent determinatas causas in natura. Sed ea quæ anima ex sua subtilitate prævidet, omnino ex libero arbitrio dependent; sicut patet per exemplum Gregorii, IV *Dialog.*, cap. XXVI, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 360, qui ibi ponit de quodam, qui cum infirmaretur, et esset dispositum de ejus sepultura in quadam Ecclesia, morti appropinquans surrexit, et se induens prædixit se velle ire per viam Appiam ad Ecclesiam S. Sixti. Cumque post modicum defunctus esset; quia longum erat iter ubi sepeliri debebat, repente orto consilio exeuntes cum ejus funere per viam Appiam, nescientes quod ipse dixit, in Ecclesia S. Sixti eum posuerunt : quod tamen, ut Gregorius subjungit, prædicere non potuit, nisi id quod futurum erat corpori ipsa vis animæ ac subtilitas prævidisset. Ergo illa futura quæ ex naturalibus causis non dependent, possunt naturaliter ab homine prævideri; et sic idem quod prius.

7. Præterea, ex causis naturalibus non potest accipi significatio super ea quæ naturaliter non fiunt. Sed astrologi accipiunt significationes super prophetiam ex motibus corporum cœlestium. Ergo prophetia est naturalis.

8. Præterea, philosophi in scientia naturali non determinaverunt nisi de his quæ naturaliter possunt accidere. Determinavit autem Avicenna in libro VI de prophetia. Ergo prophetia est naturalis.

9. Præterea, ad prophetiam non requiruntur nisi tria; scilicet claritas intelligentiæ, et perfectio virtutis imaginativæ, et potestas animæ, ut ei materia exterior obediat, ut Avicenna ponit in VI *De naturalibus*. Sed hæc tria possunt accidere naturaliter. Ergo naturaliter potest aliquis Propheta esse.

10. Sed dicebat quod naturaliter potest intellectus et imaginatio perfici ad præcognoscendum futura naturalia; sed de his non est prophetia. — Sed contra : ea quæ dependent ex causis inferioribus dicuntur esse naturalia. Sed Isaias prævidit et prædixit Ezechiam fore moriturum, Isa. XXXIV; et hoc secundum rationes inferiores, ut per *Glossam* ibidem habetur. Ergo præcognitio naturalium futurorum est prophetia.

11. Præterea, divina providentia rebus

[1] « Autem exituræ de corpore animæ. »

in esse productis tribuit ut in se habeant ea sine quibus in esse servari non possunt; sicut in humano corpore posuit membra quibus sumitur et decoquitur cibus, sine quo mortalis vita non conservatur. Sed humanum genus non potest sine societate conservari : unus enim homo non sufficit sibi in necessariis ad vitam, unde naturaliter est animal politicum, ut dicitur *Ethic.* IV VIII, cap. XII. Societas autem conservari non potest sine justitia ; justitiæ vero regula est prophetia. Ergo naturæ humanæ est inditum ut ad prophetiam naturaliter homo pervenire possit.

12. Præterea, in quolibet genere invenitur illud quod est perfectissimum in genere illo. Sed perfectissimum in genere hominum est Propheta, quia secundum id quod est in homine potius, scilicet intellectum, alios transcendit. Ergo naturaliter potest homo ad prophetiam pervenire.

13. Præterea, plus distant proprietates Dei a proprietatibus creaturarum quam proprietates rerum futurarum a rebus præsentibus. Sed naturali cognitione homo per proprietates creaturarum in cognitionem Dei pervenire potest : Rom. I, 20 : *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Ergo et naturaliter ex his quæ sunt, homo potest in cognitionem futurorum pervenire; et sic naturaliter potest esse Propheta.

14. Sed dicendum quod quamvis Deus magis distet in essendo, tamen futura magis distant in cognoscendo. — Sed contra , eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Ergo illud quod est magis distans secundum esse, est etiam magis distans secundum cognitionem.

15. Præterea, Augustinus in lib. *De libero arb.* II, cap. XVII et XIX, distinguit tria genera bonorum : scilicet parvum, magnum, et medium. Sed prophetia non computatur inter parva bona, quia hujusmodi sunt bona corporalia ; nec iterum inter bona maxima, quia hujusmodi sunt quibus recte vivitur, et quibus nullus abuti potest ; quæ prophetiæ competere non videntur. Ergo restat quod prophetia ad media bona pertineat, quæ sunt bona naturalia animæ ; et sic videtur quod sit naturalis.

16. Præterea, Boetius dicit in lib. *De duabus naturis*, non procul a princ. lib., cap. I : — *Patrol. lat.* t. LXIV, col. 1341, quod uno modo natura dicitur omne illud [1] quod potest agere vel pati. Sed ad hoc quod aliquis sit Propheta, requiritur quædam spiritualis passio, scilicet receptio luminis prophetici, ut supra, art. I hujus quæst., dictum est. Ergo videtur quod prophetia sit naturalis.

17. Præterea, si agenti naturale est agere, et patienti naturale pati, oportet quod passio sit naturalis. Sed ipsi Deo naturale est quod perfectionem prophetiæ hominibus infundat; quia ipse secundum suam naturam bonus est, et bono naturalis est sua communicatio : similiter etiam humanæ menti naturale est quod a Deo recipiat, cum ejus natura non consistat nisi ex his quæ a Deo recipit. Ergo prophetiæ susceptio est naturalis.

18. Præterea, cuilibet potentiæ naturali passivæ respondet alia naturalis activa potentia. Sed in anima humana est naturalis potentia ad recipiendum lumen prophetiæ. Ergo est etiam aliqua potentia naturalis activa, per quam aliquis in actum prophetiæ adducitur; et ita videtur quod aliqua prophetia sit naturalis.

19. Præterea , homo naturaliter est perfectioris cognitionis quam alia animalia. Sed quædam alia animalia naturaliter sunt præscia eorum futurorum quæ ad ea maxime pertinent; sicut patet de formicis, quæ præsciunt pluvias futuras; et pisces etiam quidam prænuntiant tempestates futuras. Ergo etiam homo debet naturaliter esse præscius eorum quæ ad ipsum pertinent : et sic videtur quod homo naturaliter possit esse Propheta.

Sed contra est quod dicitur II Petri I, 21 : *Non voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.*

Præterea, illud quod dependet ex causa extrinseca, non videtur esse naturale. Sed prophetia dependet ex causa extrinseca, quia scilicet Prophetæ in speculo æternitatis legunt. Ergo videtur quod prophetia non sit naturalis.

Præterea, illa quæ insunt nobis naturaliter, sunt in potestate nostra. Sed in potestate Prophetæ non erat habere spiritum prædicendi futura, ut patet per *Glossam* II Petr. I, 19, super illud : *Habemus firmiorem propheticum sermonem etc.* Ergo prophetia non est naturalis.

[1] « Natura est vel quod facere vel quod pati possit. »

Præterea [1], ea quæ sunt naturalia, sunt ut in pluribus. Sed prophetia est in valde paucis. Ergo etc.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur naturale dupliciter. Uno modo, quia ejus principium activum est natura; sicut naturale est igni ferri sursum. Alio modo, quia natura est principium dispositionum ipsius, non quarumlibet, sed earum quæ sunt necessariæ ad talem perfectionem; sicut dicitur quod infusio animæ rationalis est naturalis, inquantum per operationem naturæ corpus efficitur dispositum dispositione quæ est necessitans ad animæ susceptionem.

Fuit igitur opinio quorumdam quod prophetia esset naturalis primo modo : quia dicebant animam habere in se vim quamdam divinationis, ut Augustinus narrat, XII *Super Genes. ad litteram.* Sed hoc ipse ibidem improbat; quia si hoc esset, tunc in potestate haberet anima quandocumque vellet futura præcognoscere; quod manifeste apparet esse falsum. Et præterea hoc apparet esse falsum; quia natura mentis humanæ nullius cognitionis naturaliter potest esse principium, in quam non posset pervenire per principia per se nota, quæ sunt prima instrumenta intellectus agentis; ex quibus principiis in cognitionem futurorum contingentium perveniri non potest, nisi forte per inspectionem aliquorum signorum naturalium; sicut medicus præcognoscit sanitatem vel mortem futuram, vel astrologus tempestatem vel serenitatem. Talis autem futurorum cognitio non dicitur esse divinationis vel prophetiæ, sed magis artis.

Unde alii dixerunt quod prophetia est naturalis secundo modo; quia scilicet natura ad talem dispositionem potest hominem perducere, quod erit in necessitate ad recipiendum per actionem alicujus superioris causæ præscientiam futurorum. Quæ quidem opinio est vera de quadam prophetia, non autem de illa quæ inter dona Spiritus sancti ab Apostolo computatur.

Unde ad earum distinctionem habendam, sciendum est quod futura contingentia in duobus præexistunt antequam sint; scilicet in præscientia divina, et in causis creatis, quarum virtute futura illa educuntur in esse. In his autem duobus futura præexistunt diversimode quantum ad duo. Primo quantum ad hoc quod omnia quæ præexistunt in causis creatis, præexistunt etiam in divina præscientia, sed non e converso, cum quorumdam futurorum rationes Deus in se retinuerit, rebus creatis eas non infundendo, sicut eorum quæ miraculose fiunt sola divina virtute, ut Augustinus dicit *Super Genes. ad litteram.* Secundo quantum ad hoc quod futura quædam præexistunt in causis creatis mobiliter, eo quod virtus causæ quæ est ordinata ad talem effectum inducendum, potest aliquo eventu impediri. Sed in divina præscientia omnia futura sunt immobiliter; quia futura subduntur divinæ præscientiæ non solum secundum ordinem causarum suarum ad ipsam, sed etiam secundum exitum ordinis vel eventum. Præcognitio igitur futurorum potest causari in mente humana dupliciter. Uno modo ex hoc quod futura præexistunt in mente divina; et secundum hoc prophetia donum Spiritus sancti ponitur, et hæc non est naturalis : illa enim quæ fiunt divinitus sine causis naturalibus mediis, non dicuntur esse naturalia, sed miraculosa; hujusmodi autem futurorum revelatio fit absque mediis causis naturalibus; cum non hoc modo revelentur prout rationes futurorum sunt in causis creatis, sed prout sunt in mente divina, a qua derivantur in mentem Prophetæ. Alio modo ex virtute causarum creatarum; prout scilicet in virtutem imaginativam humanam possunt aliqui motus fieri ex virtute cœlestium corporum, in quibus præexistunt quædam signa futurorum quorumdam; et secundum quod intellectus humanus ex illuminatione intellectuum separatorum, utpote inferior, natus est instrui, et ad alia cognoscenda elevari; et hæc prophetia modo prædicto potest dici naturalis.

Differt autem hæc prophetia naturalis ab ea de qua nunc loquimur, in tribus. Primo in hoc quod futurorum prævisionem habet immediate a Deo illa de qua loquimur, quamvis Angelus possit esse minister, prout agit in virtute divini luminis; naturalis vero ex propria actione causarum secundarum. Secundo in hoc quod prophetia naturalis non se extendit nisi ad illa futura quæ habent causas determinatas in natura; sed prophetia de qua loquimur, indifferenter se habet ad omnia. Item in hoc quod naturalis pro-

[1] B omittit hoc argumentum.

phetia non infallibiliter prævidet, sed sicut prædicuntur illa quæ sunt vera ut in majori parte; prophetia vero quæ est Spiritus sancti donum, prævidet infallibiliter; unde dicitur esse divinæ præscientiæ signum, quia secundum illam infallibilitatem prævidet secundum quam futura sunt a Deo præscripta. Et hæc triplex differentia in definitione Cassiodori [1] in *Psalter. Præfat.* cap. I, *Pat. lat.* t. LXX, col. 12, notari potest in *Prologo super Psalm.*, et habetur in *Gloss.* ordin. *Super prologum D. Hieron.* psalterio præfixum. Prima in hoc quod dicit « divina; » secunda in hoc quod dicit generaliter, « rerum eventus, » tertia in hoc quod dicit, « immobili veritate denuntians. »

Sed quantum ad hoc quod prophetia est de rebus necessariis vel de scibilibus, manet duplex differentia; scilicet prima et secunda; quia per prophetiam naturalem non accipit homo immediate a Deo cognitionem illorum scibilium; sed mediantibus causis secundis, et per operationem causarum secundarum in sua virtute naturali agentium. Nec iterum talis cognitio ad omnia necessaria se extendit, sed solum ad illa quæ possunt esse nota per prima principia; quia ultra illa virtus luminis intellectus agentis non se extendit, nec naturaliter in alia elevatur, sicut prophetia divina elevatur in quædam quæ sunt supra naturalem cognitionem, utpote Deum esse trinum et unum, et alia hujusmodi. Sed tertia differentia removetur in hac materia; quia utraque prophetia ita immobiliter et certissime facit scire hujusmodi scibilia necessaria, sicut si scirentur per principia demonstrationis. Per prophetiam etiam utramque elevatur mens hominis, ut quodammodo conformiter substantiis separatis intelligat, quæ sicut principia, ita et conclusiones simplici intuitu, sine deductione unius ex altero, certissime vident. Utraque etiam prophetia differt a somnio et visione; ut somnium dicamus apparitionem quæ fit homini in dormiendo, visionem vero quæ fit in vigilando, tamen homine a sensibus abstracto; quia tam in somnio quam in visione simplici anima detinetur phantasmatibus visis, vel totaliter vel in parte, ut scilicet inhæreat eis tamquam veris rebus, vel totaliter vel in parte; sed in utraque prophetia etsi aliqua phantasmata videantur in somno vel in visione, tamen anima Prophetæ illis phantasmatibus non determinatur; sed cognoscit per lumen propheticum ea quæ videt non esse res, sed similitudines aliquid significantes; et earum significationem cognosci: quia *intelligentia opus est in visione*, ut dicitur Danielis x, 1.

Sic patet quod prophetia naturalis media est inter somnium et prophetiam divinam; unde et somnium dicitur esse pars vel casus prophetiæ naturalis; sicut et prophetia naturalis est quædam deficiens similitudo prophetiæ divinæ.

Ad primum ergo dicendum quod in cognitione duo est considerare; scilicet receptionem, et judicium de receptis. Quantum igitur ad judicium de receptis, potior est vigilantis cognitio quam dormientis; quia judicium vigilantis est liberum, sed judicium dormientis ligatum, ut dicitur in lib. *De somno et vigilia*, cap IV. Sed quantum ad receptionem, cognitio dormientis est potior, quia quiescentibus sensibus ab exterioribus motibus interiores impressiones magis recipiuntur, sive sint ex substantiis separatis, sive ex corporibus cœlestibus. Unde sic potest intelligi quod dicitur Num. XXIV, 16, de Balaam: *qui cadit*, scilicet dormiendo, et *sic aperiuntur oculi ejus*.

Ad secundum dicendum quod judicium non dependet tantum a receptione speciei, sed ex hoc quod ea de quibus judicatur examinantur ad aliquod principium cognitionis, sicut de conclusionibus judicamus eas in principia [2] resolvendo. In sommo igitur ligatis exterioribus sensibus, interiores vires quasi quietatæ ab exteriorum sensuum tumultibus magis percipere possunt interiores impressiones factas in intellectu vel imaginatione ex illustratione divina vel angelica, vel ex virtute cœlestium corporum, aut quorumque; sicut tenui phlegmate decurrente ad linguam videtur dormienti quod dulcia comedat. Sed quia primum principium nostræ cognitionis est sensus oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus judicamus; unde Philosophus dicit in III *Cœli et mundi*, quod complementum artis et naturæ est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis judicare; et similiter dicit in VI *Ethic.*, cap. VIII in fin., quod « sensus sunt extremi, sicut intel-

[1] « Prophetia est aspiratio divina, quæ eventus rerum, aut per facta, aut per dicta quorumdam immobili veritate pronuntiat. »

[2] Al.: « ea in principia. »

lectus principiorum; » extrema appellans illa in quæ fit resolutio judicantis. Quia igitur in somno ligati sunt sensus, non potest esse perfectum judicium nisi quantum ad aliquid, cum homo decipiatur intendens rerum similitudinibus tamquam rebus ipsis; quamvis quandoque dormiens cognoscat de aliquibus quod non sunt res, sed similitudines rerum.

Ad tertium dicendum quod judicium intellectus non dependet a sensu hoc modo quod actus iste intellectus per organum sensibile exerceatur; indiget autem sicut extremo et ultimo, ad quod resolutio fiat.

Ad quartum dicendum quod quidam posuerunt quod anima rationalis habet in se vim quamdam divinationis, ut Augustinus dicit, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. XIII. Sed hoc ipse ibidem improbat; quia si esset hoc, in promptu esset ei cum vellet futura præcognoscere; quod patet esse falsum, sicut in responsione, in corp. art., dictum est. Non enim propter hoc, a sensibus abstracta, futura prævidet interdum, quia hoc ei secundum naturalem virtutem competat; sed quia per hujusmodi abstractionem efficitur habilior ad percipiendum impressiones illarum causarum ex quibus potest fieri aliqua præcognitio futurorum.

Ad quintum dicendum quod in verbis Gregorii est accipienda subtilitas animæ, quam ponit causam præcognitionis futurorum, pro ipsa habilitate animæ ad recipiendum a substantiis superioribus non solum secundum ordinem gratiæ, prout Sanctis ab Angelis quædam revelantur, sed etiam secundum ordinem naturæ, prout inferiores intellectus secundum ordinem naturæ nati sunt perfici a superioribus; et prout corpora humana subduntur impressionibus corporum cœlestium, in quibus est præparatio ad aliquos futuros eventus, quos anima sua subtilitate prævidet per aliquas similitudines ex impressione corporum cœlestium in imaginatione relictas.

Ad sextum dicendum quod quamvis liberum arbitrium naturalibus causis non subdatur, tamen ad ea quæ libero arbitrio aguntur, naturales causæ facilitatem vel impedimentum interdum præstant; sicut potuit in proposito vel pluvia vel nimius æstus tædium facere his qui portabant funus, ne ad locum destinatum deferrent, quorum præcognitio fieri poterat per corpora cœlestia.

Ad septimum dicendum quod cum corpora humana corporibus cœlestibus subdantur, ex motibus cœlestium corporum potest accipi significatio super qualibet dispositione corporis humani. Cum igitur aliqua complexio vel dispositio humani corporis sit quasi necessitas ad naturalem prophetiam, non est inconveniens, si ex cœlestibus corporibus significatio super naturali prophetia accipiatur: non autem super prophetia quæ est Spiritus sancti donum.

Ad octavum dicendum quod illi philosophi qui de prophetia determinaverunt, non potuerunt determinare de prophetia de qua nunc loquimur, sed solum de naturali.

Ad nonum dicendum quod illorum trium unum non potest naturaliter animæ competere, ut scilicet sit tantæ virtutis, quod ei materia exterior subdatur cum etiam nec ipsis Angelis ad nutum deserviat materia corporalis, ut Augustinus dicit, *De Trinit.*, cap. VIII. Et sic in hoc non est sustinendum dictum Avicennæ, vel cujuslibet alterius philosophi. Ex aliis vero duobus quæ tangit objectio secundum quod naturaliter homini proveniunt, causatur prophetia naturalis, non illa de qua loquimur.

Ad decimum dicendum quod quamvis per prophetiam naturalem non possint revelari nisi ea quæ naturalibus causis subduntur, tamen per prophetiam divinam possunt non solum alia, sed et ista cognosci.

Ad undecimum dicendum quod societas hominum secundum quod ordinatur ad finem vitæ æternæ, non potest conservari nisi per justitiam fidei, cujus est principium prophetia; unde dicitur Proverb. XXIX, 18: *Cum defecerit prophetia, dissipabitur populus.* Sed cum hic finis sit supernaturalis; et justitia ad hunc finem ordinata, et prophetia, quæ est ejus principium, erit supernaturalis. Justitia vero per quam gubernatur societas humana in ordine ad bonum civile, sufficienter potest haberi per principia naturalia homini indita; et sic non oportet prophetiam esse naturalem.

Ad duodecimum dicendum quod hoc est ex nobilitate hominis, quod in genere humano posit inveniri tam digna perfectio quæ ex nulla causa produci possit nisi supernaturali; talis autem perfectionis creaturæ irrationales capaces non sunt; et ideo non oportet quod id quod

est perfectissimum in genere hominum, virtute naturæ acquiratur; sed id tantum quod est perfectissimum secundum statum naturæ, non autem quod est perfectissimum secundum statum gratiæ.

Ad decimumtertium dicendum quod res aliqua dupliciter potest cognosci : scilicet an est, et quid est. Quia vero proprietates creaturarum ex quibus cognitionem accipimus, maxime distant a proprietatibus Dei, inde est quod de Deo cognoscere non possumus quid est; sed ex hoc quod creaturæ dependent a Deo, ex creaturis inspectis cognoscere possumus Deum esse. Sed quia præsentia a futuris non dependent [1], proprietates autem habent similes, idcirco ex rebus præsentibus non possumus scire si aliqua futura sint. Possumus autem scire, si futura sunt, quid vel qualia sint.

Ad decimumquartum dicendum quod Deus magis distat a creaturis quam una creatura ab alia quantum ad modum essendi; non autem quantum ad habitudinem quæ est inter principium essendi et id quod habet esse ex tali principio; et ideo per creaturas cognoscimus Deum esse, sed non quid est. E contrario autem est de cognitione futurorum contingentium per præsentia vel præterita.

Ad decimumquintum dicendum quod prophetia reducitur ad maxima bona, cum sit quoddam donum gratuitum. Quamvis enim ea non recte vivatur ut immediato principio rectæ operationis meritoriæ, tamen tota prophetia ad rectitudinem vitæ ordinatur. Nec iterum prophetia aliquis abutitur, ita quod abusus ipse sit prophetiæ actus, sicut aliquis abutitur potentia naturali. Qui enim prophetia utitur ad quærendum lucrum, vel favorem hominum, habet quidem actum prophetiæ bonum, qui est cognoscere multa et denuntiare; sed abusus hujus boni est actus cupiditatis, vel alterius vitii. Abutitur tamen aliquis prophetia etsi non ut principio actus, tamen ut objecto; sicut etiam virtutibus abutuntur qui de eis superbiunt, quamvis virtutes inter bona maxima computentur.

Ad decimumsextum dicendum quod non dicimus aliquid esse naturale a natura quolibet modo accepta, sed secundum tertiam acceptionem, quam Boetius, ibidem, *Patrol. lat.* t. LXIV, col. 1342, ponit : prout scilicet natura [2] est principium motus et quietis in eo in quo est, per se, et non secundum accidens; alias oporteret dicere, omnes actiones et passiones et proprietates esse naturales.

Ad decimumseptimum dicendum quod communicare bonitatem est Deo naturale, idest naturæ ejus conveniens, non quod ex necessitate naturæ communicet, cum talis communicatio voluntate divina fiat secundum ordinem sapientiæ, quæ sua dona distribuit omnibus ordinate. Creaturæ etiam naturale est quod a Deo recipiat bonitatem, non quamlibet, sed eam quæ suæ naturæ debetur : sicut homini debetur esse rationale, non lapidi aut asino. Unde si aliqua perfectio divinitus recipiatur in homine, non oportet quod sit homini naturalis, quando debitum humanæ naturæ excedit.

Ad decimumoctavum dicendum quod in humana natura est potentia passiva ad recipiendum lumen propheticum, non naturalis, sed tantum potentia obedientiæ, sicut est in natura corporali ad ea quæ mirabiliter fiunt; unde non oportet quod tali potentiæ passivæ respondeat potentia activa naturalis.

Ad decimumnonum dicendum quod animalia bruta non possunt esse præscia futurorum nisi illorum quæ ex motu cœli dependent: ex cujus impressione movetur eorum imaginatio ad aliquid agendum, quod competit significationi futurorum. Et magis talis impressio in brutis habet locum quam in hominibus; quia « Bruta, ut Damascenus dicit lib. II, cap. XXVII, *De fid. orth. Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 962, magis aguntur quam agant; » unde impressiones corporum cœlestium sequuntur totaliter; non autem homo, qui est liberæ voluntatis. Nec ex hoc debet dici brutum præscium futuri, quamvis ex actu ejus alicujus futuri significatio accipi possit; quia non agit ad significationem futuri, quasi rationem sui operis cognoscens, sed magis ductum ab instinctu naturæ.

ARTICULUS IV.

Utrum ad prophetiam habendam requiratur aliqua naturalis dispositio. — II-II, quæst. CLXXII, art. III.

Quarto quæritur utrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis;

[1] Al. : « præscientia a futuris non dependet. »

[2] « Natura est motus principium, secundum se, non per accidens. »

et videtur quod sic. Omnis enim perfectio quæ non recipitur in aliquo nisi secundum dispositionem recipientis, requirit aliquam determinatam dispositionem. Sed prophetia est talis perfectio, ut patet per Amos I : *Deus de Sion rugiet*, ubi dicit *Glossa* Hier., *In Amos* cap. I, *Pat. lat.* t. XXV, col. 993 : « Naturale est ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes quas sunt experti, et in quibus sunt nutriti ; verbi gratia, nautæ suos inimicos comparant ventis, damnum, naufragio ; sicut pastores timorem suum rugitui leonis assimilant, inimicos dicunt leones, ursos, lupos : et sic iste, qui fuit pastor pecorum, timorem Dei rugitui leonis assimilat[1]. » Ergo prophetia aliquam determinatam præexigit dispositionem innatura humana.

2. Præterea, ad prophetiam requiritur bonitas imaginationis, cum etiam per visionem imaginariam prophetia fiat. Sed ad bonitatem imaginativæ virtutis requiritur bona dispositio et complexio organi. Ergo ad prophetiam præexigitur dispositio naturalis.

3. Præterea, impedimentum naturale est fortius quam id quod accidentaliter supervenit. Sed aliquæ passiones accidentaliter supervenientes impediunt prophetiam ; unde dicit Hier. *Super Matth.* : « Tempore illo quo conjugales actus geruntur, præsentia Spiritus sancti non dabitur, etiam si Propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur. » Nec hoc est propter culpam, quia actus matrimonialis culpa caret ; sed propter concupiscentiæ passionem annexam. Ergo multo fortius indispositio naturalis complexionis impedit aliquem ne possit fieri Propheta.

4. Præterea, natura ordinatur ad gratiam, sicut gratia ad gloriam. Sed gloria præexigit gratiæ perfectionem in eo qui debet ad gloriam pervenire. Ergo et prophetia, et alia dona gratuita præexigunt naturalem dispositionem.

5. Præterea, speculatio prophetiæ est altior quam scientiæ acquisitæ. Sed speculatio scientiæ acquisitæ per indispositionem naturalis complexionis impeditur : cum quidam sint ita indispositi ex naturali complexione, quod vix aut nunquam ad scientias acquirendas pertingere possint. Ergo multo fortius indispositio naturalis complexionis speculationem prophetiæ impedit.

6. Præterea, *quæ a Deo sunt, ordinata sunt*, ut dicitur Rom. XIII, 1. Sed donum prophetiæ est a Deo. Ergo ordinate ab eo distribuitur. Sed non esset ordinata distributio, si daretur ei qui non est ad eam habendam dispositus. Ergo prophetia præexigit naturalem dispositionem.

Sed contra, illud quod dependet ex solo arbitrio dantis, non præexigit aliquam dispositionem in recipiente. Sed prophetia est hujusmodi, ut patet per hoc quod I Cor. XII, 11, enarrata prophetia et aliis Spiritus sancti donis, subjungitur : *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus ;* et Joan. III, 8, dicitur : *Spiritus ubi vult spirat.*

Præterea, I Corinth. I, 27, dicit Apostolus : *quæ infirma sunt mundi, elegit Deus, ut confundat fortia..... et ea quæ non sunt, ut ea quæ sunt destrueret.* Ergo dona Spiritus sancti non præexigunt de necessitate aliquam dispositionem in subjecto.

Præterea, Gregorius dicit in *Homil. Pent.* XXX *in Evang.* inter med. et fin. *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1225: « Implet Spiritus sanctus cytharedum puerum, et Prophetam[2] facit ; implet pastorem armentarium sycomoros vellicantem, et Prophetam facit. » Ergo donum prophetiæ non præexigit aliquam dispositionem in illo cui datur; sed ex sola divina voluntate dependet ejus collatio.

Respondeo dicendum quod in prophetia est duo considerare : scilicet ipsum prophetiæ donum, et hujusmodi doni jam percepti usum. Ipsum igitur prophetiæ donum supra facultatem hominis existens, a Deo datur, non virtute alicujus causæ creatæ ; quamvis prophetia naturalis ex virtute alicujus causæ creatæ efficiatur in nobis, ut dictum est, art. præc. Hoc autem differt inter operationem creaturæ et operationem divinam : quod quia Deus sua operatione non solum formam, sed etiam materiam producit ; non præexigit ejus operatio, sicut nec materiam, ita nec materialem dispositionem ad effectum perficiendum : nec tamen formam sine materia aut sine dispositionem facit, sed simul potest materiam et formam condere[3] unica operatione ; vel etiam materiam quantumcumque indis-

[1] Sensus est et abbreviatio quædam Hieronymi, non ipsius textus.

[2] « Et Psalmistam facit. »

[3] Sic A, B, C, D. — Edit. : « dare. »

positam ad debitam dispositionem reducere, quæ competit perfectioni quam inducit: sicut patet in suscitatione mortui; corpus enim mortuum est omnino indispositum ad animam recipiendam ; et tamen unico divino opere corpus et animam, et dispositionem ad animam recipit. Sed ad operationem creaturæ præexigitur et materia, et materiæ dispositio; non enim potest virtus creata ex quolibet quodlibet facere. Patet ergo quod prophetia naturalis præexigit dispositionem debitam naturalis complexionis; sed prophetia quæ est Spiritus sancti donum, non exigit eam; exigit tamen quod simul cum dono prophetiæ detur etiam dispositio naturalis quæ sit ad prophetiam conveniens. Usus autem prophetiæ cujuslibet est in potestate Prophetæ ; et secundum hoc dicitur I Cor. XIV, 32 : *Spiritus Prophetis subjecti sunt;* et ideo ab usu prophetiæ aliquis potest se ipsum impedire, et ad debitum prophetiæ usum de necessitate dispositio debita requiritur, cum prophetiæ usus ex virtute Prophetæ creata procedat. Unde et determinatam dispositionem præexigit.

Ad primum ergo dicendum quod quædam dispositiones sunt indifferentes ad prophetiam; et hæ divina operatione non mutantur in Propheta; et secundum earum convenientiam prophetia procedit. Indifferens enim est ad prophetiam, quibuscumque similitudinibus res propheta figuretur. Dispositiones vero contrariæ divina virtute auferuntur a Propheta, et dispositiones necessariæ conferuntur.

Ad secundum dicendum quod ad prophetiam requiritur bonitas imaginationis, non autem de necessitate præexigitur; quia ipse Deus, qui donum prophetiæ infundit, potens est complexionem organi imaginativæ virtutis in melius reformare, sicut et oculos lippos, ut clare videre possint.

Ad tertium dicendum quod hujusmodi vehementes passiones ad se trahunt totaliter rationis attentionem, et per consequens eam avertunt a spiritualium inspectione : et ideo vehementibus passionibus vel iræ vel tristitiæ, aut delectationis, usus prophetiæ impeditur in eo qui prophetiæ donum percipit ; et sic etiam naturalis complexionis indispositio impediret, nisi divina virtute quodammodo curaretur.

Ad quartum dicendum quod similitudo proportionata quantum ad hoc verificatur, quod, sicut gratia superadditur naturæ, ita gloria gratiæ; non est autem similitudo quantum ad omnia ; quia gratia meretur gloriam, non autem natura gratiam ; et ideo præexigitur meritum gratiæ ad gloriam habendam, non autem dispositio naturæ ad gratiam obtinendam.

Ad quintum dicendum quod scientia acquisita causatur ex nobis quodammodo; non est autem in nostra potestate complexionem organorum animæ meliorare, sicut est in potestate divina, quæ donum prophetiæ infundit ; et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum quod donum prophetiæ a Deo ordinatissime dividitur ; et hoc etiam ad hujus distributionis ordinationem pertinet, ut aliquando conferatur illis qui videntur ad hoc maxime indispositi, ut sic divinæ virtuti attribuatur, et *non glorietur omnis caro coram illo;* I Corinth. I, 29.

ARTICULUS V.

Utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum. — II-II, quæst. CLXXII, art. IV.

Quinto quæritur utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum ; et videtur quod sic. Quia Sapient. VII, 7, dicitur : *Per vaticinationes in animas sanctas se transferens, amicos Dei et Prophetas constituit.* Sed amici Dei non sunt nisi illi in quibus bonitas morum viget ; Joan. XIV, 23 : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit.* Ergo ille qui non est bonorum morum, Propheta non constituitur.

2. Præterea, prophetia est donum Spiritus sancti. Sed Spiritus sanctus non inhabitat aliquem peccatorem ; Sap. I, 5 : *Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum.* Ergo prophetiæ donum non potest esse in aliquo peccatore.

3. Præterea, illud quo quis male uti non potest, non potest esse in aliquo peccatore. Sed prophetia nullus male uti potest ; cum enim actus prophetiæ sit a Spiritu sancto, si aliquis prophetia male uteretur, esset idem actus a peccato, et a Spiritu sancto ; quod esse non potest. Ergo prophetia non potest esse in aliquo peccatore.

4. Præterea, Philosophus dicit in lib. *De somno et vigilia* (*De divinat. per somnium*, parum a princ.,) quod « si divinatio somniorum est a Deo, inconveniens est eam

immittere quibuslibet, et non optimis viris. » Sed constat prophetiæ donum esse tantum a Deo. Ergo inconveniens est dicere quod detur nisi optimis viris.

5. Præterea, sicut Plato dicit in *Timæo*, circa fin., « optimi est optima adducere. » Sed prophetia convenientius est in homine bono quam in malo. Ergo cum Deus sit optimus, nunquam malis donum prophetiæ dabit.

6. Præterea, in operatione naturæ similitudo divinæ operationis invenitur; unde et Dionysius capite IV *De divin. nomin.*, § IV, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 698, divinam bonitatem radio solari comparat propter similitudinem effectus. Sed operatione naturali magis dispositis aliquæ perfectiones magis dantur; sicut a sole corpora magis pervia magis illustrantur. Cum ergo ad recipiendum donum prophetiæ magis sit dispositus bonus quam malus, videtur quod multo amplius bonis quam malis dari debeat. Sed non omnibus bonis datur. Ergo nulli malo [1] debet dari.

7. Præterea, gratia ad hoc datur ut natura elevetur. Sed natura magis debet elevari in bonis quam in malis. Ergo gratia prophetiæ magis debet dari bonis quam malis.

Sed contra, Balaam fuisse propheta dicitur, qui tamen malus fuit.

Præterea, Matth. VII, 22, dicitur ex persona damnatorum : *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus?* Ergo [2] prophetia potest esse in hominibus malis.

Præterea, quicumque non habet caritatem, malus est. Sed prophetia potest esse in non habente caritatem, ut patet I ad Cor. XIII, 2 : *Si habuero prophetiam... caritatem autem non habuero, nihil sum* [3]. Ergo prophetia potest esse in aliquo peccatore.

Respondeo dicendum quod bonitas hominis in caritate consistit, per quam homo Deo unitur. Quæcumque ergo sine caritate esse possunt, communiter inveniri possunt in bonis et malis. In hoc enim divina bonitas præcipue commendatur, quod tam bonis quam malis utitur ad suum propositum implendum; et ideo utrisque, tam bonis quam malis, illa dona largitur quæ ad caritatem necessariam dependentiam non habent. Prophetia autem non habet aliquam necessariam colligantiam cum caritate, propter duo. Primo, quia prophetia est in intellectu, caritas in affectu; intellectus autem est prior affectu; et sic prophetia et aliæ intellectus perfectiones non dependent a caritate; et hac ratione fides et prophetia et omnia alia hujusmodi in bonis et malis esse possunt. Secundo, quia prophetia datur alicui ad utilitatem Ecclesiæ, et non propter se ipsum. Contingit autem aliquem utiliter quantum ad aliquid deservire Ecclesiæ qui in se bonus non est, quasi Deo per caritatem conjunctus; unde prophetia et operatio miraculorum et ecclesiastica ministeria et alia hujusmodi, quæ ad utilitatem Ecclesiæ conferuntur, inveniuntur quandoque sine caritate, quæ sola homines bonos facit.

Sciendum tamen quod inter peccata quibus caritas amittitur, quædam sunt quæ usum prophetiæ impediunt, quædam quæ non. Quia enim carnalia peccata mentem a spiritualitate omnino retrahunt, ex hoc ipso quod aliquis peccatis carnalibus est subditus, ineptus ad prophetiam redditur, ad cujus revelationem summa spiritualitas mentis requiritur : peccata vero spiritualia spiritualitatem mentis non ita impediunt; et ideo contingit aliquem esse prophetam spiritualibus peccatis subditum; non autem carnalibus, vel etiam immensis sæculi solicitudinibus, quibus mens a sua spiritualitate retrahatur. Et ideo dicit Rabbi Moyses, quod hoc est signum quod aliquis sit falsus Propheta, quando voluptatibus et solicitudinibus sæculi detinetur. Et hoc consonat ei quod habetur Matth. VII, 15: *Attendite a falsis Prophetis;* et infra : *A fructibus eorum cognoscetis eos;* quod de manifestis oportet intelligi, ut ibi dicit *Glossa* ordin. [4] ex Greg. *Moral.* in B. Job., lib. XV, cap. LVI, n. 66, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 1115, quæ maxime sunt peccata carnalia; spiritualia enim peccata interius latent.

Ad primum ergo dicendum quod sapientia se transfert in animam dupliciter. Uno modo ut ipsamet Dei sapientia animam inhabitet; et sic hominem sanctum facit et Dei amicum. Alio modo solum

[1] Al. : « nullo modo. »

[2] Sic B. — Edit. omittunt : « Ergo prophetia potest esse in hominibus malis. »

[3] Sic B. — Edit. omittunt : « Ergo prophetia potest esse in aliquo peccatore. »

[4] « Per hoc quod foris agitur quidquid intus latet aperitur. » Et *Moral.* lib. XXXI, cap. VIII, n. 13, t. LXXVI, col. 579 : « neque enim nec pensanda sunt quæ ostendunt in imagine, sed quæ servant in actione. »

quantum ad effectum; et sic non oportet quod sanctum faciat vel Dei amicum; et sic transfert se in mentem malorum quos prophetas constituit.

Ad secundum dicendum quod quamvis prophetia sit Spiritus sancti donum, non tamen cum dono prophetiæ Spiritus sanctus datur, sed solummodo cum dono caritatis datur; unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod prophetia non contingit male uti, ita quod ipse prophetiæ actus, inquantum a prophetia egreditur, sit malus. Cum enim aliquis prophetiæ actum ad aliquod malum ordinat, tunc quidem ipse prophetiæ actus bonus est, et a Spiritu sancto; sed ordinatio illius actus ad finem indebitum non est a Spiritu sancto, sed a perversa hominis voluntate.

Ad quartum dicendum quod intentio Philosophi est dicere quod ea quæ divinitus dantur, ex voluntate datoris dependent, quæ non potest esse irrationabilis; unde, si præscientia futurorum quæ est in somniis, a Deo immitteretur, appareret in ista immissione aliqua discretio. Nunc autem non apparet, cum in quibuslibet talis divinatio fiat; per quod ostenditur divinationem somniorum esse a natura. In dono autem prophetiæ invenimus discretionem : quia non omnibus dator, etiam qui sic vel sic dispositi sint; sed illis solis quos divina voluntas elegerit : qui tamen simpliciter non sunt boni vel optimi quantum ad se ipsos; sunt tamen boni vel optimi quantum ad hoc quod per eos Prophetæ officium exerceatur, secundum quod competere judicat sapientia divina.

Ad quintum dicendum quod in hoc Deus optimus ostenditur, quod non solum bonis sed etiam malis novit bene uti : unde nihil summæ bonitati derogatur, si per malos prophetas bonum prophetæ officium administrari facit.

Ad sextum dicendum quod non quicumque bonus est magis aptus ad prophetiam habendam quam quilibet peccator; cum aliqui caritate carentes magis habeant aptas mentes ad spiritualia percipienda, utpote a carnalibus et terrenis vacantes, et naturali intellectus præditi claritate; quibusdam e contrario caritatem habentibus terrenis negotiis implicitis, et carnali dantibus operam generationi, nec intellectum habentibus naturaliter perspicacem. Et ideo quandoque propter has similes conditiones datur prophetiæ donum aliquibus malis, quod denegatur aliquibus bonis.

Ad septimum dicendum quod per gratiam prophetiæ elevatur natura hominis non ad gloriam habendam directe, sed ad utilitatem aliorum; in bonis autem est magis elevata per gratiam gratum facientem ad gloriam obtinendam; unde ratio non sequitur.

ARTICULUS VI.

Utrum Prophetæ videant in speculo æternitatis. — II-II, quæst. CLXXIII, art. 1.

Sexto quæritur utrum Prophetæ videant in speculo æternitatis; et videtur quod sic. Quia Isa. XXXVIII, super illud : *Dispone domui tuæ*, dicit *Glossa* ordin. ex Greg. (*a*): « Prophetæ in libro ipso præscientiæ Dei, ubi omnia scripta sunt, legunt. » Sed liber præscientiæ Dei nihil aliud esse videtur quam æternitatis speculum, in quo ab æterno omnes formæ rerum resplendent. Ergo Prophetæ vident in speculo æternitatis.

2. Sed diceres quod Prophetæ dicuntur in libro præscientiæ legere, aut in speculo æternitatis, non materialiter quasi ipsum speculum aut librum videant, sed causaliter, quia ex libro illo vel speculo prophetiæ cognitio derivatur. — Sed contra : per hoc quod Prophetæ dicuntur videre in speculo æternitatis, aut legere in libro divinæ præscientiæ, attribuitur quædam privilegiata cognitio ipsis Prophetis. Sed in hoc quod dicitur aliqua cognitio derivari a speculo æterno, vel libro divinæ præscientiæ, non designatur aliquod cognitionis privilegium, cum omnis humana cognitio inde derivetur, ut patet per Dionysium, cap. VII *De divin. nomin.*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 867. Ergo non dicuntur Prophetæ videre in speculo æternitatis quasi ex ipso videntes, sed quasi in ipso viso alia intueantur.

3. Præterea, nihil potest videri nisi ubi est. Sed futura contingentia non sunt secundum immobilem veritatem, prout a Prophetis videntur, nisi in ipsa præscientia divina. Ergo Prophetæ in ipsa

(*a*) Non est expresse Gregorii super hunc textum; sed inde colligi potest. (*Moral.* XII, cap. II, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 987.)

solum præscientia Dei vident; et sic idem quod prius.

4. Sed dicendum quod futura contingentia sunt quidem primordialiter in divina præscientia; sed exinde derivantur per quasdam species ad mentem humanam, ubi a Propheta videntur. — Sed contra: quidquid recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis, et non per modum suum. Sed mens Prophetæ mutabilis est. Ergo non possunt in ea futura contingentia immobiliter recipi.

5. Præterea, illud quod est proprium divinæ cognitioni, non potest nisi in Deo cognosci. Sed futura cognoscere est proprium Dei, ut patet Isa. XLI, 23: *Annuntiate quæ ventura sunt, et dicemus quia dii estis vos.* Ergo non possunt a Prophetis futura contingentia videri nisi in ipso Deo.

6. Præterea, Avicenna dicit quod quandoque tantum elevatur mens hominis, quod conjungitur speculo præscientiæ. Sed maxima elevatio mentis humanæ est in cognitione prophetiæ. Ergo videtur quod conjungatur speculo præscientiæ, ita quod futura in ipsa Dei præscientia videantur.

7. Præterea, finis humanæ vitæ est, ut philosophi tradunt, ut homo secundum mentem conjungatur speculo altiori, quod est speculum intelligibilium substantiarum. Sed inconveniens esset, nisi homo ad finem suum perveniret. Ergo homo quandoque perveniet ad hoc quod conjungatur mente substantiis intelligibilibus, quarum suprema est divina essentia, in qua omnia reducent: ergo Propheta, qui inter homines maxime habet mentem elevatam, ad hoc perveniet ut mente conjungatur essentiæ divinæ, quæ videtur esse speculum æternitatis; et sic idem quod prius.

8. Præterea, si sint duo specula, quorum unum sit superius, et alterum inferius, et a speculo superiori resultent similitudines in inferiori; ille qui in inferiori speculo videt species, non dicitur in superiori videre, quamvis ejus visio quodammodo a speculo superiori derivetur. Sed a mente divina resultant rerum futurarum species in mente Prophetæ, sicut a speculo superiori in speculum inferius. Ergo ex hoc quod Propheta intuetur in sua mente species receptas a mente divina, non debet dici videre in mente divina, sed in propria mente. Sed mens propria non est speculum æternitatis, sed temporale. Ergo si Prophetæ non viderent nisi in mente propria, ut prius dictum est, non dicerentur videre in speculo æternitatis, sed in temporali, quamvis ab æterno derivetur.

9. Sed diceres quod aliquis dicitur videre non solum in re illuminata per solem, sed etiam in sole ipso, inquantum per illuminationem solis videt. — Sed contra est quod in sole non resultant rerum visibilium rationes, quod videtur ad rationem speculi pertinere. Ergo videtur quod videre in sole non sic dicatur sicut videre in speculo.

10. Præterea, visio qua videtur Deus ut est objectum beatitudinis, est dignior quam illa qua videtur ut species rerum: quia illa facit beatum, ista non. Sed ad videndum Deum ut est beatitudinis objectum, homo existens in statu viæ potest elevari majori elevatione, qua scilicet mens abstrahitur omnino a sensibus, ut est in raptu. Ergo minori elevatione etiam sine raptu potest elevari mens Prophetæ ad videndum essentiam divinam, ut est species rerum; et sic Propheta potest videre in speculo æternitatis.

11. Præterea, plus distat essentia divina, prout in se consideratur, et prout est similitudo alterius rei quam prout est similitudo alterius et unius rei, quia plus distat Deus a creatura quam una creatura ab alia. Sed aliquis potest videre Deum ut est species unius creaturæ, sine hoc quod videat Deum ut est species alterius; alias oporteret quod omnes videntes Deum omnia cognoscerent. Ergo aliquis potest videre eum ut est species quarumdam rerum, sine hoc quod videat essentiam ejus in se ipsa: ergo qui non vident Deum per essentiam, possunt videre in speculo æternitatis; quod maxime videtur Prophetis competere.

12. Præterea, Augustinus dicit, VI *De Trinitate*, cap. XII, quod quorumdam mentes ita elevantur, ut in ipsa suprema rerum arce incommutabiles rationes inspiciant. Sed Prophetarum mentes videntur maxime elevatæ. Ergo videtur quod ei quæ Prophetæ vident, in ipsa rerum arce inspiciant, scilicet in divina esssentia; et sic idem quod prius.

13. Præterea, judicium non potest esse de aliquo nisi per id quod est eo superius, ut patet per Augustinum in lib. *De vera relig.*, cap. XXXI. Sed ea de quibus Prophetæ judicant, sunt rerum immortales veritates. Ergo non potest esse quod de eis judicent per aliquod temporale et

mortale, sed per immortale, quod est ipse Deus ; et sic idem quod prius.

1. Sed contra est quod Luc. x, super illud, *Multi Reges et Prophetæ,* dicit *Glossa* ordin. : « Prophetæ, et justi a longe gloriam Dei viderunt per speculum in ænigmate. » Sed qui videt in ipsa æterna præscientia Dei, non videt in ænigmate. Ergo Prophetæ non viderunt in ipsa præscientia divina, quam speculum æternitatis appellant.

2. Præterea, Gregorius dicit *Super Ezech.* in .II *homil.* secundæ partis, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 956 : « Quamdiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipso incircumscripto luminis radio mentis oculos infigat. Neque enim omnipotens Deus jam in sua claritate conspicitur ; sed quiddam sub illo speculatur anima, unde refecta proficiat, et post ad visionis ejus gloriam pertingat. Sic namque Isaias Propheta cum se vidisse Dominum fateretur, dicens : *Vidi Dominum sedentem*, etc., adjunxit : *et ea quæ sub ipso erant*, etc., quia, sicut dictum est, cum mens in contemplatione profecerit, non jam quod ipse est, sed quod sub ipso est contemplatur. » Ex quo patet quod Isaias et alii Prophetæ non viderunt in ipso speculo æterno.

3. Præterea, nullus malus potest in speculo æterno videre ; quia dicitur Isa. XXVI, 10, secundum aliam litteram : *Tollatur impius ne videat gloriam Dei.* Sed aliqui mali sunt Prophetæ. Ergo prophetica visio non est in speculo æterno.

4. Præterea, Prophetæ de rebus quas prophetice vident, habent distinctam cognitionem. Sed speculum æternum, cum sit penitus uniforme, non videtur esse tale ut in eo possit plurium rerum distincta cognitio accipi. Ergo prophetica visio non est in speculo æterno.

5. Præterea, non videtur aliquid in speculo quod est conjunctum visui, sed in speculo distante. Sed speculum æternitatis est menti Prophetæ conjunctum, cum ipse Deus sit in omnibus per essentiam. Ergo mens Prophetæ non potest in speculo æterno videre.

Respondeo dicendum quod speculum, proprie loquendo, non invenitur nisi in rebus materialibus ; sed in rebus spiritualibus per quamdam transumptionem dicitur per similitudinem acceptam a speculo materiali ; ut scilicet in rebus spiritualibus dicatur esse speculum id in quo alia repræsentantur, sicut in speculo materiali apparent formæ rerum visibilium.

Sic ergo dicunt quidam, ipsam mentem divinam, in qua omnes rerum rationes relucent, esse speculum quoddam, et dici æternitatis speculum ex hoc quod est æternum, quasi æternitatem habens. Dicunt igitur quod istud speculum videri potest dupliciter. Vel per essentiam suam, secundum quod est beatitudinis objectum ; et sic non videtur nisi a beatis, vel simpliciter, vel secundum quid, sicut in raptu : vel prout in eo resultant rerum similitudines ; et sic proprie videtur ut speculum. Et hoc modo dicunt speculum æternitatis visum ab Angelis ante suam beatitudinem, et a Prophetis. Sed hæc opinio non videtur rationabilis, propter duo. Primo, quia ipsæ species rerum in mente divina resultantes non sunt aliud secundum rem ab ipsa essentia divina ; sed hujusmodi species vel rationes distinguuntur in ipsa secundum diversos ejus respectus ad creaturas diversas. Cognoscere igitur divinam essentiam et species in ipsa resultantes, nihil est aliud quam cognoscere ipsam in se et relatam ad aliud. Prius est autem cognoscere aliquid in se quam prout est ad aliud comparatum ; unde visio qua Deus videtur ut est rerum species, præsupponit illam qua videtur ut est in se essentia quædam, secundum quod est objectum beatitudinis. Unde impossibile est quod aliquis videat Deum, secundum quod est species rerum, et non videat eum, secundum quod est beatitudinis objectum. Secundo, quia species alicujus rei invenitur in alio dupliciter : uno modo sicut præexistens ante rem cujus est species ; alio modo sicut a re ipsa resultans. Illud igitur in quo apparent species rerum ut præexistentes ad rem, non potest proprie speculum dici, sed magis exemplar. Illud autem speculum potest dici in quo rerum similitudines a rebus ipsis resultant. Quia vero in Deo sunt species vel rationes rerum non resultantes a creaturis, nusquam invenitur dictum a Sanctis, quod Deus sit rerum speculum, sed magis quod ipsæ res creatæ sunt speculum Dei, prout dicitur I Corinth. XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate* ; et sic etiam Filius dicitur esse speculum Patris, prout a Patre in ipso species Divinitatis recipitur, secundum quod habetur, Sap. VII, 26 :

Speculum sine macula Dei majestatis, et imago bonitatis illius. Quod autem a Magistris dicitur, Prophetas in speculo æternitatis videre, non sic intelligendum est, quasi ipsum Deum æternum videant prout est speculum rerum ; sed quia aliquid creatum intuentur, in quo ipsa æternitas Dei repræsentatur ; ut sic speculum æternitatis intelligatur non quod est æternum, sed quod est æternitatem repræsentans. Ex hoc enim Deo competit futura certitudinaliter, ut præsentia, cognoscere, ut Boetius dicit V *De consol.*, prosa IV et ult., *Patrol. lat.* t. XIII, quia ejus intuitus æternitate mensuratur, quæ est tota simul, unde ejus aspectui subjacent omnia tempora, et quæ in eis geruntur. Inquantum igitur ab isto divino aspectu resultat in mente Prophetæ futurorum scientia per lumen propheticum, et per species in quibus Propheta videt, ipsæ species simul cum lumine prophetico speculum æternitatis dicuntur, quia divinum intuitum repræsentant, prout in æternitate futurorum eventus præsentialiter inspicit.

Concedendum est ergo quod Prophetæ in speculo æternitatis vident, non ita quod speculum æternum videant, ut objectiones pro prima parte inductæ videbantur ostendere ; unde ad eas per ordinem respondendum est.

Ad primum ergo dicendum quod Prophetæ in libro præscientiæ dicuntur legere hac similitudine, quia ex ipso libro divinæ præscientiæ efficitur rerum futurarum notitia in mente Prophetæ, sicut ex lectione libri efficitur notitia rerum quæ scribuntur in libro, in mente legentis ; non autem quantum ad hanc similitudinem quod Propheta ipsam Dei præscientiam videat, sicut legens in libro materiali videt librum materialem. Vel potest dici quod sicut notitia quæ fit in mente Prophetæ, dicitur speculum æternitatis, idest æternitatem repræsentans ; ita potest dici liber præscientiæ quasi materialiter, quia in ea notitia Dei præscientia quantum ad aliquid describitur.

Ad secundum dicendum quod quamvis omnis cognitio a divina præscientia derivetur, non tamen omnis cognitio repræsentat eam, ut ratione æternitatis etiam futura præsentialiter intueatur ; unde non potest dici quælibet scientia speculum æternitatis ; sed in hoc privilegiata ostenditur cognitio Prophetarum.

Ad tertium dicendum quod rationes futurorum contingentium secundum immobilem veritatem originaliter sunt in mente divina, sed exinde effluunt in mente Prophetæ ; et sic in revelatione accepta Propheta futura immobiliter cognoscere potest.

Ad quartum dicendum quod forma recepta sequitur modum recipientis quantum ad aliquid, prout habet esse in subjecto ; est enim in eo materialiter vel immaterialiter, multipliciter vel uniformiter, secundum exigentiam subjecti recipientis. Sed quantum ad aliquid forma recepta trahit subjectum recipiens ad modum suum : prout scilicet nobilitates quæ sunt de ratione formæ, communicantur subjecto recipienti ; sic enim subjectum per formam perficitur et nobilitatur ; et hoc modo per gloriam immortalitatis corpus corruptibile immortale efficitur ; et similiter per irradiationem ab immobili veritate elevatur mens Prophetæ ad hoc quod mobilia immobiliter videat.

Ad quintum dicendum quod quia futurorum notitia Deo est propria, ideo non potest accipi nisi a Deo ; tamen non oportet quod ipsum Deum videat quicumque a Deo futura cognoscit.

Ad sextum dicendum quod mens Prophetæ secundum Philosophum, speculo intelligentiarum sive præscientiarum conjungitur, non quod ipsas intelligentias videat, sed quia ex ipsarum irradiatione, earum præscientiæ particeps fit.

Ad septimum dicendum quod etiam secundum fidem finis humanæ vitæ est ut homo speculo altiori conjungatur ; sed ad hunc finem pertingitur solum in patria, non in via.

Ad octavum dicendum quod speculum in quo videt Propheta, quamvis sit temporale, tamen est Dei æternam præscientiam repræsentans ; et secundum hoc in speculo æternitatis videt.

Ad nonum dicendum quod quamvis sol non possit dici speculum rerum visibilium, tamen res visibiles quodammodo possunt dici speculum solis, inquantum in eis claritas solis refulget : et sic etiam notitia in eis mente effecta dicitur æternitatis speculum.

Ad decimum dicendum quod perfectior est visio qua videtur Deus ut est species rerum quam illa qua videtur ut est beatitudinis objectum : quia hæc illam præsupponit, et eam perfectiorem esse ostendit : perfectius enim videt causam qui in ea ejus effectus inspicere potest,

quam qui solam essentiam causæ videt.

Ad undecimum dicendum quod relatio qua Deus refertur ad unam creaturam, non præsupponit relationem qua refertur ad alteram; sicut relatio qua refertur ad creaturam, præsupponit ipsam rei essentiam absolute : et sic ratio non sequitur.

Ad duodecimum dicendum quod verbum Augustini non est referendum ad visionem Prophetarum, sed ad visionem sanctorum in patria, vel eorum qui in statu viæ vident secundum modum patriæ. ut Paulus in raptu.

Ad decimumtertium dicendum quod de immobili veritate futurorum Prophetæ judicant per veritatem increatam, non quia eam videant, sed quia ab ea illustrantur.

Rationes autem quæ sunt in contrarium, concedimus quantum ad hoc quod non vident ipsum Deum æternun, quamvis in speculo æternitatis videant, ut dictum est, in corp art. Duæ tamen ultimæ rationes non recte concludunt : quia quamvis Deus sit omnino uniformis, tamen in eo rerum cognitio distincte accipi potest, prout ipse est ratio uniuscujusque. Similiter quamvis speculum a materialibus ad spiritualia transferatur, non tamen hæc translatio attenditur secundum omnes conditionse speculi materialis, ut quamlibet earum in speculo spirituali oporteat observare, sed solum secundum repræsentationem.

ARTICULUS VII.

Utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mente Prophetæ novæ rerum species, vel solum intellectuale lumen. — II-II, quæst. CLXXIII, art. II.

Septimo quæritur utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mente Prophetæ novæ rerum species, vel solum intellectuale lumen ; et videtur quod solum lumen sine speciebus. Quia, ut habetur in *Glossa* II Corinth. XIV, super illud : *Spiritus loquitur mysteria*, a sola visione intellectuali dicitur aliquis propheta. Sed visio intellectualis non est de rebus per rerum similitudines, sed per ipsas rerum essentias, ut ibidem dicitur. Ergo in visione prophetica nullæ species in mente Prophetæ sunt.

2. Præterea, intellectus abstrahit a materia et materialibus conditionibus. Si igitur in visione intellectuali quæ facit prophetiam, fiant aliquæ similitudines, illæ similitudines non erunt admixtæ materiæ vel conditionibus materialibus. Ergo per eas Propheta non poterit cognoscere particularia, sed universalia solum ; quod [1] est falsum.

3. Præterea, earum rerum de quibus fit Prophetæ revelatio, habent Prophetæ aliquas species in mente sua; sicut Hieremias qui prophetabat combustionem Hierusalem, in anima sua habebat speciem civitatis illius a sensu acceptam ; et similiter ignis comburentis, quem frequenter viderat. Si igitur aliæ species earumdem rerum menti Prophetæ divinitus imprimantur, sequitur quod sint duæ formæ ejusdem rationis in eodem subjecto : quod est inconveniens.

4. Præterea, visio qua videtur divina essentia, est potior quam illa qua videntur quæcumque rerum species. Sed visio qua videtur essentia divina, non sufficit ad accipiendam cognitionem de rebus quibuscumque : alias videntes divinam essentiam omnia viderent. Ergo nec species quæcumque menti Prophetæ imprimantur, poterunt Prophetam ducere in rerum cognitionem.

5. Præterea, illud quod quis potest propria virtute efficere, non oportet quod in Propheta divina operatione fiat. Sed quilibet potest rerum quarumlibet in mente sua species formare per virtutem imginativam, quæ componit et dividit imagines a rebus acceptas. Ergo non oportet quod aliquæ rerum in anima Prophetæ imprimantur.

6. Præterea, natura operatur breviori via qua potest ; et multo magis Deus, qui ordinatius operatur. Sed brevior via est ut a speciebus quæ in anima Prophetæ sunt, ducatur in rerum aliqualem cognitionem, quam ex aliis speciebus de novo impressis. Ergo non videtur quod aliquæ species de novo imprimantur.

7. Præterea, dicit *Glossa Hieronymi*, Amos I : « Prophetæ utuntur similitudinibus rerum in quibus conversati sunt[2].» Hoc autem non esset, si eorum visiones fierent per species de novo impressas.

[1] A, B, C, D. omittunt : « Quod est falsum. »

[2] Cf. notulam ad arg. I art. IV hujus quæstionis.

Ergo non imprimuntur aliquæ species de novo in anima Prophetæ, sed solum lumen propheticum.

1. Sed contra: visus non determinatur ad aliquod determinatum visibile cognoscendum per lumen, sed per species visibiles; et similiter intellectus possibilis non determinatur ad intelligibilia cognoscenda per lumen intellectus agentis, sed per species intelligibiles. Cum ergo cognitio Prophetæ determinetur ad quædam quæ prius non cognoscebat, videtur quod non sufficiat luminis infusio, nisi etiam species imprimantur.

2. Præterea, Dionysius dicit, cap. I *Cœl. hier. Pat. græc. lat.* t. III, col. 122, quod « Impossibile est nobis superlucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » Velamina autem appellat figuras. Ergo Prophetæ non infunditur lumen intelligibile nisi figurativis speciebus.

3. Præterea, in omnibus Prophetis infusio luminis est uniformis. Sed non omnes Prophetæ uniformem cognitionem accipiunt; cum [1] quidam de præsenti, quidam de præterito, quidam de futuro prophetent, ut Glossa Gregorii dicit super principium Ezech., *Homil.* I *in Ezech. Pat. lat.* t. LXXVI, col. 786. Ergo non solum lumen Prophetis infunditur, sed aliquæ species imprimuntur, quibus Prophetarum cognitiones distinguuntur.

4. Præterea, revelatio prophetica fit secundum locutionem interiorem ad Prophetam per Deum vel per Angelum factam; sicut patet omnium Prophetarum scripta intuenti. Sed locutio omnis fit per aliqua signa. Ergo revelatio prophetica fit per aliquas similitudines.

5. Præterea, visio imaginaria et intellectualis sunt excellentoriores corporali. Sed quando fit visio corporalis supernaturaliter, tunc nova species corporalis videntis oculis exhibetur, sicut patet de manu scribentis in pariete ostensa Balthassari, Daniel. V. Ergo multo amplius oportet quod in visione imaginaria et intellectuali supernaturaliter factis novæ species imprimantur.

Respondeo dicendum quod prophetia est quædam supernaturalis cognitio. Ad cognitionem autem duo requiruntur; scilicet acceptio cognitorum, et judicium de acceptis; ut supra dictum est. Quandoque igitur cognitio est supernaturalis secundum acceptionem tantum, quandoque secundum judicium tantum, quandoque secundum utrumque. Si autem sit secundum acceptionem tantum supernaturalis, non dicetur ex hoc aliquis Propheta; sicut Pharao non est dicendus Propheta, qui supernaturaliter accepit futuræ fertilitatis et sterilitatis indicium, sub boum et spicarum figuris. Si vero habeat supernaturale judicium, vel simul judicium et acceptionem, ex hoc dicitur esse Propheta. Acceptio autem supernaturalis non potest esse nisi secundum tria genera visionis: scilicet secundum visionem corporalem, quando aliqua corporalibus oculis divinitus demonstrantur, ut manus scribentis Balthassari; et secundum imaginariam visionem, quando divinitus aliquæ rerum figuræ Prophetis ostenduntur, ut olla succensa Hieremiæ, et equi et montes Zachariæ; et secundum intellectualem, quando aliqua intellectui ostenduntur supra naturalem facultatem. Cum autem intellectus humanus sit in potentia naturali ad omnes formas intelligibiles sensibilium rerum, non erit supernaturalis acceptio, quæcumque species intelligibiles in intellectu fiant, sicut erit supernaturalis acceptio in visione corporali quando inspiciuntur res quæ non sunt secundum naturam formatæ, sed solummodo divinitus ad aliquid ostendendum; et sicut erit supernaturalis acceptio in visione imaginaria, quando videntur aliquæ similitudines non a sensibus acceptæ, sed per aliquam vim animæ formatæ. Sed tunc solum intellectus supernaturaliter accipit, quando videt ipsas substantias intelligibiles per essentiam suam, utpote Deum et Angelos; ad quod pertingere non potest secundum virtutem naturæ suæ. Inter has autem tres supernaturales acceptiones hæc ultima excedit modum prophetiæ; unde dicitur Num. XII, 6: *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in somnio aut visione loquar ad eum. At non talis servus meus Moyses, qui palam, et non per figuras et ægnimata, videt Deum.* Videre autem Deum in essentia sua, sicut videtur in raptu, vel sicut videtur a beatis; aut videre alias substantias intelligibiles per essentiam suam, modum propheticæ visionis excedit. Sed prima supernaturalis acceptio, quæ est

[1] « Prophetiæ tempora tria sunt, scilicet præteritum, præsens et futurum. »

secundum corporalem visionem, est infra propheticam acceptionem : quia per hanc acceptionem non præfertur Propheta aliis quibuscumque ; cum speciem divinitus formatam ad videndum, omnes æqualiter videre possint. Supernaturalis ergo acceptio quæ est propria Prophetæ est acceptio imaginariæ visionis. Sic ergo omnis Propheta vel habet tantum judicium supernaturale de his quæ ab alio videntur, sicut Joseph de visis a Pharaone ; vel habet acceptionem simul cum judicio secundum imaginariam visionem. Judicium igitur supernaturale Prophetæ datur secundum lumen ei infusum, ex quo intellectus roboratur ad judicandum ; et quantum ad hoc nullæ species præexiguntur : sed quantum ad acceptionem requiritur nova formatio specierum, sive ut fiant in mente species quæ prius non fuerunt, utpote si alicui cæco nato imprimerentur species colorum ; sive ut species præexistentes ordinentur et componantur divinitus tali modo qui competat significationi rerum quæ debent Prophetæ ostendi. Et per hunc modum concedendum est, quod Prophetæ revelatio non solum fit secundum lumen, sed secundum species ; quandoque vero secundum lumen tantum.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis Propheta non dicatur nisi qui habet intellectualem visionem, non tamen sola visio intellectualis ad prophetiam pertinet , sed imaginaria, in qua species formari possunt convenientes etiam ad singularium repræsentationem.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod illarum rerum quas Propheta vidit, non oportet ut ei denuo species infundantur ; sed ex speciebus reservatis in thesauro virtutis imaginativæ fiat quædam aggregatio ordinata, conveniens designationi rei prophetandæ.

Ad quartum dicendum quod divina essentia, quantum in se est, expressius repræsentat res quaslibet quam quælibet species vel figura ; sed ex hoc quod aspectus intuentis vincitur ab eminentia illius essentiæ, contingit quod essentiam videns non omnia videt quæ repræsentat. Species vero in imaginatione impressæ, sunt nobis proportionatæ, unde ex eis in rerum cognitionem possumus pervenire.

Ad quintum dicendum quod sicut in eo qui ex signis scientiam accipit, signorum cognitio est via ducens ad res ipsas; ita e converso in eo qui significat aliquid, cognitio rei significandæ præsupponitur ad formationem signorum ; non enim potest aliquis rei quam ignorat congrua signa adhibere. Quamvis igitur homo quilibet possit quaslibet imagines formare naturali virtute ; tamen quod figuræ formentur convenienter rei significandæ, non potest fieri nisi ab eo qui rerum illarum cognitionem habet ; et secundum hoc formatio imginariæ visionis in Propheta supernaturalis existit.

Ad sextum dicendum quod species illæ quæ præexistunt in vi imaginativa Prophetæ, prout ibi existunt, non sufficiunt ad significationem rerum futurarum ; et ideo oportet quod divinitus aliter transformentur.

Ad septimum dicendum quod species præexistentes in imaginatione Prophetæ sunt quasi elementa illius visionis imaginariæ, quæ divinitus ostenduntur, cum ex eis quodammodo componatur ; et exinde contingit quod Propheta utitur similitudinibus rerum in quibus conservatur.

Sed quia non semper per aliquas species fit revelatio prophetica, ut dictum est, in corp. artic. ; ideo ad rationes in contrarium adductas respondere oportet.

Ad primum dicendum quod si in Propheta non determinetur cognitio ad aliquid per intellectuale lumen, quando ei datur solummodo supernaturale judicium, determinatur tamen per species ab alio visas ; sicut cognitio Joseph, per species visas a Pharaone, non per species visas a se ipso supernaturaliter.

Ad secundum dicendum quod divini luminis radius superlucet Prophetæ semper quidem velatus figuris, non ita quod semper species infundatur, sed quia radius prædictus speciebus existentibus admiscetur.

Ad tertium dicendum quod Prophetarum revelatio distinguitur ex parte luminis intellectualis, quod quidam plenius aliis percipiunt ; et ex parte specierum, quæ vel præexistunt, vel de novo accipiuntur ab ipso Propheta, aut ab alio.

Ad quartum dicendum quod sicut dicit Gregorius in II *Moral.*, cap. VII, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 559, « Deus ad Angelos loquitur eo ipso quod cordibus eorum occulta sua [1] judicia ostendit ; » et simi-

[1] « Invisibilia ostentat. »

liter subjungit, quod animabus sanctis loquitur, inquantum eis certitudinem infundit [1]. Sic ergo locutio qua Deus Prophetis locutus esse dicitur in Scripturis, non solum attenditur quantum ad species rerum impressas, sed etiam quantum ad lumen inditum, quo mens Prophetæ de aliquo certificatur.

Ad quintum dicendum quod ex hoc ipso quod visio intellectualis et imaginaria dignior est corporali, secundum eas cognoscimus non solum præsentia, sed absentia, cum visione corporali solummodo præsentia cernantur; et ideo in imaginatione et intellectu reservantur species rerum, non autem in sensu. Ad hoc ergo quod visio corporalis sit supernaturalis, semper oportet quod formentur novæ species corporales; non autem hoc requiritur ad hoc quod visio imaginaria vel intellectualis sit supernaturalis.

ARTICULUS VIII.

Utrum omnis prophetica revelatio fiat Angelo mediante. — II-II, quæst. CLXXIII, art. II.

Octavo quæritur utrum omnis revelatio prophetica fiat Angelo mediante; et videtur quod non. Quia, ut dicit Augustinus, VI *De Trin.*, epist. CXLVII, al. CXII, quorumdam mentes ita elevantur, ut non per Angelum, sed in ipsa summa rerum arce incommutabiles videant rationes. Hoc autem maxime videtur competere Prophetis. Ergo revelatio eorum non fit Angelo mediante.

2. Præterea, dona Spiritus sancti immediate sunt a Deo, et habitus infusi. Sed prophetia est donum Spiritus sancti, ut patet I Cor. XIII; est etiam quoddam lumen infusum. Ergo est a Deo sine Angelo mediante.

3. Præterea, prophetia quæ ex virtute creata procedit, est prophetia naturalis, ut supra, art. III hujus quæst., dictum est. Sed Angelus est creatura quædam. Ergo prophetia quæ non est naturalis, sed Spiritus sancti donum, non perficitur Angelo mediante.

4. Præterea, prophetia perficitur secundum infusionem luminis, et impressionem specierum. Sed neutrum horum videtur posse fieri per Angelum; quia vel esset creator luminis, vel speciei; cum hæc non possint fieri ex nihilo. Ergo visio prophetica non fit Angelo mediante.

5. Præterea, in definitione prophetiæ dicitur quod prophetia est divina revelatio vel inspiratio. Si autem fieret Angelo mediante, diceretur esse angelica, non divina. Ergo non fit mediantibus Angelis.

6. Præterea, Sapient. VII, 27, dicitur, quod divina sapientia *per nationes in animas sanctas se transfert, et amicos Dei et Prophetas constituit.* Ergo ab ipso Deo immediante aliquis Propheta constituitur, non per Angelum.

Sed contra est quod Moyses aliis Prophetis excellentior fuisse videtur, ut patet Num. II, et Deuter. ult. Sed Moysi facta est divinitus revelatio mediantibus Angelis; unde dicitur Galat., II, 19, quod *lex ordinata est per Angelos in manu Mediatoris;* et Act. VII, 33, de Moyse : *Hic est quid fuit in Ecclesia in solitudine cum Angelo, qui loquebatur ei in monte Sinai, et cum patribus nostris.* Ergo multo fortius omnes alii Prophetæ mediante Angelo revelationem acceperunt.

Præterea, Dionysius dicit, cap. IV *Cœl. hierar.*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 179, parum ante med., quod « Divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias cœlestes virtutes. »

Præterea, Augustinus dicit in lib. *De Trinit.* III, cap. XI et XII, quod omnes apparitiones patribus factæ in veteri testamento, fuerunt per Angelos administratæ.

Respondeo dicendum quod in revelatione prophetica duo concurrunt; scilicet mentis illustratio, et formatio specierum in imaginativa virtute. Ipsum ergo propheticum lumen, quo mens Prophetæ illustratur, a Deo originaliter procedit; sed tamen ad ejus congruam susceptionem mens humana angelico lumine confortatur, et quodammodo præparatur. Cum enim lumen divinum sit simplicissimum et universalissimum in virtute, non est proportionatum ad hoc quod ab anima humana in statu viæ percipiatur, nisi quodammodo contrahatur et specificetur per conjunctionem ad lumen angelicum, quod est magis contractum, et humanæ menti magis proportionatum. Sed ipsa formatio specierum in imaginativa virtute proprie Angelis est attri-

[1] « Dei Sermo sit hoc, quod eas (animas) retributionis certitudine inter desideria confirmat. » (col. 561.)

buenda, eo quod tota corporalis creatura administratur per creaturam spiritualem, ut Augustinus probat in III *De Trinit.*, cap. IV. Vis autem imaginativa utitur organo corporali; unde specierum formatio in ipsa ad ministerium proprie pertinet Angelorum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, verbum illud Augustini referendum est ad visionem patriæ, vel ad visionem raptus, non ad visionem propheticam.

Ad secundum dicendum quod prophetia inter dona Spiritus sancti computatur ratione luminis prophetici; quod quidem a Deo infunditur immediate, quamvis ad ejus congruam receptionem cooperetur ministerium Angelorum.

Ad tertium dicendum quod illud quod fit a creatura propria virtute, est quodammodo naturale; sed quod fit a creatura non propria virtute, sed inquantum est mota a Deo, vel ut quoddam divinæ operationis instrumentum, est supernaturale; unde prophetia, quæ habet ortum ab Angelo secundum naturalem Angeli cognitionem, est prophetia naturalis; sed illa quæ habet ortum ab Angelo, secundum quod Angelus revelationem a Deo accipit, est supernaturalis.

Ad quartum dicendum quod Angelus neque lumen in intellectu humano creat, neque species in vi imaginativa; sed operatione Angeli lumen naturale in intellectu humano divinitus confortatur, et secundum hoc hominem Angelus illuminare dicitur; ex hoc etiam quod Angelus habet potestatem commovere organum phantasiæ, potest visionem imaginativam formare, secundum quod competit Prophetæ.

Ad quintum dicendum quod actio non attribuitur instrumento, sed principali agenti; sicut scamnum non dicitur effectus serræ, sed carpentarii; et similiter cum Angelus non sit causa revelationis propheticæ nisi sicut instrumentum divinum per revelationem a Deo perceptam, prophetia non debet dici revelatio [1] angelica, sed divina.

Ad sextum dicendum quod sapientia divina in animam se transferens, aliquos effectus facit non mediante ministerio Angelorum, sicut gratiæ infusionem, per quam quis amicus Dei constituitur. Nihil autem prohibet quin quosdam alios effectus faciat prædicto ministerio mediante; et sic in animas sanctas se transferens, Prophetas constituit Angelo mediante.

ARTICULUS IX.

Utrum quando Propheta a spiritu prophetiæ tangitur, a sensibus alienetur. — II-II, quæst. CLXXIII, art. III.

Nono quæritur utrum semper quando Propheta a spiritu prophetiæ tangitur, a sensibus alienetur; et videtur quod sic. Quia dicitur Num. XII, 61: *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in somnio et visione loquar ad eum.* Sed, ut dicit *Glossa* in principio Psalterii, *Super prologum Hieron. Psalterio præfixum*, tunc fit prophetia per somnia et visiones quando fit per ea quæ videntur dici vel fieri. Cum autem apparent ea quæ videntur dici vel fieri, et non dicuntur vel fiunt, homo est a sensibus abstractus. Ergo visio prophetiæ semper est in Propheta a sensu abstracto.

2. Præterea, quando una virtus multum intenditur in sua operatione, oportet aliam a sua operatione abstrahi. Sed in visione prophetiæ interiores vires in suis operationibus intenduntur, scilicet intellectus et imaginatio, cum hoc sit perfectissimum ad quod pervenire possint secundum statum viæ. Ergo in visione prophetica semper Propheta ab operatione exteriorum virium abstrahitur.

3. Præterea, intellectualis visio est nobilior quam imaginaria, et hæc quam corporalis. Sed permixtio ignobilioris detrahit aliquid de perfectione nobilioris. Ergo visio intellectualis et imaginaria, quando visioni corporali non permiscentur, sunt perfectiores. Cum igitur in prophetica visione ad summam perfectionem perveniatur secundum statum viæ, videtur quod tunc nullo modo corporali visioni permisceantur, ut scilicet Propheta cum eis simul corporali visione utatur.

4. Præterea, plus distat sensus ab intellectu et imaginatione quam ratio inferior a superiori. Sed consideratio superioris rationis, qua intenditur æternis contemplandis, abstrahit hominem a consideratione inferioris rationis, qua homo temporalibus inhæret. Ergo multo

[1] Al.: « revelatione. »

fortius visio intellectualis et imaginaria prophetiæ abstrahunt a visione corporali.

5. Præterea, una et eadem vis non potest pluribus intendere. Sed quando aliquis sensibus corporalibus utitur, ejus intellectus et imaginatio illis rebus intendit quæ corporaliter videntur. Ergo simul cum hoc non potest intendere illis quæ apparent absque sensibus corporis in prophetica visione.

1. Sed contra est quod dicitur I Cor. XIV, 32 : *Spiritus Prophetarum Prophetis subjecti sunt.* Hoc autem non esset, si Propheta esset a sensibus alienatus; quia sic non esset sui ipsius compos. Ergo prophetia non fit in homine alienato a sensibus.

2. Præterea, secundum [1] visionem prophetiæ accipitur certa cognitio de rebus sine errore. Sed in his qui sunt abstracti a sensibus, vel in somnio, vel quocumque alio modo, est cognitio permixta errori, et incerta; quia similitudinibus rerum inhærent quasi rebus ipsis, ut Augustinus dicit, XI *Super Gen. ad litteram*, cap. XIV. Ergo prophetia non fit cum alienatione a sensu.

3. Præterea, si hoc ponatur, videtur sequi error Montani, qui dixit Prophetas quasi abreptitios esse locutos, quid dicerent nescientes.

4. Præterea, prophetia, ut dicitur in *Glossa* in principio Psalter., ut sup., quandoque fit per facta ; sicut per arcam Noe significatur Ecclesia; quandoque per dicta, sicut ea quæ Angeli dixerunt Abrahæ. Sed constat quod Noe arcam constituens, et Abraham Angelis colloquens et eis serviens, non erant a sensibus abstracti. Ergo prophetia non fit per abstractionem a sensibus semper.

Respondeo dicendum quod prophetia habet duos actus : unum principalem, scilicet visionem : alium secundarium, scilicet denuntiationem. Denuntatio autem fit a Propheta vel verbis, vel etiam factis; sicut patet Hierem. XIII, quod lumbare suum posuit juxta fluvium ad putrescendum. Utrolibet autem modo denuntiatio prophetica fiat, semper fit ab homine non abstracto a sensibus, quia hujusmodi denuntiatio per signa quædam sensibilia fit. Unde Prophetam denuntiantem oportet sensibus uti ad hoc quod ejus denuntiatio sit perfecta; alias denuntiaret quasi arreptus. Sed quantum ad visionem prophetiæ duo concurrunt, ut ex dictis patet, art. VII; scilicet judicium, et acceptio propria prophetiæ. Quando igitur Propheta inspiratur divinitus, ut sit tantum judicium ejus supernaturale, et non acceptio, tunc talis inspiratio abstractionem a sensibus non requirit; quia judicium intellectus naturaliter est perfectius in utente sensibus quam in non utente. Acceptio autem supernaturalis propria Prophetæ, est secundum imaginariam visionem, ad quam visionem inspiciendam rapitur vis humana ab aliquo spiritu, et a sensibus abstrahitur, ut Augustinus dicit, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. IX. Cujus ratio est, quia vis imaginaria, dum quis utitur sensibus, principaliter est intenta his quæ per sensus accipiuntur; unde non potest esse quod intentio ejus principaliter transferatur ad ea quæ aliunde accipiuntur, nisi quando homo est a sensu abstractus. Unde quandocumque fit prophetia secundum imaginariam visionem, oportet a sensibus abstractum esse Prophetam. Sed hæc abstractio dupliciter contingit : uno modo ex causa animali; alio modo ex causa naturali. A causa quidem naturali quando exteriores sensus stupescunt vel propter ægritudinem, vel propter vapores somnia ad cerebrum ascendentes, ex quibus contingit organum tactus immobilitari. Ex causa vero animali, sicut quando homo ex nimia attentione ad intellectualia vel imaginabilia omnino a sensibus exteriobus abstrahitur. Nunquam autem fit in Propheta abstractio a sensibus corporalibus per ægritudinem, sicut fit in epilepticis vel furiosis; sed solummodo per causam naturalem ordinatam, scilicet per somnium. Et ideo prophetia quæ fit cum visione imaginaria, semper fit vel in somnio, quando scilicet est abstractio a sensibus per causam naturalem ordinatam, vel in visione, quando fit abstractio a causa animali. In hoc tamen differt Propheta [2] in sua abstractione a sensibus, sive abstrahatur per somnium, sive per visionem, ab omnibus aliis qui abstrahuntur a sensibus, quod mens Prophetæ illustratur de his quæ in visione imaginaria videntur, quoniam [3] cognoscit ea non esse res, sed aliqualiter rerum similitudines, de quibus certum judicium

[1] Sic B. Al. : « supra. » — Edit. : « Per. »
[2] Al. : « prophetia. »
[3] Sic D. — Edit. : « Quando. »

habet per lumen mentis. Sic igitur patet quod Prophetæ inspiratio quandoque fit cum abstractione a sensibus, quandoque non : unde ad utrasque rationes est respondendum.

Ad primum ergo dicendum quod in verbis illis Dominus intendit ostendere præeminentiam Moysi ad alios Prophetas quantum ad acceptionem supernaturalem, quia scilicet Moyses supernaturaliter ad hoc promotus est ut ipsam Dei essentiam in se ipsa videret ; sed omnia quæ Prophetæ acceperunt, non acceperunt nisi in similitudinibus somnii vel visionis. Sed tamen judicium Prophetæ non est per similitudines aliquas somnii et visionis; unde judicium prophetiæ fit sine abstractione a sensibus.

Ad secundum dicendum quod quando vis interior intenditur in visione sui objecti, abstrahitur, si sit perfecta attentio, ab exteriori visione. Sed quantumcumque sit perfectum judicium interioris virtutis, non abstrahit ab operatione exteriori, quia ad interiorem virtutem pertinet de exteriori judicare ; unde judicium superioris in idem ordinatur cum operatione exteriori; et ideo non mutuo se impediunt.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de intellectuali visione et imaginaria, secundum acceptionem, et non secundum judicium, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum quod ex hoc ipso potentiæ animæ mutuo se in suis operationibus impediunt, quod in una essentia animæ sunt fundatæ; unde quanto aliquæ vires animæ sunt sibi magis propinquæ, tanto magis natæ sunt se impedire, si ad diversa ferantur; unde ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum quod ratio illa procedit quantum ad acceptionem supernaturalem virtutis imaginativæ vel intellectualis; et non quantum ad judicium.

Ad primum autem in contrarium dicendum quod Apostolus loquitur quantum ad prophetiæ denuntiationem, quia suo arbitrio subjacet denuntiare de quibus inspiratur : non autem quantum ad revelationem, qua ipse Propheta spiritui subjicitur; non enim fit revelatio secundum arbitrium spiritus revelantis.

Ad secundum dicendum quod hoc est ex lumine prophetiæ quod mens Prophetæ sic illustratur ut etiam in ipsa abstractione a sensibus verum judicium habeat de his quæ videt in somnio vel visione.

Ad tertium dicendum quod error Montani fuit in duobus. Primo quia subtrahebat Prophetis lumen mentis, quo de visis verum judicium haberent. Secundo quod in ipsa denuntiatione eos a sensibus abstractos dicebat, sicut in furiosis contingit, vel in his qui loquuntur in dormiendo. Hoc autem non sequitur ex positione prædicta.

Ad quartum dicendum quod hoc quod prophetia dicitur fieri per dicta vel facta, referendum est ad denuntiationem prophetiæ magis quam ad propheticam visionem.

ARTICULUS X.

Utrum prophetia convenienter dividatur in prophetiam prædestinationis, præscientiæ, et comminationis. — II-II, quæst. LXXXIV, art. I.

Decimo quæritur utrum prophetia convenienter[1] dividatur in prophetiam prædestinationis, præscientiæ, et comminationis; et videtur quod non. Quia *Glossa* in principio Psalterii, *Super prologum Hieron. Psalterio præfixum*, dividit prophetiam, dicens quod alia est secundum præscientiam, quam necesse est omnibus modis impleri secundum tenorem verborum, ut est illa : *Ecce virgo concipiet ;* alia secundum comminationem, ut : *Adhuc quadraginata dies, et Ninive subvertetur;* quæ non secundum verborum superficiem, sed tacitæ intelligentiæ significatione completur. Ergo videtur super fluere tertium membrum, quod Hieronymus apponit, ibidem, et in *Glossa* ordin. Matth. I, scilicet de prophetia secundum prædestinationem.

2. Præterea, illud quod sequitur omnem prophetiam, non debet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnem prophetiam consequitur esse secunpræscientiam divinam : quia, ut *Glossa* dicit, Isa. XXXVIII, super illud : *Dispone domui tuæ*, ex Greg., « Prophetæ[2] in libro præscientiæ legunt. » Ergo prophetia secundum præscientiam non debet poni membrum dividens prophetiam.

[1] Al. : « communiter. »

[2] Cf. notulam ad 1. argum. art. VI hujus quæst.

3. Præterea, cum præscientia sit superius ad prædestinationem, quasi in ejus definitione posita, non potest præscientia contra prædestinationem dividi, nisi quantum ad ea in quibus præscientia prædestinationem excedit. Sed præscientia excedit [1] prædestinationem in malis : quia de eis est præscientia, et non prædestinatio ; de bonis vero prædestinatio et præscientia. Ergo cum dicitur quod prophetia alia est secundum prædestinationem, alia secundum præscientiam, hoc est dictu, alia est de bonis, alia de malis. Sed bona et mala indifferenter ex libero arbitrio dependent. Ergo nulla differentia est quam assignat Hieronymus [2] inter has duas prophetias, dicens in *Glossa* ord. super illud Matth. I : *Ecce virgo concipiet*, « prophetiam prædestinationis esse quæ sine nostro impletur arbitrio; prophetiam vero secundum præscientiam, cui nostrum admiscetur arbitrium. »

4. Præterea, prædestinatio, ut dicit Augustinus, est de bonis salutaribus. Sed inter bona salutaria nostra merita computantur, quæ ex libero arbitrio dependent. Ergo prophetiæ secundum prædestinationem nostrum admiscetur arbitrium; et sic Hieroymus male distinguit.

5. Præterea, in prophetia non possunt considerari nisi tria : scilicet a quo est, in quo est, et de quo est. Sed penes illud a quo est, non distinguitur; quia omnis prophetia est ab uno principio, scilicet Spiritu sancto : nec iterum penes id in quo est, quia prophetiæ subjectum est humanus spiritus; ea autem de quibus est prophetia, non sunt nisi bona vel mala. Ergo prophetia non debet dividi nisi divisione bimenbri.

6. Præterea, Hieronymus dicit quod illa prophetia : *Ecce virgo concipiet*, est secundum prædestinationem. Sed ad impletionem prophetiæ liberum arbitrium se immiscuit in Virginis assensu. Ergo prophetia secundum prædestinationem habet liberum arbitrium admixtum; et sic non differt a prophetia quæ est secundum præscientiam.

7. Præterea, omnis enuntiatio de futuro quod nescitur esse futurum, vel est falsa, vel saltem dubia annuntianti. Sed per prophetiam comminationis prædicitur aliquid esse futurum, utpote destructionem alicujus civitatis. Cum ergo hæc denuntiatio non sit falsa, nec dubia, quia in Spiritum sanctum, qui est prophetiæ auctor, nec falsitas nec dubitatio cadit ; oportet hoc futurum esse ad minus a Spiritu sancto præscitum. Ergo prophetia secundum comminationem non distinguitur a prophetia secundum præscientiam.

8. Præterea, cum aliquid prædicitur secundum prophetiam comminationis ; aut illa prædictio est intelligenda sine conditione, aut sub conditione. Si sub conditione, hoc non dicitur competere prophetiæ quæ in quadam supernaturali cognitione consistit : futura enim præcognoscere quibusdam conditionibus stantibus, etiam naturalis ratio potest. Ergo oportet ut sine conditione intelligatur. Aut igitur prophetia est falsa, aut eveniet quod prædicitur ; et sic oportet a Deo esse præscitum. Ergo prophetia comminationis non debet distingui contra prophetiam præscientiæ.

9. Præterea, Hierem. XVII, similis regula ponitur de divinis comminationibus et promissionibus adimplendis : quia scilicet comminationes revocantur, quando gens contra quam est facta comminatio pœnitentiam agit a malis ; similiter promissio deficit, quando gens cui facta est justitiam derelinquit. Ergo sicut ponit prophetiam comminationis quoddam membrum prophetiæ, ita debet ponere quartum membrum prophetiam promissionis.

10. Præterea, Isa. XXXVIII, 1, Isaias prophetice dixit ad Ezechiam : *Dispone domui tuæ, quia morieris*. Hæc autem prophetia non est secundum prædestinationem, quia illam necesse est impleri omnibus modis sine nostro arbitrio : nec iterum secundum præscientiam, quia hoc futurum Deus non præsciebat, alias præscientiæ subesset falsum : nec iterum secundum comminationem, quia sine conditione prædicebatur futurum. Ergo oportet esse aliquod quartum genus prophetiæ.

11. Sed diceres quod hoc prædicebatur esse futurum secundum causas inferiores, et sic erat prophetia comminationis. — Sed contra : causæ inferiores mortis hominis ægrotantis, possunt homini esse notæ secundum artem medicinæ. Si igitur hoc non prædixit Isaias futurum nisi secundum causas inferiores, vel non prophetice prædixit, vel

[1] Al. : « excludit. »

[2] Apud Hieronymum non invenitur.

prophetica prædictio non differt a medici prædictione, quod falsum est.

12. Præterea, omnis prophetia est de rebus, vel intuendo causas superiores, vel intuendo inferiores. Si ergo prædicta prophetia intelligitur conditionalis, quia est secundum aliquas causas, scilicet inferiores; pari ratione omnis prophetia conditionalis est; et sic omnis prophetia erit ejusdem rationis cum comminatoria.

13. Præterea, prophetia comminationis quamvis non impleatur secundum superficiem verborum, impletur tamen tacitæ intelligentiæ significatione, ut Cassiodorus dicit in *Prologo super Psal.*, et refertur in *Glossa* ordin. præfixa Psalterio; sicut quod dictum est per Jonam : *Ninive subvertetur*, impletum est, secundum Augustinum in lib. *De civitate Dei* XXI, cap. XXIV, a med. : quia « quamvis Ninive steterit in mœnibus, corruit tamen pravis moribus. » Sed hoc etiam invenitur in prophetia prædestinationis et præscientiæ, quod non impletur secundum exteriorem verborum superficiem, sed secundum spiritualem sensum : sicut quod dictum est Isa. LIV, II : *Fundabo Hierusalem*, et Daniel 2, 45 : *Lapis abscissus de monte sine manibus confregit statuam;* et multa alia hujusmodi. Ergo prophetia comminationis non debet distingui contra prophetiam præscientiæ et prædestinationis.

14. Præterea, si alicui demonstrentur aliquæ futurorum similitudines, non dicitur Propheta, nisi intelligat ea quæ per illas significantur; sicut Pharao non est dictus Propheta, quia spicas et boves vidit : *intelligentia enim opus est in visione*, ut dicitur Daniel. X, 1. Sed illi per quos comminationes divinæ fiunt, intelligunt tantum hoc quod proponunt secundum verborum superficiem; non autem illuminantur de his quæ per illa significantur : sicut patet de Jona, qui intellexit Ninive materialiter subvertendam; unde ea non subversa, sed correcta, doluit, quasi sua prophetia non esset impleta. Ergo Propheta ex hoc dici non debuit; et sic comminatio nec debet poni prophetiæ species ; unde videtur prædicta distinctio nulla esse.

Sed contrarium apparet ex *Glossa* ord. quæ habetur super illud Matth. I : *Ecce virgo concipiet:* ubi prædicta divisio ponitur et explanatur.

Respondeo dicendum quod prophetia a divina præscientia derivatur, ut supra dictum est. Sciendum est autem quod Deus alio modo præscit futura ab aliis qui futura præcognoscunt. Circa futurorum enim cognitionem duo est considerare; scilicet ipsum ordinem causarum ad futuros effectus, et exitum sive executionem hujus ordinis in hoc quod effectus actu procedunt ex suis causis. Quæcumque igitur virtus creata aliquam cognitionem habet de futuris, sua cognitio non fertur nisi ad ordinem causarum; sicut medicus secundum hoc dicitur futuram mortem præscire, inquantum scit naturalia principia esse ordinata ad defectum mortis; et eodem modo astrologus dicitur præcognoscere futuras pluvias aut ventos. Unde, si sint tales causæ quorum effectus impediri possunt, non semper evenit quod sic præscitur esse futurum. Sed Deus non solum cognoscit futura ratione ordinis causarum; sed etiam quantum ad ipsum exitum, vel executionem ordinis. Cujus ratio est quia ejus intuitus æternitate mensuratur, quæ omnia tempora in uno nunc indivisibili comprehendit; unde uno simplici intuitu videt et ad quid causæ sunt ordinatæ, et qualiter ordo ille impleatur. Hoc autem creaturæ est impossibile, cujus intuitus limitatur ad aliquod tempus determinatum; unde cognoscit illa quæ sunt illo tempore; futura vero in tempore quando adhuc sunt futura, non sunt nisi in ordine suarum causarum; unde sic solummodo a nobis præcognosci possunt : ut recte considerantibus appareat, in hoc quod futura præscire dicimur, etiam magis præsentium quam futurorum scientiam habere; et sic remaneat solius Dei proprium vere scire futura. Quandoque igitur a divina præscientia derivatur prophetia ratione ordinis causarum ; quandoque vero ratione executionis vel impletionis illius ordinis. Cum ergo fit prophetia revelatio solummodo de ordine causarum, dicitur prophetia comminationis; tunc enim nihil aliud Prophetæ revelatur nisi quod secundum ea quæ nunc sunt, talis ad hoc vel illud est ordinatus. Impletio vero ordinis causarum fit dupliciter. Quandoque quidem ex sola operatione divinæ virtutis, ut suscitatio Lazari, et conceptio Christi, et hujusmodi; et secundum hoc est prophetia prædestinationis; quia, ut dicit Damascenus, lib. II *Orth. fidei*, capit. XXX[1], *Pat.*

[1] Non, ut in Parm. cap. III.

græc. lat. t. XCIV, col.971, ea quæ Deus prædestinat, non sunt in nobis; unde et prædestinatio quasi quædam Dei præparatio dicitur. Hoc autem aliquis præparat quod facturus est ipse, non quod alius. Quædam vero explentur operatione causarum aliarum sive naturalium sive voluntariarum; et hæc, inquantum per alias causas complentur, non sunt prædestinata, sunt tamen præscita; unde horum dicitur esse prophetia secundum præscientiam. Quia tamen præscientia propter homines fit; circa ea quæ per homines fiunt libero arbitrio, præcipue prophetia præscientiæ consistit. Unde prætermissis aliis causis creatis, Hieronymus, in *Glossa* ordin. super illud Matth. I : *Ecce virgo concipiet* prophetiam præscientiæ notificans, de solo libero arbitrio mentionem facit.

Ad primum ergo dicendum quod ista trimembris divisio quam Hieronymus ponit reducitur ad bimembrem, ut dictum est; quia quædam respicit ordinem causarum, quædam autem exitum ordinis; et in hac divisione Cassiodorus stetit; Hieronymus vero alterum membrorum subdivisit : et ita Cassiodorus duo membra divisionis posuit; Hieronymus autem tria. Præscientiam etiam Cassiodorus accepit secundum sui communitatem : est enim de omnibus existentibus, sive virtute creata sive increata fiant; sed Hieronymus accepit præscientiam secundum quamdam restrictionem, prout est de illis tantum de quibus non est prædestinatio, per se loquendo, scilicet de his quæ virtute creata proveniunt.

Ad secundum dicendum quod omnis prophetia divinam præscientiam habet quasi radicem. Sed cum in divina præscientia sit cognitio ordinis et eventus; quædam prophetia derivatur ex una parte, quædam ex alia. Præscientia vero Dei, secundum hoc proprie præscientiæ nomen habet, quod ad eventum respicit qui futurus est; ordo enim ad eventum est in præsenti; unde de eo magis est scientia quam præscientia : et sic illa prophetia quæ ordinem respicit, non dicitur secundum præscientiam, sed solum illa quæ est secundum eventum.

Ad tertium dicendum quod præscientia hic accipitur contra prædestinationem divisa, quantum ad ea in quibus præscientia prædestinationem excedit; non autem excedit præscientia prædestinationem in malis solum, si prædestinatio stricte accipiatur; sed etiam in omnibus bonis, quæ non fiunt sola virtute divina; unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum quod meritum nostrum est et ex gratia et ex libero arbitrio; non autem subjacet prædestinationi nisi secundum quod est ex gratia, quæ a solo Deo est; unde id quod ex nostro arbitrio est, prædestinationi subesse dicitur per accidens.

Ad quintum dicendum quod prophetia hic distinguitur secundum ea de quibus est, non quidem secundum bona et mala; quia hujusmodi differentiæ per accidens se habent ad futurum quod per prophetiam cognoscitur; sed secundum quod est de ordine vel de exitu ordinis, ut dictum est, in corp. art.

Ad sextum dicendum quod ad Christi conceptionem intervenit consensus Virginis, non quasi operans, sed sicut impedimentum removens; non enim invitæ tantum beneficium præstari debebat.

Ad septimum dicendum quod aliquid potest dici esse futurum non solum ex hoc quod ita erit, sed quia ita est ordinatum in causis suis ut sic sit futurum; sic enim medicus dicit : Iste sanabitur et iste morietur; et si aliter contingat, non falsum dicit; sic enim tunc futurum erat ex ordine causarum, quod tamen possibile est impediri : et tunc quod prius futurum fuerat, consequenter non erit futurum; unde Philosophus dicit in II *De generat.*, comm. LXIV, quod « futurus quis incedere, non incedet; » et secundum hoc denuntiatio Prophetæ comminantis nec falsa est nec dubia, quamvis non eveniat quod prædixit.

Ad octavum dicendum quod si prophetia comminationis referatur ad ordinem causarum quem directe respicit, sic est absque omni conditione; absolute enim est ita ordinatum esse in causis ut hoc contingat. Si autem referatur ad eventum quem respicit indirecte ; sic intelligenda est sub conditione causæ; et tamen supernaturalis est, quia naturali cognitione non potest sciri etiam causa existente, utpote iniquitate remanente, quod talis pœna vel talis determinate secundum divinam justitiam debeatur.

Ad nonum dicendum quod sub prophetia comminationis intelligitur prophetia promissionis, quia de eis est eadem ratio. Ideo tamen magis exprimitur de prophetia comminationis, quia frequentius invenitur revocata comminatio quam

promissio ; Deus enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum.

Ad decimum dicendum quod prophetia illa fuit secundum comminationem ; et quamvis non esset conditio explicite proposita, est tamen illa denuntiatio sub implicita conditione intelligenda, scilicet tali ordine rerum remanente.

Ad undecimum dicendum quod causæ inferiores non solum sunt causæ naturales quas medici præcognoscere possunt, sed etiam causæ meritoriæ, quæ ex sola divina revelatione cognoscuntur. Causæ etiam naturales salutis vel mortis multo perfectius divina revelatione quam humano ingenio cognosci possunt.

Ad duodecimum dicendum quod causæ superiores, quæ sunt rerum rationes in divina præscientia, nunquam deficiunt ab impletione suorum effectuum, sicut deficiunt causæ inferiores ; et ideo in causis superioribus cognoscuntur rerum eventus absolute, sed in inferioribus non nisi sub conditione.

Ad decimumtertium dicendum quod in prophetia prædestinationis et præscientiæ quamvis proponatur veritas adimplenda sub aliquibus similitudinibus, tamen ratione illarum similitudinum non attenditur aliquis sensus litteralis ; sed litteralis sensus attenditur secundum ea quæ per similitudines significantur, sicut in omnibus mediate significatis accidit ; unde in talibus prophetiis nulla veritas invenitur quantum ad similitudines, sed solum quantum ad ea quæ per similitudines significantur. Sed in prophetia comminationis sensus litteralis verborum Prophetæ attenditur secundum illas similitudines rerum quæ eveniunt, quia similitudines illæ non tantum proponuntur ut similitudines, sed ut res quædam ; unde et illud quod eveniet, significatum per hujusmodi similitudines, non pertinet ad sensum litteralem, sed ad sensum mysticum ; sicut cum dicitur : *Ninive subvertetur,* subversio materialis pertinet ad sensum litteralem ; sed subversio a pravis moribus pertinet ad moralem : et in ipso sensu litterali attenditur aliqua veritas ratione ordinis causarum, ut dictum est.

Ad decimumquartum dicendum quod in somnio Pharaonis spicæ illæ et boves non demonstrabantur ut res quædam, sed solum ut similitudines ; et ideo Pharao, qui solum illas similitudines vidit, non habuit alicujus rei intellectum ; propter hoc Propheta [1] non fuit. Sed Jonæ, cui dictum est : *Ninive subvertetur*, aderat intelligentia alicujus rei, scilicet ordinis meritorum ad subversionem, etsi forte alterius rei, scilicet subversionis, præscius non fuerit ; unde quantum ad hoc quod non intelligebat, Propheta non fuit. Sciebat tamen Jonas, et Prophetæ comminantes, prophetiam quam prædicebant, non esse secundum præscientiam, sed secundum comminationem : unde dicitur Jonæ ult. 2 : *Propter hoc præoccupavi ut fugerem in Tharsis; scio enim quod tu clemens et misericors es.*

ARTICULUS XI.

Utrum in prophetia inveniatur immobilis veritas. — II-II, quæst. CLXXI, art. VI.

Undecimo quæritur utrum in prophetia inveniatur immobilis veritas ; et videtur quod non. Cum enim immobilis veritas in definitione prophetiæ ponatur ; si prophetiæ conveniat, oportet ut per se ei conveniat. Sed futura contingentia, de quibus est prophetia, per se non sunt immobilia, sed solum secundum quod ad præscientiam divinam referuntur, ut dicit Boetius [2], lib. V *De cons.*, prosa ult. a med., *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 861. Ergo tmmobilis veritas non debet assignari prophetiæ quasi in ejus definitione posita.

2. Præterea, illud quod non impletur nisi aliqua variabili conditione existente, non habet immobilem veritatem. Sed aliqua prophetia est, scilicet comminationis, quæ non impletur nisi variabili conditione existente, scilicet perseverantia malitiæ vel iniquitatis, ut habetur Hierem. XVIII. Ergo non omnis prophetia habet immobilem veritatem.

3. Præterea, Isai. XXXVIII, dicit *Glossa* super illud : *Dispone domui tuæ*, quod Deus Prophetis revelat suam sententiam, sed non consilium. Sententia autem ejus est variabilis, ut ibidem dicitur. Ergo prophetia non habet immobilem veritatem.

[1] Al. : « prophetiæ. »

[2] « Futura quæ ex arbitrii libertate proveniunt, ad intuitum relata divinum, necessaria fiunt, per se vero considerata ab absoluta naturæ suæ libertate non desinunt. »

4. Præterea, si prophetia habet immobilem veritatem; aut hoc est ex parte Prophetæ videntis, aut ex parte rei quæ videtur, aut ex parte speculi æterni a quo videtur. Non autem ex parte videntis, quia humana cognitio variabilis est; nec ex parte rei visæ, quæ contingens est; nec ex parte divinæ præscientiæ, sive speculi; quia per hoc necessitas rei non imponitur. Ergo prophetia nullo modo habet immobilem veritatem.

5. Sed diceres quod divina præscientia non imponit necessitatem quin aliter evenire possit, sed tamen aliter eveniet quod præscitur; et hoc modo prophetia habet immobilem veritatem. Immobile enim dicitur, secundum Philosophum, V *Phys.*, text. xx, quod non potest moveri, vel quod difficile movetur, vel quod non movetur. — Sed contra: posito possibili, nihil sequitur impossibile. Si igitur possibile est id quod est præscitum et prophetatum, aliter se habere; si ponatur aliter se habere, nullum sequetur impossibile. Sequitur autem prophetiam habere mobilem veritatem. Ergo etc.

6. Præterea, veritas propositionis sequitur conditionem rei; quia ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est, ut dicit Philosophus in *Prædicamento de substantia*, non procul a fin. Sed res de quibus est prophetia, sunt contingentes et mutabiles. Ergo prophetica denuntiatio habet mobilem veritatem.

7. Præterea, effectus denominatur necessarius vel contingens a causa proxima, non a prima. Sed causæ proximæ rerum de quibus est prophetia, sunt causæ mobiles; quamvis causa prima sit immutabilis. Ergo prophetia non habet immobilem, sed mobilem veritatem.

8. Præterea, si prophetia habet immobilem veritatem, impossibile est aliquid esse prophetatum, et illud non fieri. Sed quod est prophetatum, impossibile est non esse prophetatum. Ergo si prophetia habet immobilem veritatem, necesse est evenire illud quod prophetatum est; et sic prophetia erit de futuris contingentibus.

Sed contra est quod dicitur in *Glossa* in principio Psalterii, ordin. in *Prologum præfixum Psalterio*: « Prophetia est divina inspiratio vel revelatio, rerum eventus immobili veritate denuntians[1]. »

Præterea, prophetia est divinæ præscientiæ signum, ut dicit Hieronymus, loco nunc dicto, Matth. I, super illud: *Ecce virgo concipiet.* Sed præscita, inquantum subsunt præscientiæ, sunt necessaria. Ergo et prophetata, inquantum de illis est prophetia; ergo prophetia habet immobilem veritatem de rebus mobilibus.

Præterea, scientia Dei potest esse immobilis de rebus mobilibus, quia a rebus ortum non habet. Sed similiter cognitio prophetica non sumitur a rebus ipsis. Ergo prophetia habet immobilem veritatem de rebus mobilibus.

Respondeo dicendum quod in prophetia est duo considerare; scilicet ipsas res prophetatas, et cognitionem quæ de illis habetur; et horum duorum invenitur diversus ordo originis. Ipsæ enim res prophetatæ sunt immediate a causis mobilibus sicut a causa proxima, sed a causa immobili sicut a causa remota; cognitio vero prophetica e converso est a divina præscientia sicut a causa proxima, a rebus vero prophetatis non dependet sicut a causa proxima, sed solum sicut earum signum. Omnis autem effectus in necessitate et contingentia sequitur causam proximam, et non causam primam; unde res ipsæ prophetatæ mobiles sunt; sed prophetica cognitio est immobilis, sicut et divina præscientia, a qua derivatur ut exemplatum ab exemplari. Sicut enim ex hoc quod veritas intellectus est necessaria, sequitur quod enuntiatio, quæ est signum intellectus, habeat necessariam veritatem; ita ex hoc ipso quod divina præscientia est immobilis, sequitur quod prophetia, quæ est signum ejus, immobilem habeat veritatem.

Quomodo autem præscientia Dei possit esse immobiliter vera de rebus mobilibus, dictum est in alia quæstione de scientia Dei, art. XIII; unde non oportet hoc repetere; cum immobilitas prophetiæ tota dependeat ex immobilitate divinæ præscientiæ.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid inesse per accidens alicui secundum se sumpto, quod eidem per se inest addito alio; sicut homini per accidens inest moveri, per se vero homini inquantum est currens: sic etiam et huic rei quæ prophetatur, non per se competit esse immobilem, sed solum inquantum est prophetata; unde convenienter in definitione prophetiæ ponitur.

[1] Non est exactissime Cassiodori, ut videre est, sed ex definitione Cassiodori elicitur.

Ad secundum dicendum quod prophetia comminationis omnino habet immobilem veritatem; non enim est de eventibus rerum, sed de ordine causarum ad eventus, ut dictum est, art. præced. ad VIII argum.; et hunc ordinem esse quem Propheta prædicit, necessarium est, quamvis eventus quandoque non sequatur.

Ad tertium dicendum quod consilium Dei dicitur ipsa æterna Dei dispositio, quæ nunquam variatur; propter quod dicit Gregorius, *Moral.*, lib. XVI, cap. XXVII, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 1144, quod [1] Deus nunquam mutat consilium. Sententia vero dicitur hoc ad quod aliquæ causæ ordinatæ sunt. Sententiæ autem in judiciis ex causarum meritis proferuntur. Quandoque autem hoc ad quod causæ sunt ordinatæ, est a Deo ab æterno dispositum; et tunc idem est Dei consilium et sententia: quandoque vero ad aliquid ordinatæ sunt causæ, quod non est a Deo ab æterno dispositum; et tunc Dei consilium et sententia feruntur ad diversa. Ergo ex parte sententiæ, quæ respicit causas inferiores, invenitur mutabilitas; sed ex parte consilii invenitur semper immutabilitas. Prophetæ vero revelatur quandoque sententia consilio conformis; et tunc prophetia habet immobilem veritatem etiam quantum ad eventum; quandoque vero revelatur sententia non conformis consilio; et tunc habet immobilem veritatem quantum ad ordinem, et non quantum ad eventum, ut dictum est.

Ad quartum dicendum quod immobilitas prophetiæ est ex parte speculi æterni; non quod rebus prophetatis necessitatem imponat; sed quia prophetiam facit necessariam esse de rebus contingentibus, sicut et ipsa est.

Ad quintum dicendum quod posito quod aliquod sit secundum præscientiam prophetatum, quamvis illud non esse in se sit possibile, tamen incompossibile est posito hoc, scilicet quod dicitur esse præscitum; quia ex hoc ipso quod ponitur præscitum, ponitur ita futurum esse, cum præscientia ipsum eventum respiciat.

Ad sextum dicendum quod veritas propositionis sequitur conditionem rei, quando scientia veritatem proponentis ex rebus oritur. Sic autem non est in proposito.

Ad septimum dicendum quod quamvis rei prophetatæ causa proxima sit mobilis, tamen ipsius prophetiæ causa proxima est immobilis, ut dictum est, in corp. art.; et ideo ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum quod prophetatum non evenire habet simile judicium, sicut et præscitum non evenire. Quod qualiter debeat concedi et qualiter debeat negari, dictum est in quæstione de scientia Dei, art. XIII.

ARTICULUS XII.

Utrum prophetia quæ est secundum visionem intellectualem, sit eminentior ea quæ habet visionem intellectualem simul cum imaginaria. — II-II, quæst. CLXXIV, art. II.

Duodecimo quæritur utrum prophetia quæ est secundum visionem intellectualem tantum sit eminentior ea quæ habet visionem intellectualem simul cum imaginaria; et videtur quod non. Quia illa prophetia quæ habet intellectualem visionem cum imaginaria, includit eam quæ habet intellectualem tantum. Ergo visio prophetica quæ habet utramque, est potior illa quæ habet unam tantum; quod enim includit aliquid, excedit illud quod ab eo includitur.

2. Præterea, quanto in aliqua prophetia est abundantius lumen intellectuale, tanto perfectior est. Sed ex plenitudine intellectualis luminis contingit quod sit redundantia in prophetia ab intellectu in imaginationem, ut ibi formetur imaginaria visio. Ergo perfectior est prophetia quæ habet imaginariam visionem adjunctam, quam illa quæ habet intellectualem tantum.

3. Præterea, de Joanne Baptista dicitur Matth. XI, quod ipse est Propheta, et plus quam Propheta. Hoc autem dicitur inquantum Christum non solum intellectualiter vel imaginarie vidit, ut alii Prophetæ, sed etiam corporaliter digito demonstravit. Ergo prophetia cui admiscetur corporalis visio, est nobilissima; et eadem ratione illa cui adjungitur visio imaginaria, est nobilior illa quæ habet intellectualem tantum.

4. Præterea, tanto est aliquid magis perfectum, quanto plenius in eo inveniuntur differentiæ rationem speciei constituentes. Sed differentiæ constituentes prophetiam sunt visio et denuntiatio.

[1] « Cum exterius mutari videtur sententia, interius consilium non mutatur. »

Ergo illa prophetia quæ habet denuntiationem, videtur esse perfectior ea quæ non habet. Sed enuntiatio fieri non potest sine imaginaria visione; quia oportet eum qui denuntiat, habere imaginatos sermones. Ergo prophetia illa est perfectior quæ fit cum visione imaginaria et intellectuali.

5. Præterea, I Corinth. xii, super illud: *Spiritus autem loquitur mysteria*, dicit *Glossa in prologum D. Hieron. præfixum Psalterio* : « Minus est Propheta qui rerum significatarum solo spiritu videt imagines; et magis est Propheta qui solo earum intellectu est præditus; sed maxime Propheta est qui in utrumque præcellit; » et sic idem quod prius.

6. Præterea, prophetia, ut dicit Rabbi Moyses, inchoatur in intellectu, et perficitur in imaginatione. Ergo prophetia quæ habet imaginariam visionem, est perfectior quam quæ habet intellectualem tantum.

7. Præterea, debilitas intellectualis luminis imperfectionem indicat prophetiæ. Sed ex debilitate intellectualis luminis videtur contingere quod visio prophetica non derivetur usque ad imaginationem. Ergo videtur quod illa prophetia quæ habet imaginariam visionem, sit perfectior.

8. Præterea, majoris perfectionis est cognoscere rem aliquam ut in se est, et prout est alterius signum, quam cognoscere eam in se tantum. Ergo eadem ratione, perfectius est cognoscere aliquam rem ut est significata, quam cognoscere eam in se tantum. Sed in prophetia quæ habet imaginariam visionem cum intellectuali, cognoscitur res prophetata non solum in se, sed etiam prout est imaginibus designata. Ergo prophetia quæ habet imaginariam visionem, est nobilior ea quæ habet intellectualem tantum, in qua cognoscuntur res prophetatæ tantum in se, et non prout sunt signatæ.

9. Præterea, sicut dicit Dionysius, cap. I *Cœlest. hierarch.*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 122, « Impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium nisi sacrorum velaminum varietate velatum. » Velamina autem appellat figuras imaginarias, quibus puritas intellectualis luminis quasi velatur. Ergo in omni prophetia oportet esse imaginarias figuras, vel ab homine formatas, vel divinitus immissas. Nobiliores autem videntur esse immissæ divinitus quam formatæ ab homine. Ergo illa videtur esse nobilissima prophetia in qua simul divinitus infunditur lumen intellectuale, et figuræ imaginariæ.

10. Præterea, ut dicit Hieronymus super lib. Reg., Prophetæ contra Agyographas distinguuntur. Sed illi quos nominat Prophetas, omnes, aut fere omnes, revelationem acceperunt sub figuris imaginativis; plures autem eorum quos inter Agyographas nominat, sine figuris revelationem acceperunt. Ergo magis proprie dicuntur Prophetæ illi quibus fit revelatio secundum visionem intellectualem et imaginariam, quam illi quibus fit secundum intellectualem tantum.

11. Præterea, secundum Philosophum, II *Metaph.*, com. I, intellectus noster se habet ad primas rerum causas, quæ sunt maxime notæ in natura, sicut se habet oculus noctuæ ad lucem solis. Sed oculus noctuæ non potest inspicere solem nisi sub quadam obscuritate. Ergo et intellectus noster divina sub quadam obscuritate intelligit : ergo videtur quod sub aliquibus similitudinibus; et sic intellectualis visio non erit certior quam imaginaria, cum utraque sub similitudinibus fiat. Unde videtur quod illa visio imaginaria intellectuali adjuncta nihil diminuat de ejus nobilitate; et sic illa prophetia quæ fit sub utraque visione, vel est dignior, vel ad minus æque digna.

12. Præterea, sicut se habet imaginabile ad imaginationem, ita intelligibile ad intellectum. Sed imaginabile non apprehenditur ab imaginatione nisi mediante similitudine. Ergo nec intelligibile ab intellectu; et sic idem quod prius.

1. Sed contra est quod dicitur in *Glossa* in principio Psalterii, ut sup. : « Illius prophetiæ modus est ceteris dignior, quando scilicet ex sola Spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti vel dicti vel visionis vel somnii, prophetatur. » Illa vero prophetia quæ habet imaginariam visionem annexam, est cum adminiculo somnii vel visionis. Ergo prophetia quæ est cum visione intellectuali tantum, est nobilior.

2. Præterea, omne quod in aliquo recipitur, recipitur in eo per modum recipientis. Sed intellectus in quo aliquid recipitur visione intellectuali, est nobilior quam imaginatio, in qua recipitur aliquid in visione imaginaria. Ergo prophetia quæ fit secundum intellectualem visionem, est nobilior.

3. Præterea, ubi est intellectualis visio, non potest esse deceptio; quia qui falli-

tur, non intelligit, ut dicit Augustinus in lib. *De vera religione*, lib. LXXXIII *Quæst.*, quæst. XXXII, in princ. Visio autem imaginaria habet plurimum falsitatis admixtum; unde IV *Metaph.*, com. XXIV, ponitur esse quasi principium falsitatis. Ergo prophetia quæ habet visionem intellectualem, est nobilior.

4. Præterea, quando una vis animæ a sua actione retrahitur, alia in sua actione roboratur. Si ergo in prophetia aliqua vis imaginaria omnino vacet, intellectualis visio erit fortior. Ergo et prophetia nobilior.

5. Præterea, sicut se habent potentiæ ad invicem, ita et actus potentiarum. Sed intellectus non conjunctus imaginationi, utpote angelicus, est nobilior intellectu imaginationi conjuncto, scilicet humano. Ergo prophetia quæ habet visionem intellectualem sine imaginaria, nobilior est illa quæ habet utramque.

6. Præterea, adminiculum actionis designat imperfectionem agentis. Sed visio imaginaria ponitur in *Glossa* Psalterii, ubi sup., ut adminiculum prophetiæ. Ergo prophetia quæ habet imaginariam visionem, est imperfectior.

7. Præterea, quanto aliquod lumen est magis remotum ab obscuritatibus sive nebulis, tanto magis est clarum. Sed imaginariæ figuræ sunt quasi quædam nebulæ, quibus obumbratur intellectuale lumen; ratione cujus ratio humana quæ a phantasmatibus abstrahit, dicitur ab Isaac oriri in umbra intelligentiæ. Ergo prophetia quæ habet lumen intellectuale sine imaginibus, est perfectior.

8. Præterea, nobilitas tota propheticæ cognitionis consistit in hoc quod Dei præscientiam imitatur. Sed prophetia quæ est sine imaginaria visione, magis imitatur divinam præscientiam, in qua non est aliqua imaginatio, quam quæ habet imaginariam visionem. Ergo illa quæ caret imaginaria visione, est nobilior.

Respondeo dicendum quod cum natura speciei consistat ex natura generis et natura differentiæ; ex utraque dignitas speciei potest pensari; et secundum has duas considerationes inveniuntur aliqua se invicem in dignitate excedere quandoque. Et quantum pertinet ad rationem speciei, semper illud participat perfectius speciei rationem in quo differentia formaliter speciem constituens nobilius invenitur; sed simpliciter loquendo, quandoque est nobilius id in quo natura generis est perfectior; quandoque vero id in quo est perfectius natura differentiæ. Cum enim natura differentiæ addit aliquam perfectionem supra generis naturam, præeminentia quæ est ex parte differentiæ, facit aliquid esse simpliciter nobilius: sicut etiam in specie hominis, qui est animal rationale, simpliciter est dignior ille qui est potior in rationalitate, quam qui est potior in his quæ ad rationem animalis spectant, utpote sensus, et motus, et alia hujusmodi. Quando vero differentia aliquam imperfectionem importat, tunc id in quo est completius natura generis, est simpliciter nobilius; ut patet in fide, quæ est cognitio ænigmatica, eorum scilicet quæ non videntur. Qui enim abundat in natura generis, et deficit in fidei differentia, utpote fidelis qui jam percipit aliquem intellectum credibilium, et quodammodo jam ea videt, habet simpliciter nobiliorem fidem eo qui minus cognoscit; et tamen quantum ad rationem fidei pertinet, magis proprie habet fidem ille qui omnino non videt illa quæ credit. Et sic etiam est in prophetia. Prophetia enim videtur esse quædam cognitio obumbrata et obscuritati admixta, secundum id quod habetur II Petr. I: *Habetis firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes, quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco.* Unde hoc etiam ipsum nomen prophetiæ demonstrat, quia propheta dicitur quasi visio de longinquo: quæ enim clare videntur, quasi de prope videntur.

Si igitur comparemus prophetias quantum ad differentiam quæ rationem prophetiæ complet, illa invenitur perfectius rationem prophetiæ habere, et magis proprie, cui imaginaria visio admiscetur; sic enim veritatis prophetiæ cognitio obumbratur. Si autem comparemus prophetias secundum id quod pertinet ad naturam generis, scilicet cognitionem vel visionem, sic videtur distinguendum. Cum enim omnis cognitio perfecta duo habeat, scilicet acceptionem, et judicium de acceptis; judicium quidem de acceptis in prophetia est solum secundum intellectum; acceptio vero est et secundum intellectum, et secundum imaginationem. Quandoque igitur in prophetia non est aliqua supernaturalis acceptio, sed judicium tantum supernaturale; et sic solus intellectus illustratur sine aliqua imaginaria visione: et talis forte fuit inspiratio Salomonis, inquantum de moribus homi-

num et naturis rerum, quæ naturaliter accipimus, divino instinctu ceteris certius judicavit. Quandoque vero est etiam acceptio supernaturalis; et hoc dupliciter : quia vel est acceptio ab imaginatione, utpote quando divinitus in spiritu Prophetæ rerum imagines formantur; vel est acceptio ab intellectu, utpote quando ita clare veritatis cognitio intellectui infunditur, ut non ex similitudine aliquarum imaginum veritatem accipiat, immo ex veritate jam perspecta ipse sibi imagines formare possit, quibus utatur propter naturam nostri intellectus. Non autem potest esse aliqua prophetia quæ habet acceptionem sine judicio; unde nec imaginariam visionem sine intellectuali.

Sic igitur patet quod visio intellectualis pura, quæ habet judicium tantum sine aliqua acceptione supernaturali, est inferior ea quæ habet judicium et acceptionem imaginariam; illa vero intellectualis visio quæ habet judicium et acceptionem supernaturalem, est ea nobilior quæ cum judicio habet acceptionem imaginariam. Et quantum ad hoc concedendum est, quod prophetia quæ habet visionem intellectualem tantum, est dignior ea quæ habet imaginariam adjunctam.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis illa prophetia quæ in utraque visione consistit, habeat etiam intellectualem visionem, non tamen includit illam prophetiam quæ sola in intellectuali visione consistit, eo quod illa habet intellectualem visionem excellentiorem quam ista; cum in illa intellectualis luminis perceptio sufficiat ad acceptionem et judicium, in hac vero ad judicium tantum.

Ad secundum dicendum quod in utraque prophetia fit derivatio luminis prophetici ab intellectu ad imaginationem, sed diversimode : quia in illa prophetia quæ dicitur tantum visionem intellectualem habere, tota plenitudo propheticæ revelationis in intellectu percipitur, et exinde secundum intelligentis arbitrium in imaginativa congrue formantur imagines propter nostri intellectus naturam, qui sine phantasmatibus intelligere non potest; sed in alia prophetia non tota plenitudo propheticæ revelationis recipitur in intellectu, sed partim in intellectu quantum ad judicium, et partim in imaginativa quantum ad acceptionem. Unde in illa prophetia quæ visionem intellectualem tantum continet, est visio intellectualis plenior : ex defectu enim luminis recepti in intellectu contingit quod exinde quodammodo decidit quantum ad aliquid a puritate intelligibili in imaginarias figuras, sicut in somniis accidit.

Ad tertium dicendum quod hoc quod Joannes Christum digito demonstravit, non pertinet ad visionem propheticam, prout nunc de prophetiæ comparatione loquimur, sed magis ad denuntiationem. Hoc etiam quod Christum corporaliter vidit, non ei dedit prophetiam perfectioris rationis; sed fuit quoddam divinitus concessum amplius quam prophetia; unde dicitur Luc. x, 24 : *Multi Reges et Prophetæ voluerunt videre quæ vos videtis, et non viderunt.*

Ad quartum dicendum quod denuntiatio [1] per verba vel facta communis est utrique; quia et prophetia quæ tantum visionem intellectualem habet, potest denuntiare secundum imagines quas ad libitum format.

Ad quintum dicendum quod *Glossa* illa loquitur de eo qui secundum intellectum non habet nisi judicium de his quæ ab alio accipiuntur; sicut Joseph habuit solummodo judicium de his quæ a Pharaone sunt visa; non quod ipse acceperit quid esset futurum; et sic ratio concludit non de illa prophetia intellectualem visionem tantum habente, de qua nunc loquimur.

Ad sextum dicendum quod in hoc Rabbi Moysi opinio non tenetur; ipse enim ponit quod prophetia David fuit inferior prophetiæ Isaiæ vel Hieremiæ; cujus contrarium dicitur a Sanctis; habet tamen veritatem quantum ad aliquid ejus dictum, quia scilicet judicium non perficitur non propositis his de quibus est judicandum. Unde in illa prophetia in qua percipitur intellectuale lumen solummodo ad judicandum, est ipsum lumen, non determinatam cognitionem alicujus faciens, quousque apponantur aliqua de quibus est judicandum, vel a se vel ab alio accepta; et sic intellectualis visio perficitur per imaginariam, sicut commune determinatur per speciale.

Ad septimum dicendum quod non semper contingit ex debilitate intellectualis luminis quod sit prophetia secundum visionem intellectualem tantum;

[1] Al. : « denudatio. »

sed quandoque propter acceptionem plenissinam intellectus ut dictum est, in corp., et ad II argum. ; ideo ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum quod signum, inquantum hujusmodi, est causa cognitionis ; signatum vero est id quod est notum per aliud. Sicut autem nobilius cognoscitur id quod in se notum est et alia cognoscere facit eo quod tantum in se notum est ; ita etiam e contrario id quod notum est per se, non per aliud, nobilius cognoscitur quam quod per aliud notum est, sicut principia conclusionibus ; et ideo e contrario se habet de signo et signato ; unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum quod quamvis imagines impressæ divinitus sint nobiliores imaginibus per hominem formatis, tamen acceptio cognitionis quæ est in intellectu divinitus, est nobilior illa acceptione quæ fit per imaginarias formas.

Ad decimum dicendum quod ideo specialiter Prophetæ nuncupantur in distinctione prædicta qui secundum imaginarias visiones prophetiam habuerunt, quia in eis invenitur plenior ratio prophetiæ, etiam ratione differentiæ. Agyographæ autem dicuntur qui supernaturaliter solum visiones intellectuales habuerunt sive quantum ad judicium tantum, sive quantum ad judicium et acceptionem simul.

Ad undecimum dicendum quod quamvis intellectus noster intelligat divina per aliquas similitudines, tamen illæ sunt nobiliores, ex hoc quod sunt immateriales, quam similitudines imaginariæ ; unde et visio intellectualis est nobilior.

Ad duodecimum dicendum quod non potest esse quod aliqua res sit imaginabilis per suam essentiam, sicut per suam essentiam intelligibilis ; imaginatio enim non est nisi de rebus materialibus. Nec tamen potest imaginatio aliquid recipere nisi sine materia ; unde semper necesse est quod imaginatio sit alicujus non per essentiam suam, sed per suam similitudinem. Intellectus vero immaterialiter recipit, et eo cognoscuntur non solum materialia, sed immaterialia ; unde et quædam cognoscuntur ab eo per essentiam, quædam autem per similitudinem.

Ad rationes vero quæ in contrarium objiciuntur, de facili patet responsio secundum hoc quod falsum concludunt.

ARTICULUS XIII.

Utrum gradus prophetiæ distinguantur secundum imaginariam visionem. — II-II, quæst. CLXXIV, art. III.

Tertiodecimo quæritur utrum gradus prophetiæ distinguantur secundum visionem imaginariam ; et videtur quod sic. Nobilior enim est prophetia ubi est nobilior prophetatæ rei acceptio. Sed quandoque acceptio rei prophetatæ est per visionem imaginariam. Ergo possunt gradus prophetiæ distingui secundum [1] visionem imaginariam.

2. Præterea, perfectius medium cognoscendi facit perfectiorem cognitionem ; et exinde est scientia opinione perfectior. Sed similitudines imaginariæ sunt medium cognoscendi in prophetia. Ergo ubi est nobilior imrginaria visio, est altior prophetiæ gradus.

3. Præterea, in omni cognitione quæ est per similitudinem, ubi est expressior similitudo, est perfectior cognitio. Sed figuræ imaginatæ in prophetia sunt similitudines rerum de quibus fit revelatio prophetiæ. Ergo ubi est perfectior imaginaria visio, est altior prophetiæ gradus.

4. Præterea, cum lumen propheticum descendat ab intellectu in imaginationem ; quanto est perfectius lumen in intellectu Prophetæ, tanto est perfectior imaginaria visio. Ergo diversi gradus imaginariæ visionis demonstrant diversos gradus intellectualis visionis. Sed ubi est perfectior intellectualis visio, est perfectior prophetia. Ergo et secundum imaginariam visionem gradus prophetiæ distinguitur.

5. Sed dicendum quod diversitas visionis imaginariæ non distinguit speciem prophetiæ ; et ideo nec secundum ipsam gradus prophetiæ distinguuntur. — Sed contra : omne calidum elementare est ejusdem speciei ; sed tamen apud medicos distinguitur calidum in primo et secundo et tertio et quarto gradu. Ergo distinctio graduum non requirit speciei distinctionem.

6. Præterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed intellectualis visio non distinguitur in Prophetis nisi se-

[1] Sic B, C, D. — Edit. : « Penes. »

cundum lumen propheticum perfectius et minus perfecte receptum. Ergo differentia visionis intellectualis non diversificat speciem prophetiæ ; ergo nec gradus secundum responsionem prædictam ; et sic non essent in prophetia aliqui gradus, si nec secundum visionem intellectivam, nec secundum imaginariam distinguuntur. Relinquitur ergo gradus prophetiæ distingui secundum imaginariam visionem.

1. Sed contra : visio imaginaria non facit Prophetam, sed solum intellectualis. Ergo nec secundum eam gradus prophetiæ distinguuntur.

2. Præterea, illud quod distinguitur per se, distinguitur penes id quod est ei formale. Sed in prophetia intellectualis visio est formalis, imaginaria vero quasi materialis. Ergo gradus prophetiæ distinguuntur secundum intellectualem, et non secundum imaginariam visionem.

3. Præterea, imaginariæ visiones in eodem Propheta pluries variantur ; quia quandoque hoc modo revelationem accipit, quandoque illo. Ergo non videtur quod secundum imaginariam visionem possint gradus prophetiæ distingui.

4. Præterea, sicut se habet scientia ad res scitas, ita prophetia ad res prophetatas. Sed scientia distinguitur secundum res scitas, ut dicitur in III *De anima*, com. XXXVIII. Ergo et prophetiæ secundum res prophetatas, et non secundum imaginariam visionem.

5. Præterea, secundum *Glossam* in principio Psalterii, prophetia consistit in dictis et factis, somnio et visione. Non ergo debent magis prophetiæ gradus distingui secundum imaginariam visionem, ad quam pertinet visio et somnium, quam secundum dicta et facta.

6. Præterea, etiam miracula ad prophetiam requiruntur; unde Moyses cum a domino mitteretur, petivit signa. Exod. III : et in Psalm. LXXIII, 9, dicitur *: Signa nostra non vidimus*; *jam non est Propheta*. Ergo non magis debent distingui prophetiæ gradus secundum imaginariam visionem quam secundum signa.

Respondeo dicendum quod quando ad aliquid constituendum duo concurrunt, quorum unum est alio principalius ; in eo quod ex eis constituitur, potest gradus comparationis attendi et secundum id quod est principale, et secundum id quod est secundarium. Sed excessus ejus secundum quod est principale, ostendit eminentiam simpliciter; excessus [1] vero ejus secundum quod est secundarium, ostendit eminentiam secundum quid, et non simpliciter, nisi secundum quod excessus in eo quod est secundarium, est signum excessus in eo quod est principalius. Sicut ad meritum humanum concurrit caritas quasi principale, et opus exterius quasi secundarium ; meritum autem simpliciter loquendo, scilicet respectu præmii essentialis, judicatur majus, quod ex majori caritate procedit ; magnitudo vero operis facit majus meritum secundum quod attenditur respectu alicujus præmii accidentalis, non autem simpliciter, nisi inquantum demonstrat magnitudinem caritatis, secundum id quod Gregorius dicit, *Homil.* XXX *in Evang.* non longe a princ. : *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1221. : « Amor Dei operatur magna, si est. » Cum ergo ad prophetiam concurrat intellectualis visio quasi principalis, et imaginaria quasi secundaria ; gradus prophetiæ est simpliciter judicandus eminentior ex eo quod visio intellectualis est eminentior : ex eminentia vero imaginariæ visionis ostenditur eminentior gradus prophetiæ secundum quid, et non simpliciter, nisi inquantum perfectio imaginaria visionis demonstrat perfectionem intellectualis. Ex parte autem intellectualis visionis non possunt accipi aliqui determinati gradus : quia plenitudo intellectualis luminis non manifestatur nisi per aliqua signa : unde penes illa signa oportet distinguere gradus prophetiæ. Sic ergo possunt distingui gradus prophetiæ secundum quatuor. Primo secundum ea quæ requiruntur ad prophetiam. Est autem duplex actus prophetiæ : scilicet visio et denuntiatio. Ad visionem autem requiruntur duo : scilicet judicium, quod est secundum intellectum, et acceptio, quæ est quandoque secundum intellectum, quandoque secundum imaginationem. Sed ad denuntiationem requiritur aliquid ex parte denuntiantis ; scilicet quædam audacia, ut aliquis non terreatur loqui veritatem propter adversarios veritatis, secundum id quod Dominus dixit ad Ezechielem, Ezech. III, 8 : *Dedi faciem tuam valentiorem faciebus eorum, et frontem tuam duriorem frontibus eorum ;* et sequitur : *Ne timeas*

[1] In solutione hujus articuli B confusione quadam non vacat.

eos, neque metuas a facie eorum. Aliud autem requiritur ex parte rei denuntiatæ; scilicet signum, per quod veritas rei denuntiatæ demonstratur; unde et Moyses a Deo signum accepit, ut ei crederetur. Sed quia denuntiatio in prophetia non principaliter, sed consequenter se habet in prophetia, ideo infimus gradus prophetiæ est in eo in quo invenitur quædam audacia vel promptitudo ad aliquid dicendum vel faciendum, sine hoc quod ei revelatio fiat; sicut si dicamus aliquem gradum prophetiæ fuisse in Sampsone, largo modo accipiendo prophetiam, secundum quod omnis supernaturalis influxus ad prophetiam reducitur. Secundus vero gradus erit in eo qui habet visionem intellectualem tantum secundum judicium, ut in Salomone. Tertius vero in eo qui habet intellectualem visionem cum imaginaria, ut in Isaia et Hieremia. Quartus vero in eo qui habet visionem intellectualem plenissimam quantum ad judicium et quantum ad acceptionem, sicut in David. Secundo possunt distingui gradus prophetiæ ex dispositione prophetantis; et sic, cum prophetia fiat in somnio et visione vigiliæ, ut dicitur Numer. XI, perfectior est gradus prophetiæ quæ est in vigilia, quam quæ est in somnio : tum quia intellectus est melius dispositus ad judicandum; tum quia avocatio a sensibilibus non est facta naturaliter, sed ex intentione perfecta inferiorum virium, ad ea quæ divinitus demonstrantur. Tertio ex modo accipiendi : quia quanto expressius significatur res prophetata, prophetiæ gradus est sublimior. Nulla autem signa aliquid expressius significant quam verba; et ideo altior gradus prophetiæ est quando percipiuntur verba expresse designantia rem prophetatam, sicut de Samuele legitur I Regum III, quam quando demonstrantur aliquæ figuræ, quæ sunt aliarum rerum similitudines, ut olla succensa ostensa est Hieremiæ, Hierem. I : ex hoc enim manifeste ostenditur quod lumen propheticum magis in suo vigore percipitur quando secundum expressiorem similitudinem res propheticæ demonstrantur. Quarto ex parte ejus qui revelationem facit : eminentior enim gradus prophetiæ est quando videtur ille qui loquitur quam quando verba audiuntur tantum; sive sit in somnio, sive sit in visione: quia ostenditur quod magis accedit Propheta ad cognitionem ejus qui revelat. Quando vero videtur ille qui loquitur, altior gradus prophetiæ est quando videtur in specie Angeli, quam quando videtur in specie hominis; et adhuc eminentior, si videatur in figura Dei, sicut, Isai. I, Isaias vidit Deum sedentem. Cum enim prophetiæ revelatio a Deo descendat in Angelum, et ab Angelo in hominem; tanto ostenditur plenior prophetiæ receptio, quanto magis acceditur ad primum principium prophetiæ.

Rationes illæ quæ ostendunt quod gradus prophetiæ distinguuntur secundum imaginariam visionem, concedendæ sunt secundum modum prædictum; nec hoc dicendum est quod diversitas gradus distinctionem exigat speciei.

Ad rationes vero quæ sunt in oppositum, per ordinem respondendum est.

Ad quarum etiam primam patet responsio ex dictis, in corp. art.

Ad secundum dicendum quod quando aliquid distinguitur secundum speciem, oportet quod fiat distinctio secundum id quod est formale ; sed si fiat distinctio graduum in eadam specie, potest esse secundum id quod est materiale ; sicut animal distinguitur per masculinum et femininum, quæ sunt differentiæ materiales, ut in X *Metaphysic.*, com. XXV dicitur.

Ad tertium dicendum quod lumen propheticum non sit aliquid immanens Prophetæ, sed sit quasi quædam passio transiens, non oportet ut Propheta semper sit in eodem gradu prophetiæ; immo quandoque fit ei revelatio secundum unum gradum, quandoque secundum alium.

Ad quartum dicendum quod cum aliqua nobiliora quandoque minus perfecte cognoscantur, sicut cum de divinis habetur opinio et de creaturis scientia ; non potest ex rebus prophetatis gradus accipi prophetiæ : et præcipue cum ea quæ sunt denuntianda, Prophetæ revelantur secundum quod exigit eorum dispositio propter quod prophetia datur. Potest tamen dici quod secundum res prophetatas gradus prophetiæ distinguuntur ; sed tamen propter nimiam rerum revelatarum diversitatem non possunt secundum hoc aliqui gradus determinati prophetiæ assignari, nisi forte in genere ; ut si dicatur quod cum revelatur aliquid de Deo, est eminentior gradus quam cum revelatur de creaturis.

Ad quintum dicendum quod dicta et facta quæ ibi tanguntur, non pertinent

ad revelationem prophetiæ, sed ad denuntiationem, quæ fit secundum dispositionem eorum quibus denuntiatur. Unde secundum hoc non possunt gradus prophetiæ distingui.

Ad sextum dicendum quod gratia signorum est differens a prophetia ; potest tamen reduci ad prophetiam secundum hoc quod per signa veritas prophetiæ demonstratur ; unde et gratia signorum quantum ad hoc est potior quam prophetia, sicut et scientia quæ demonstrat « propter quid, » est potior quam scientia quæ dicit «quia» ; et propter hoc I Corinth. XII, præmittitur gratia signorum gratiæ prophetiæ. Unde et ille Propheta est excellentissimus qui etiam signa facit, habens revelationem propheticam. Si autem signa faciat sine revelatione prophetica : etsi forte sit dignior simpliciter, non tamen est dignior quantum pertinet ad rationem prophetiæ ; sed sic computabitur talis in infimo gradu prophetiæ, sicut ille qui habet audaciam tantum ad aliquid faciendum.

ARTICULUS XIV.

Utrum Moyses fuerit excellentior omnibus aliis Prophetis. — II-II, quæst. CLXXIV, art. IV.

Quartodecimo quæritur utrum Moyses fuerit excellentior aliis Prophetis ; et videquod non. Quia, ut dicit Gregorius, *Homil* IV *in Ezech.*[1] *Pat. lat.* t. LXXVI col. 980, Per successiones et incrementa temporum crevit divinæ cognitionis augmentum. » Ergo [2] prophetæ posteriores fuerunt excellentiores Moyse.

2. Præterea *Glossa* dicit in principio Psalterii : « David Propheta fuit excellentissimus.» Ergo Moyses non fuit excellentissimus.

3. Præterea, majora miracula facta sunt per Josue, qui fecit stare solem et lunam, Josue X, quam per Moysen ; et similiter per Isaiam, qui fecit solem retrocedere, Isaiæ XXXVIII. Ergo Moyses non fuit Prophetarum maximus.

4. Præterea, Eccli. XLVIII, 4, dicitur de Elia: *Quis poterit tui similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab inferis ?* etc. ; et sic idem quod prius.

Præterea, Matth. XI, 11, dicitur de Joanne : *Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista.* Ergo nec Moyses fuit eo major ; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur Deut. ult., 10 : *Non surrexit Propheta ultra in Israel sicut Moyses.*

Præterea, Num. XII, 6, dicitur : *Si quis fuerit inter vos Phopheta Domini, in somnio aut visione loquar ad eum* ; *at non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est.* Ex quo patet quod ipse aliis Prophetis præfertur.

Respondeo dicendum quod inter Prophetas aliqui secundum aliquid diversimode possunt majores reputari ; simpliciter autem loquendo omnium maximus Moyses fuit ; in eo enim quatuor quæ ad prophetiam requiruntur, excellentissime sunt inventa. Primo quidem visio intellectualis in eo excellentissima fuit, secundum quam tantum meruit elevari, ut ipsam Dei essentiam videret, secundum quod dicitur Numer. XII, 8 : *Palam, et non per ænigmata et figuras, Dominum videt.* Et hæc quidem ejus visio non est facta Angelo mediante, sicut aliæ visiones prophetales ; unde ibidem dicitur : *Ore ad os loquor ei.* Et hoc expresse dicit Augustinus ad Paulinam *De videndo Deum*, *Epist.* CXLVII, al. CXII, cap. XII, et XII *Super Genesim ad litteram*, cap. XXVII. Secundo imaginaria visio fuit in eo perfectissima, quia eam quasi ad nutum habebat ; unde dicitur Exod. XXXIII, 11, quod *loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut homo solet loqui ad amicum suum ;* in quo etiam alia ejus eminentia quantum ad imaginariam visionem potest notari, quod ipse scilicet non solum audivit verba revelantis, sed vidit, non in figura hominis vel Angeli, sed quasi ipsum Deum, non in somnio, sed in vigilia ; quod de nullo aliorum legitur. Tertio ejus denuntiatio fuit excellentissima ; quia omnes qui fuerunt ante eum, instruxerunt familias suas per modum disciplinæ ; Moyses autem fuit primus qui locutus est ex parte Domini, dicens : *Hæc dicit Dominus ;* et non uni familiæ, sed toti populo ; nec denuntiavit ex parte Domini ut attenderetur dictis alterius Prophetæ præcedentis, sicut Prophetæ denuntiando inducebant ut observaretur lex Moysi ; unde denuntiatio præcedentium fuit præ-

[1] « Per incrementa temporum crevit scientia spiritualium Patrum. »

[2] Sic B. — Edit. omittunt : « Ergo prophetæ posteriores fuerunt excellentiores Moyse. »

paratio ad legem Moysi, quæ fuit fundamentum quoddam denuntiationis sequentium Prophetarum. Quarto fuit eminentior quantum ad ea quæ ordinantur ad denuntiationem. Quantum ad miracula quidem, quia facit signa ad conversionem et instructionem totius generis ; alii vero Prophetæ fecerunt particularia signa ad speciales personas, et specialia negotia ; unde dicitur Deuter. ult. 10 : *Non surrexit ultra Propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem.* Quantum ad eminentiam revelationis, in omnibus signis atque portentis, sicut fecerat in terra Ægypti Pharaoni et omnibus servis ejus, et ita magna mirabilia quæ fecit Moyses coram universo Israel. Quantum etiam ad audaciam apparet eminentissimus, quia in sola virga descendit in Ægyptum, non solum ad denunciandum verba Domini, sed ad flagellandum Ægyptum, et populum liberandum.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Gregorii est intelligendum de his quæ pertinent ad mysterium Incarnationis, de quibus aliqui posteriores expressiores revelationes acceperunt quam Moyses ; non autem quantum ad cognitionem Divinitatis, de qua plenissime Moyses instructus fuit.

Ad secundum dicendum quod David dicitur esse excellentissimus Prophetarum, quia expressissime prophetavit de Christo sine aliqua imaginaria visione.

Ad tertium dicendum quod quamvis illa miracula fuerint majora miraculis Moysi quantum ad substantiam facti, tamen illa Moysi fuerunt majora quantum ad modum faciendi, quia facta sunt toti populo, et ad populi instructionem in nova lege, et liberationem ; illa vero fuerunt aliqua particularia negotia.

Ad quartum dicendum quod eminentia Eliæ præcipue in hoc attenditur quod a morte immunis conservatus fuit ; etiam multis aliis Prophetis eminentior fuit quo ad audaciam et magnitudinem signorum, ut ex verbis Ecclesiastici ibidem habetur.

Ad quintum dicendum quod cum Moyses aliis præfertur, intelligendum est de Prophetis veteris testamenti ; quia tunc præcipue prophetia fuit in suo statu, quando Christus, ad quem omnis prophetia ordinabatur, expectabatur venturus. Joannes autem ad novum pertinet testamentum ; unde Matth. II, 13 : *Lex et Prophetæ usque ad Joannem.* In novo tamen testamento facta est manifestior revelatio : unde dicitur II Corinth. III, 18 : *Nos autem revelata facie ;* ubi expresse Apostolus se et alios Apostolos Moysi præfert. Et tamen non sequitur, si Joanne Baptista nullus fuit major, quod propter hoc nullus fuerit eo excellentior in gradu prophetiæ : quia, cum prophetia non sit donum gratiæ gratum facientis, potest esse potior in prophetia qui est minor in merito.

QUÆSTIO XIII [1].

DE RAPTU.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Quid sit raptus.

Quæstio est de raptu ; et primo quæritur quid sit raptus. Describitur autem a Magistris sic : « Raptus est ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam, vi superioris naturæ elevatio ; » et videtur quod inconvenienter. Quia, ut Augustinus dicit, II *De lib. arb.*, capit. IX, « intelligentia hominis naturaliter præcognoscit Deum. » Sed in raptu elevatur hominis intellectus ad Dei cognitionem. Ergo non elevatur in id quod est contra naturam, sed quod est secundum naturam.

2. Præterea, magis dependet spiritus creatus ab increato quam corpus inferius a superiori. Sed impressiones superiorum corporum sunt inferioribus corporibus naturales, ut dicit Commentator in III *Cœli et mundi*, comm. XX a med. Ergo nec elevatio spiritus humani, quamvis fiat vi superioris naturæ, est nisi naturalis.

3. Præterea, Roman. II, super illud : *Contra naturam insertus est in bonam*

[1] (In quinque articulos divisa.)

Codd. non habent : Primo quæritur, quid sit raptus; 2° utrum Paulus in raptu vidit Deum per essentiam; 3° utrum intellectus alicujus viatoris possit elevari ad videndum Deum per essentiam sine hoc quod abstrahatur a sensibus; 4° utrum abstractio requiratur ad hoc quod intellectus possit videre Deum per essentiam; 5° quæritur, quid est illud quod Apostolus circa raptum suum scivit, et quid non scivit.

olivam, dicit *Glossa* ordin., quod Deus auctor naturæ nihil contra naturam facit; quia hoc est unicuique naturale quod ab eo accipit a quo est modus omnis et ordo naturæ. Sed elevatio raptus fit a Deo qui est conditor humanæ naturæ. Ergo non est contra naturam, sed secundum naturam.

4. Sed dicendum quod dicitur esse contra naturam, quia fit divinitus, non per modum spiritus humani. — Sed contra, Dionysius dicit, *De divin. nomin.*, cap. VIII, § VII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 894-5, quod justitia Dei in hoc attenditur, quia omnibus rebus distribuit secundum suum modum et dignitatem. Sed Deus non potest aliquid facere contra suam justitiam. Ergo nulli rei aliquid tribuit quod non sit secundum modum ejus.

5. Præterea, si modus hominis quantum ad aliquid mutetur, non mutatur hoc modo quod hominis bonum auferatur; quia Deus non est causa quare sit homo deterior, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæst.* Sed bonum hominis est secundum rationem vivere et voluntarie operari, ut patet per Dionysium, *De divin. nomin.*, cap. IV, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 695. Cum ergo violentia sit contraria voluntario, et donum rationis evacuet, ex hoc enim necessitas est contristans quod est contraria voluntati, ut dicitur V *Metaph.*, com. VI; videtur quod divinitus non fiat in homine aliqua violenta elevatio contra naturam; quod esse videtur in raptu, ut ipsum nomen importat, et descriptio prædicta designat in hoc quod dicit, « vi superioris naturæ. »

6. Præterea, secundum Philosophum in III *De anima*, com. VII, excellentiæ sensibilium corrumpunt sensum, non autem excellentiæ intelligibilium intellectum. Sed ideo sensus deficit a cognitione excellentium sensibilium, quia ab eis corrumpitur. Ergo intellectus naturaliter potest quantumcumque excellentia intelligibilia cognoscere. Ad quæcumque igitur intelligibilia mens hominis elevetur, non erit elevatio contra naturam.

7. Præterea, Augustinus (alius Auctor) dicit in lib. *De spiritu et anima*, quod « Angelus et anima natura sunt pares, officio dispares. » Sed non est contra naturam Angeli cognoscere ea ad quæ homines elevantur in raptu. Ergo nec elevatio raptus est homini contra naturam.

8. Præterea, si aliquis motus sit naturalis; et perventio ad terminum motus est naturalis; cum nullus motus sit infinitus. Sed mens hominis movetur naturaliter in Deum; quod patet ex hoc quod non quiescit nisi ad eum pervenerit; unde Augustinus in I *Confessionum*, cap. I ante med. : « Fecisti nos, Domine, ad te; et inquietum est cor nostrum donec quiescat in te. » Ergo elevatio illa qua mens pertingit ad Deum, ut est in raptu, non est contra naturam.

9. Sed dicebat quod ferri in Deum non est naturale humanæ menti ex se ipsa, sed ex præstitutione divina; et sic non est simpliciter naturale. — Sed contra : inferior natura non operatur nec tendit in aliquem finem nisi ex præstitutione divina; ratione cujus dicitur omne opus naturale, opus intelligentiæ; et tamen rerum naturalium dicimus esse naturales motus simpliciter, et operationes. Ergo et ferri in Deum, si sit naturale menti ex præstitutione divina, debet judicari simpliciter naturale.

10. Præterea, prius est anima in se, secundum quod spiritus dicitur, quam prout est conjuncta corpori, secundum quod dicitur anima. Sed animæ, inquantum est spiritus quidam, actus ejus est cognoscere Deum, et alias substantias separatas; inquantum vero est corpori conjuncta, actus ejus est cognoscere res sensibiles. Ergo per prius est animæ cognoscere intelligibilia quam sensibilia. Cum igitur cognitio sensibilium sit animæ naturalis; et cognitio divinorum intelligibilium est ei naturalis; et sic idem quod prius.

11. Præterea, naturalius ordinatur aliquid ad ultimum terminum quam ad medium, cum per medium ordo sit ad ultimum. Sed res sensibiles sunt quædam media quibus pervenitur ad cognitionem Dei, Rom. I, 20 : *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed cognitio sensibilium est homini naturalis. Ergo et cognitio intelligibilium; et sic idem quod prius.

12. Præterea, nihil quod fit virtute aliqua naturali, potest dici simpliciter esse contra naturam. Sed quædam res, ut herbæ vel lapides, habent naturales virtutes evocandi mentem a sensibus ut

quædam mirabilia cernantur; quod videtur esse in raptu. Ergo raptus non est elevatio contra naturam.

Sed contra est quod II Corinth. XII, super illud : *Scio hominem*, dicit *Glossa* ordin. : « Raptum, idest contra naturam elevatum. »

Respondeo dicendum quod sicut cujuslibet alterius rei est quædam operatio naturalis rei, inquantum est hæc res, ut ignis aut lapidis ; ita etiam hominis est quædam operatio inquantum est homo, quæ est ei naturalis. In rebus autem naturalibus dupliciter contingit transmutari rem aliquam a sua operatione naturali. Uno modo ex defectu propriæ virtutis, undecumque talis defectus contingat, sive ex causa extrinseca, sive ex intrinseca ; sicut est cum ex defectu virtutis formativæ in semine generatur fetus monstruosus. Alio modo ex operatione divinæ virtutis, cui omnis natura ad nutum obedit; sicut fit in miraculis; ut cum virgo concipit, vel cæcus illuminatur. Et similiter etiam homo a sua naturali et propria operatione dupliciter immutari potest [1]. Est autem hominis operatio propria intelligere mediante imaginatione et sensu : operatio enim ejus qua solis intellectualibus inhæret, omnibus inferioribus prætermissis, non est ejus inquantum est homo, sed inquantum aliquid in eo divinum existit, ut dicitur X *Ethic.*, capit. VII a med. ; operatio vero qua solis sensibilibus inhæret præter intellectum et rationem, non est ejus inquantum est homo, sed secundum naturam quam cum brutis habet communem. Tunc igitur a naturali modo suæ cognitionis transmutatur, quando a sensibus abstractus aliqua præter sensum inspicit. Hæc igitur transmutatio quandoque fit ex defectu propriæ virtutis, sicut accidit in phreneticis, et aliis mente captis; et hæc quidem abstractio a sensibus non est elevatio hominis, sed potius depressio. Aliquando vero talis abstractio fit virtute divina : et tunc proprie elevatio quædam est : quia cum agens assimilet sibi patiens, abstractio quæ fit virtute divina, quæ est supra hominem, est in aliquid altius quam sit naturale homini. Sic ergo in descriptione raptus, qua definitur ut quidam motus, tangitur ejus genus in hoc quod dicitur « elevatio ; » causa efficiens in hoc quod dicitur « vi superioris naturæ ; » et duo termini motus « a quo, » et « in quem, » cum dicitur, « ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam. »

Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum contingit multipliciter : scilicet per essentiam suam, et per res sensibiles, aut etiam per effectus intelligibiles. Similiter etiam distinguendum est de eo quod est homini naturale. Uni enim et eidem rei est aliquid contra naturam et secundum naturam, secundum ejus status diversos ; eo quod non est eadem natura rei dum est in fieri, et dum est in perfecto esse, ut dicit Rabbi Moyses ; sicut quantitas completa est naturalis homini cum ad perfectam pervenerit ætatem ; esset autem contra naturam puero, si in perfecta quantitate nasceretur. Sic igitur dicendum est quod intelligentiæ humanæ secundum quemlibet statum est naturale aliquo modo cognoscere Deum ; sed in sui principio, scilicet in statu viæ, est ei naturale quod cognoscit Deum per creaturas sensibiles. Est etiam ei naturale quod perveniat ad cognoscendum Deum per se ipsum in sui consummatione, scilicet in patria ; et si in statu viæ elevetur ad hoc quod cognoscat Deum secundum statum patriæ, hoc erit contra naturam, sicut esset contra naturam quod puer mox natus haberet barbam.

Ad secundum dicendum quod duplex est natura ; scilicet particularis, quæ est propria uniuscujus rei ; et universalis, quæ complectitur totum ordinem causarum naturalium. Ex hoc dicitur esse dupliciter aliquid secundum naturam vel contra naturam : uno modo quantum ad naturam particularem ; alio modo quantum ad universalem ; sicut omnis defectus et corruptio et senium est contra naturam particularem ; sed tamen naturale est secundum naturam universalem ut omne compositum ex contrariis corrumpatur. Quia igitur ordo universalis causarum hoc habet ut inferiora a suis superioribus moveantur ; omnis motus qui fit in inferiori natura ex impressione superioris, sive in corporalibus sive in spiritualibus, est quidem naturalis secundum naturam universalem, non autem secundum naturam particularem ; nisi quando a superiori sic imprimitur in naturam inferiorem, ut ipsa impressio sit ejus natura. Et sic pa-

[1] Sic codd. — Edit. : « dicitur immutari. Potest autem esse hominis. »

tet quomodo ea quæ a Deo in creaturis fiunt, possunt dici secundum naturam, vel contra.

Unde et patet responsio ad tertium. Vel dicendum quod ista elevatio dicitur esse contra naturam, quia est contra solitum cursum naturæ, sicut *Glossa* exponit Rom., II.

Ad quartum dicendum quod Deus, quamvis nunquam contra justitiam faciat, tamen aliquid præter justitiam facit. Tunc enim est aliquid contra justitiam, cum subtrahitur alicui quod sibi debetur; ut patet in humanis, cum quis alteri furatur. Si vero ex liberalitate quadam tribuat quod non est debitum, hoc non est contra justitiam, sed præter. Sic igitur cum Deus mentem humanam in statu viæ elevat supra modum suum, non facit contra justitiam, sed præter.

Ad quintum dicendum quod opus hominis, ex hoc quod habet bonitatem meriti, exigit ut sit secundum rationem et voluntatem. Sed bonum quod ei confertur in raptu, non est hujusmodi; unde non oportet quod procedat ex voluntate humana, sed sola virtute divina. Nec tamen potest dici omnino violentia, nisi sicut dicitur motus violentus quando lapis projicitur deorsum velocius quam sit dispositio motus naturalis : proprie tamen violentum est in quo nihil confert vim patiens, ut dicitur, *Ethic.*, cap. I, circa med.

Ad sextum dicendum quod hoc est commune intellectui et sensui quod uterque deficit a perfecta perceptione excellentis objecti, etsi uterque de eo aliquid accipiat. Sed in hoc est differentia : quod ex hoc quod sensus ab excellenti sensibili movetur, corrumpitur, ut non possit postmodum minora sensibilia cognoscere; sed per hoc quod intellectus accipit de intelligibili excellenti, confortatur, ut melius postmodum possit minora intelligibilia cognoscere : unde auctoritas Philosophi non est ad propositum.

Ad septimum dicendum quod Angelus et anima non dicuntur esse pares natura nisi quantum ad statum ultimæ consummationis, in quo homines erunt sicut Angeli in cœlo, ut dicitur Matth. XXII. Vel dicendum quod communicant in natura intellectuali, quamvis in Angelis inveniatur perfectior.

Ad octavum dicendum quod perventio ad terminum motus naturalis est naturalis, non quidem in principio vel medio, sed in fine motus; et propter hoc non sequitur.

Ad nonum dicendum quod operationes rerum naturalium, quæ sunt ex præstitutione divina, dicuntur naturales quando principia illarum operationum sunt rebus indita, sicut sunt earum naturæ; non autem sic a Deo præstituitur homini elevatio raptus.

Ad decimum dicendum quod illud quod est prius in intentione naturæ, est posterius tempore, sicut se habet actus ad potentiam in eodem susceptibili : quia esse in actu est prius a natura, quamvis una et eadem res prius tempore sit in potentia quam in actu. Et similiter operatio animæ, inquantum est spiritus, est prior quantum ad intentionem naturæ, sed posterior tempore; unde, si una operatio fiat in tempore alterius, hoc erit contra naturam.

Ad undecimum dicendum quod quamvis ordo ad medium sit propter ordinem ad ultimum, tamen ad ultimum non pervenitur naturaliter nisi per medium : et si aliter fiat, erit perventio non naturalis; et sic est in proposito.

Ad duodecimum dicendum quod illa abstractio a sensibus quæ fit virtute naturalium rerum aliquarum, reducitur in illam abstractionem quæ fit ex defectu propriæ virtutis : non enim illæ res habent naturam a sensibus abstrahendi, nisi inquantum obstupefaciunt sensus; unde patet quod talis abstractio a sensu est aliena a raptu.

ARTICULUS II.

Utrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam. — II-II, quæst. CLXXIV, art. III.

Secundo quæritur utrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam; et videtur quod non. Eph. VIII, super illud : *Tenebris obscuratum habentes intellectum*, *Glossa* : « Omnis qui intelligit, quadam luce minori illustratur. » Si ergo intellectus elevetur ad videndum Deum, oportet quod illustretur aliqua luce ad hujusmodi visionem proportionata. Sed lux talis non est nisi lux gloriæ, de qua dicitur in Psal. XXXV, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.* Ergo Deus per essentiam videri non potest nisi ab intellectu beato;

et [1] Paulus in raptu cum glorificatus non esset Deum per essentiam videre non potuit.

2. Sed dicendum quod Paulus ut tunc beatus fuit. — Sed contra : perpetuitas est de ratione beatitudinis, ut dicit Augustinus, *De civitate Dei*, lib. XI, cap. ii, circa med. Sed status ille non mansit in Paulo in perpetuum. Ergo in statu illo non fuit beatus.

3. Præterea, a gloria animæ redundat gloria in corpus. Sed corpus Pauli non fuit glorificatum. Ergo nec mens ejus fuit lumine gloriæ illustrata : et sic non vidit Deum per essentiam.

4. Sed dicendum quod videndo Deum per essentiam in statu illo, non fuit beatus simpliciter, sed secundum quid. — Sed contra: ad hoc quod aliquis sit beatus simpliciter, non requiritur nisi actus gloriæ, et dos gloriæ, quæ est principium illius actus ; sicut corpus Petri fuisset simpliciter glorificatum, si cum hoc quod ferebatur super aquas, hujusmodi actus in se habuisset principium quod dicitur agilitas. Sed claritas quæ est principium divinæ visionis, quæ est actus gloriæ, est dos gloriæ. Si igitur mens Pauli Deum vidit per essentiam, et illustrata fuit luce quæ est principium hujus visionis ; fuit simpliciter glorificata.

5. Præterea, Paulus in raptu habuit fidem et spem. Sed ista non possunt simul stare cum visione Dei per essentiam ; quia fides est de his quæ non apparent, ut dicitur Hebr. xi, et *quod videt quis, quid sperat?* ut dicitur Rom. viii, 24. Ergo [2] non vidit Deum per essentiam.

6. Præterea, caritas patriæ non est principium merendi. Sed Paulus in raptu fuit in statu merendi, quia ejus anima nondum erat a corpore corruptibili soluta, ut dicit Augustinus, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. v. Ergo non habuit caritatem patriæ. Sed ubi est visio patriæ, quæ est perfecta, ibi est caritas patriæ, quæ est perfecta : quia quantum de Deo quisque cognoscit, tantum diligit. Ergo non vidit Deum per essentiam.

7. Præterea, divina essentia sine gaudio videri non potest, ut dicit Augustinus, I *De Trinit.* Si ergo Paulus vidit Deum per essentiam, in ipsa visione delectabatur ; non ergo volebat ab ea separari ; nec iterum Deus eum separavit invitum, quia, cum ipse sit summe liberalis, sua bona, quantum in se est, non subtrahit. Ergo Paulus ab illo statu nunquam separatus fuisset ; quod falsum est ; ergo non vidit Deum per essentiam.

8. Item, nullus habens aliquod bonum ex merito, amittit illud sine peccato. Cum igitur videre Deum per essentiam sit quoddam bonum quod habetur ex merito, nullus Deum per essentiam videns potest ab hac visione removeri, nisi forte contingeret ipsum peccare ; quod de Paulo dici non potest, qui de se dicit Roman. viii, 38 : *Certus sum quod neque mors neque vita, neque Angeli neque Principatus neque Virtutes, neque instantia neque futura, neque fortitudo neque altitudo neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei ;* et sic idem quod prius.

Item quæritur, cum Paulus dicatur raptus, in quo differt ejus raptus a sopore Adæ, et raptu Joannis Evangelistæ, secundum quem dicit se in spiritu fuisse, Apocal. i, et ab excessu mentis in quo fuit Petrus, Act. ii.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. xxviii, et ad Paulinam *De videndo Deum*, epistol. cxlvii, olim. cxii, cap. xii, et quod habetur in *Glossa* II Corinth. xii; ex quibus omnibus habetur quod Paulus in raptu vidit Deum per essentiam.

Respondeo dicendum quod circa hoc quidam dixerunt quod Paulus in raptu non vidit Deum per essentiam, sed quadam visione media inter visionem viæ et visionem patriæ ; quæ quidem visio media potest intelligi talis qualis est Angelo naturalis, ut scilicet videat Deum non quidem per essentiam cognitione naturali, sed per aliquas species intelligibiles, utpote considerando essentiam suam, quæ est quædam similitudo intelligibilis essentiæ increatæ, prout dicitur in libro *De causis*, quod intelligentia scit quod est supra se inquantum est creata ab eo ; ut sic intelligatur Paulus in raptu vidisse Deum per resultantiam alicujus luminis intelligibilis in mente ipsius. Cognitio vero viæ, quæ est per speculum et ænigma sensibilium creaturarum, est homini naturalis ; sed cognitio patriæ, qua Deus per

[1] Sic codd. — Edit. : « sed Paulus in raptu glorificatus non fuit. Ergo Deum per essentiam non vidit. »

[2] Sic B. — Edit. omitt. : « Ergo non vidit Deum per essentiam. »

suam essentiam videtur, est soli Deo naturalis. Sed hæc positio repugnat dictis Augustini, qui expresse dicit in supradictis locis, quod Paulus in raptu vidit Deum per essentiam. Nec est probabile ut minister veteris testamenti ad Judæos Deum per essentiam viderit, ut habetur ex hoc quod dicitur Num. XII, 8 : *Palam, et non per ænigmata, videt Deum ;* et ministro novi testamenti, Doctori Gentium, hoc concessum non fuerit ; præcipue cum ipse Apostolus sic argumentetur, II Corinth. III, 9 : *Si ministratio damnationis fuit in gloria, multo magis abundat ministerium justitiæ in gloria.* Nec tamen beatus fuit simpliciter, sed solum secundum quid, quamvis mens ejus illustrata fuerit supernaturali lumine ad Deum videndum. Quod quidem apparere potest exemplo luminis corporalis. In quibusdam enim invenitur lumen a sole, ut quædam forma manens quasi connaturalis effecta, sicut in stellis, et in carbunculo, et hujusmodi. In quibusdam vero recipitur lumen a Sole sicut quædam passio transiens, sicut in aere ; non enim efficitur lumen forma permanens in aere quasi connaturalis, sed transit abeunte sole. Similiter et lumen gloriæ dupliciter menti infunditur. Uno modo per modum formæ connaturalis factæ, et permanentis ; et sic facit mentem simpliciter beatam ; et hoc modo infunditur beatis in patria. Alio modo contingit lumen gloriæ mentem humanam sicut quædam passio transiens ; et sic mens Pauli in raptu fuit lumine gloriæ illustrata. Ipsum etiam nomen raptim et transeundo ostendit hoc esse factum.

Unde non fuit simpliciter glorificatus, nec habuit dotem gloriæ, cum illa claritas non fuerit effecta proprietas ejus ; et propter hoc non fuit derivata ab anima in corpus, nec in statu perpetuo mansit.

Unde patet responsio ad quatuor primas rationes.

Ad quintum dicendum quod adveniente plena visione recedit fides. Unde secundum hoc quod in Paulo fuit visio Dei per essentiam, non fuit ibi fides ; fuit autem ibi visio Dei per essentiam secundum actum, non secundum habitum gloriæ. Unde e contrario fuit ibi secundum habitum fides [1], non secundum actum ; similiter spes.

Ad sextum dicendum quod quamvis Paulus tunc fuerit in statu merendi, non tamen in actu tunc merebatur ; quia sicut habuit actum visionis patriæ, ita habuit actum caritatis patriæ. Quidam tamen dicunt quod quamvis habuit actum visionis patriæ, non tamen habuit actum caritatis patriæ ; quia si intellectus fuit raptus, non tamen fuit raptus ejus affectus. Sed hoc est expresse contra id quod habetur II Corinth. XII : *Raptus est in paradisum ; Glossa.* interlin. : « idest in eam tranquillitatem qua fruuntur illi qui sunt in Hierusalem. » Fruitio autem est per amorem.

Ad septimum dicendum quod hoc fuit ex ipsa conditione luminis mentem illustrantis, quod visio illa in Paulo non permansit, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad octavum dicendum quod quamvis visio Dei in beatis sit ex merito, tamen Paulo tunc non est reddita quasi præmium meriti ; unde ratio non sequitur. Tamen sciendum quod hæ duæ ultimæ rationes non magis concludunt contra hoc quod Paulus Deum per essentiam viderit, quam contra hoc quod viderit quocumque modo supra modum communem.

Ad id quod ultimo quærebatur, dicendum quod excessus mentis, extasis, et raptus, omnia in Scripturis pro eodem accipiuntur ; et significant elevationem quamdam ab exterioribus sensibilibus, quibus naturaliter intendimus ad aliqua quæ sunt super hominem. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim intelligitur abstractio ab exterioribus quantum ad intentionem tantum, ut scilicet cum quis exterioribus sensibus et rebus utitur, sed tota sua intentio divinis inspiciendis et diligendis vacat ; et sic in excessu mentis, sive in extasi aut raptu, est quilibet divinorum contemplator et amator ; unde dicit Dionysius, cap. IV *De divin. nomin., Pat. græc. lat.* t. III, col. 711 : « Est autem extasim faciens divinus amor ; » et Gregorius in *Moralibus* de contemplatione loquens dicit : « Qui ad inferiora intelligenda rapitur, a rebus visibilibus oculos claudit. » Alio modo, secundum quod in usu prædicta nomina magis habentur, fit extasis aut raptus aut excessus mentis, cum aliquis etiam actu ab usu sensuum et sensibilium rerum abstrahitur ad aliqua supernaturaliter videnda ; videtur autem supernaturaliter præter sensum et intellectum et ima-

[1] Al. : « actus fuit ibi secundum habitum fidei, non etc. »

ginationem, sicut in quæstione de prophetia dictum est. Et ideo duplicem raptum distinguit Augustinus, XII *Super Genes. ad litt.* Unum quo mens rapitur a sensibus ad imaginariam visionem ; et sic accidit in Petro et Joanne Evangelista in Apocalypsi, ut Augustinus dicit. Alium quo mens rapitur a sensu et imaginatione simul ad intellectualem visionem ; et hoc quidem dupliciter. Uno modo secundum quod intellectus intelligit Deum per aliquas intelligibiles immissiones, quod est proprie Angelorum ; et sic fuit extasis Adæ, ut dicitur Gen. II in *Glossa* ordin. super illud : *Adæ non inveniebatur*, « quod extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adæ particeps angelicæ curiæ, et intrans sanctuarium Dei, novissime intelligeret. » Alio modo secundum quod intellectus videt Deum per essentiam ; et ad hoc fuit raptus Paulus, ut dictum est, in corp. art.

FINIS VOLUMINIS DECIMIQUARTI.

CHATILLON-SUR-SEINE (COTE-D'OR). — IMPRIMERIE E. CORNILLAC.

INDEX

QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM

QUÆ CONTINENTUR IN HOC VOLUMINE

QUÆSTIONUM DISPUTATARUM.

DE SPIRITUALIBUS CREATURIS.

Pag. 1.

QUÆSTIO UNICA.

De spiritualibus creaturis.

DE ANIMA.

Page 61.

QUÆSTIO UNICA.

De anima.

DE UNIONE VERBI INCARNATI.

Pag. 161.

QUÆSTIO UNICA.

De unione Verbi Incarnati.

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI.

Pag. 178.

QUÆSTIO PRIMA.

De virtutibus in communi.

DE CARITATE.

Pag. 229

QUÆSTIO UNICA.

De caritate.

DE CORRECTIONE FRATERNA.

Pag. 274.

QUÆSTIO UNICA.

De correctione fraterna.

DE SPE.

Pag. 285.

QUÆSTIO UNICA.

De spe.

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS.

Pag. 296.

QUÆSTIO UNICA.

De virtutibus cardinalibus.

DE VERITATE.

Pag. 315.

QUÆSTIO UNICA.

De veritate.

QUÆSTIO II.

De scientia Dei.

QUÆSTIO III.

De ideis.

QUÆSTIO IV.

De verbo.

QUÆSTIO V.

De providentia.

QUÆSTIO VI.

De prædestinatione.

QUÆSTIO VII.

De libro vitæ.

QUÆSTIO VIII.

De cognitione Angelorum.

QUÆSTIO IX.

De cognitione scientiæ angelicæ.

QUÆSTIO X.

De mente.

QUÆSTIO XI.

De magistro.

QUÆSTIO XII.

De prophetia.

QUÆSTIO XIII.

De raptu.

FINIS

INDICIS VOLUMINIS QUARTIDECIMI.

CHATILLON-SUR-SEINE (COTE-D'OR). — IMPRIMERIE E. CORNILLAC.